

Cosmología y naturaleza *mbya-guaraní*

Maria Victoria Cebolla Badie

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

COSMOLOGÍA Y NATURALEZA MBYA- GUARANÍ

Marilyn Cebolla Badie

Tesis de Doctorado

Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural
Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África
Facultad de Geografía e Historia-Universidad de Barcelona

Directora: Gemma Orobitg i Canal

Codirector: Eduardo Viveiros de Castro

Barcelona, bienio 2012-2013

A Mary Badie de Cebolla

In memoriam

AGRADECIMIENTOS

Ahora que se cumplen veinte años desde la primera vez que visité una aldea *mbya*, debo decir que me siento muy afortunada por haber sido depositaria de su confianza y lealtad. Quiero expresar mi infinito agradecimiento a la gente *mbya* por la paciencia, amabilidad y tolerancia con que me han tratado a lo largo de los años, lo cual ha contribuido a mi formación como investigadora y persona.

Al líder espiritual de las aldeas Jejy e Yryapy, *Karai Tenonde* (Matías Sosa) y a *Verã Guyra* (Rudy Sacha) por estar siempre dispuestos a recibirme y a enseñarme respondiendo a mis interminables preguntas. A la anciana *Para'i* (Victoria Almeida) quien luego de varios años decidió que ya merecía conocer al menos una pequeña parte de su sabiduría. Al cacique de Jejy, Eliseo Sosa y a su padre Juvenil por brindarme su confianza y permitirme el libre acceso a la aldea y a sus actividades cotidianas.

Al anciano *Verã* (Gregorio González), quien falleció hace dos años, respetado líder religioso de la zona de Takuapi, con quien compartí tantas horas de aprendizaje. A su nieto, el cacique *Verã Miri* (Hilario Acosta), por haber hecho posible las largas charlas mantenidas con aquél, traduciendo las narraciones míticas y los relatos. A *Karai Tataendy* (Manuel Acosta), su padre y jefe del linaje, y su esposa Dominga González, ambos siempre prestos a atenderme y brindarme su compañía en mis continuas visitas a Takuapi.

A *Karai Poty* (Angel Benítez), agente sanitario de Fortín Mbororé, por su valiosa colaboración en la traducción de los materiales obtenidos y sus aclaraciones sobre algunos aspectos de la información recogida que de otro modo habrían permanecido indescifrables.

A Desiderio Acosta de Takuapi, a Alfonso Benítez de Jejy y a los Auxiliares Docentes Indígenas de la escuela de Takuapi por su interés en mis estudios y su colaboración como guías y traductores.

A Matías Acosta por haber realizado especialmente los magníficos dibujos que ilustran las secciones de este trabajo.

A Alicia Novosat y Laura Karajallo, directora y docente respectivamente del Instituto Aborígen Bilingüe Takuapi por los traslados, la ayuda y la amable atención que me brindaron permanentemente.

A Elio Maciel, su esposa Mónica Pereyra y sus hijos de Colonia La Flor, por su inmensa hospitalidad al atenderme y hospedarme a través de los años de trabajo de campo en la región.

A mis queridos amigos Bárbara Schoch y su hijo Manuel por su gran afecto y su enorme e invaluable ayuda durante mis investigaciones en las aldeas de Ruiz de Montoya.

A mi amiga Petrona González, docente de la Escuela Aborigen de Fortín Mbororé por recibirme en su casa y acompañarme durante mis estadías en Puerto Iguazú y especialmente por la gran labor realizada al traducir del idioma *mbya* inestimables fragmentos de entrevistas que de otro modo habrían permanecido desconocidos.

A William Balée por la lectura y los valiosos comentarios de varios capítulos de esta monografía.

A mi directora Gemma Orobitg Canal por la amistad brindada, por compartir conmigo sus conocimientos y sobre todo, por su gran comprensión en la larga etapa de escritura.

A Eduardo Viveiros de Castro por haber aceptado la codirección de esta tesis y por las privilegiadas horas dispensadas en su casa de Rio de Janeiro comentando y corrigiendo el presente trabajo.

Barcelona, marzo de 2013.

MISIONES EN AMÉRICA DEL SUR



NOTAS SOBRE LA GRAFÍA *MBYA*

Para la escritura de las palabras *mbya* contenidas en esta monografía empleé como base la grafía propuesta por Antonio Guasch y Diego Ortíz (1991) en su Diccionario Guaraní-Castellano.

El alfabeto *mbya*-guaraní posee en total doce vocales, de las cuales seis son orales: a, e, i, o, u, y, y otras tantas son nasales, para identificar las vocales nasales se emplearon los signos (~) y (^) resultando: ã, ê, î, õ, ù, ÿ.

Las consonantes son: CH, G, Ĝ, H, J, K, L, M, MB, N, ND, NG, NT, Ñ, P, R, T, V y el pusó (‘) que es considerado una consonante glotal y se usa para destacar los sonidos entre vocales.

Las letras M, MB, N, ND, NG y Ñ son nasales. La consonante H es aspirada y la J tiene el mismo sonido que la J inglesa.

La mayoría de las palabras del *mbya* tienen acento agudo por lo que sólo se marcará con una tilde la acentuación grave.

Todas las palabras en idioma *mbya* que aparecen en el texto se encuentran en itálica, con excepción de las que son citadas por otros autores en las que se ha respetado la grafía utilizada y las que constituyen toponimias o han sido hispanizadas.

ÍNDICE

Introducción	pág. 1
Hacer etnografía con los <i>mbya</i>	pág. 7
Las aldeas	pág. 9
Takuapi e Ita Poty	pág. 11
Jejy e Yryapy	pág. 13
Fortín Mbororé	pág. 16
Los informantes	pág. 18.
Primera Parte: ¿Quiénes son los <i>mbya</i>?	pág. 24
Capítulo I	
Presencia <i>mbya</i> e historia de la región	pág. 25
El lugar de origen	pág. 29
Los traslados y el mito de la tierra sin mal	pág. 31
Los <i>mbya</i> en Misiones	pág. 32
El contacto con la sociedad regional	pág. 36
Los frentes de expansión	pág. 38
La movilidad como estrategia	pág. 40
Situación actual	pág. 48
Las fronteras nacionales y el territorio <i>mbya</i>	pág. 50.
Capítulo II	
La etnia <i>mbya</i>	pág. 57
La organización territorial	pág. 53
Los liderazgos	pág. 56
Sistema de parentesco	pág. 59
El ciclo anual y los cultivos	pág. 63
Los recursos alimenticios	pág. 71.
Capítulo III	
El sistema religioso	pág. 74
Las divinidades en la cosmología	pág. 77
El lugar de los dioses	pág. 80
El origen del mundo	pág. 86
<i>El aguyje</i> o gracia divina	pág. 90
Las palabras-almas	pág. 92
El rol del <i>opygua</i>	pág. 98
Las actividades en el <i>opy</i>	pág. 105
<i>Ñemongarai</i>	pág. 110.
Segunda Parte: Los animales y los seres extrahumanos	pág. 116
Capítulo IV	
Los dueños y espíritus de la selva	pág. 117

Los *mbogua* pág. 118 Dueños de lugares y animales pág. 124 El alma de los árboles pág. 136 *Mbai'i* pág. 140 Los animales monstruosos o *jekupe* pág. 140.

Capítulo V

Mba'e rei rei, los animalespág. 143
Chivi, el jaguar pág. 147 *Ypo*, habitantes del agua pág. 155 *Javuku*, el puma pág. 158 *Guary*, el secretario del jaguar pág. 159 *Yaky*, el oso hormiguero pág. 161 *Jaicha*, la madre de *Kuaray*, el sol pág. 165 *Karaja*, el líder religioso pág. 166 *Tapi'i*, la cosa sabrosa pág. 167 *Koachi*, el hijo del árbol *ygary*.pág. 170 *Kapi'iva*, el carpincho pág. 171 *Anguja*, la rata y *mbopi*, el murciélago pág. 172 *Mykure*, la partera .pág. 173 *Eira*, el buscador de miel.pág. 175 *Guachu*, el ciervo.pág. 175.

Capítulo VI

Kochi: el animal doméstico de los dioses.....pág. 178
El *kochi* en el universo religioso pág.180 *Ñande Ru Mirí*, nuestro padre menor pág. 187 La cacería pág. 191 El regreso a la aldea pág. 195 El consumo de la carne de *kochi*.pág. 199.

Tercera parte: La predación y el consumo.....pág. 204

Capítulo VII

La Cazapág. 205
Los dueños de los animales pág. 206 Las actividades cinegéticas pág. 212 Clasificaciones de los animales de caza pág. El conocimiento...pág. 217 Métodos de caza pág. 220 Tratamiento de las piezas cobradas... pág. 231 El respeto por la presa pág. 233.

Capítulo VIII

Consumo y uso de las presas en las distintas etapas de la vida.....pág. 242
Preparación de los alimentos... pág. 244 Las restricciones alimentarias pág. 249 El estado impuro: el ciclo menstrual.pág. 252 Embarazo pág. 256 Parto pág. 263

Puerperio pág. 267 *Couvade* pág. 272 Los rituales de iniciación de niñas y varones pág. 276.

Consideraciones finales....pág. 289.

Bibliografía...pág. 294

Anexos pág. 306

Listado de mamíferos pág. 307 Glosario pág. 312.

Fotografías pág. 320.

INTRODUCCIÓN

En un mediodía caluroso de verano, caminando por la selva, llegamos con la familia *mbya* a la que acompañaba a un arroyo de aguas cristalinas que se despeñaban en pequeñas cascadas produciendo un rumor continuo, acrecentado por el efecto de las altas barrancas cubiertas de vegetación en que corría encajonado, en un sector de sus orillas había innumerables mariposas amarillas y blancas que revoloteaban y se posaban durante segundos en la tierra.

El lugar me pareció maravilloso y quise quedarme a descansar sentada en las piedras grandes y planas de sus costas, pero sólo estuvimos un momento y los indígenas me insistieron en que debíamos continuar nuestro camino. No entendí a qué se debía el apremio ya que habitualmente accedían a mis deseos de permanecer en un sitio para admirar el paisaje u observar alguna cosa novedosa para mí, despertando generalmente la hilaridad de los jóvenes ante algo que era demasiado obvio para ellos, o las miradas comprensivas de mis acompañantes adultos. Pero esta vez, la negativa a quedarnos allí fue tan terminante que no dio posibilidad a ningún pedido.

Luego me explicaron que en los grandes paredones de piedra moraba un *ija*, un “dueño”, poderoso y malvado, lo cual volvía peligroso el lugar, especialmente para los niños que nos acompañaban.

En aquel momento un cúmulo de preguntas vino a mi mente pero la parquedad de los indígenas cuando se referían a la temática, hizo que la prudencia se impusiera a la curiosidad. Ya era evidente, por el estudio que estaba llevando a cabo en aquella época, que en el ámbito *ka'aguy*, la foresta, había mucho más que plantas y animales, pero tuvieron que pasar varios años para que los diálogos acerca de estos diversos espíritus se volvieran más fluidos y se me permitiera indagar sobre sus acciones e injerencias en la vida cotidiana de los seres humanos.

¿Qué había en la selva de los *mbya*? ¿Y cuál era su relación con la naturaleza más allá de la obtención de los recursos necesarios para la subsistencia?

Si los árboles eran poseedores de alma y los cerros, barrancos y cascadas no eran simples accidentes geográficos sino la morada de “dueños” con cualidades antropocéntricas, si la segunda alma de los fallecidos rondaba a los vivos afectándolos,

al igual que otras alteridades capaces de establecer relaciones con los humanos ¿cómo estaba clasificada esta complejidad de claras connotaciones religiosas?

Por otra parte, investigaciones que había realizado con anterioridad ya habían demostrado que las clasificaciones de la fauna están fuertemente entrelazadas con lo religioso, su sistema ornitológico por ejemplo (Cebolla Badie 2000a), y el conocimiento sobre las abejas nativas y sus mieles (ídem 2009a), se encuentran inmersos en el universo mítico de la etnia.

En la presente etnografía, elegí centrarme en los mamíferos debido a la importancia que tienen en la cultura *mbya* como presas de caza y alimento. Y a través de sus mitos de origen, la relación con los “dueños”, las restricciones y el consumo en las distintas etapas de la vida, intentar comprender la interacción naturaleza-cultura en lo que podríamos denominar la ecocosmología *mbya*, siguiendo a Kaj Arhem, quien a partir de los múltiples ejemplos de pueblos amerindios entre quienes los conceptos de naturaleza y sociedad presentan gran proximidad, acuñó este término para “designar esos modelos integrales de conectividad entre humanos y la naturaleza” (2001: 214).

Para comprender esta sociedad mayor de los *mbya* las dicotomías analíticas cartesianas con la oposición clásica entre naturaleza y cultura se vuelven inviables. Aquí la naturaleza no es un ámbito definido por la animalidad en contraste con la cultura como dominio de la humanidad (Viveiros de Castro 2007).

Los patrones de pensamiento occidentales impiden entender cabalmente el universo de relaciones sociales que en los pueblos indígenas suele abarcar ámbitos que van más allá de la simple sociedad humana.

Como expresa el antropólogo Viveiros de Castro en referencia los grupos amazónicos:

En estas sociedades la humanidad va más allá de las fronteras de la especie humana, no solamente a nivel moral si no también a partir de lo que nosotros definimos como especie humana. (...) Es una categoría que tiene otra definición y comprensión. Es una concepción ampliada o ampliadora expansiva de la humanidad.¹

Los análisis de Claude Lévi-Strauss en su serie de *Mitológicas* (1964-1971) produjeron un cambio radical en las teorías sobre naturaleza y cultura al vaciar los

¹ Clase impartida el curso *Introdução ao Pensamento Indígena I* en la Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, octubre de 2012. Video realizado por: La Revolucion es Ahora! & FIAPO/UFF.

términos de sus contenidos en general “naturalizantes” y originados en la manera occidental contemporánea de construirlos y operarlos; inaugurando la posibilidad de que la relación pudiese ser tomada en sus singularidades a partir de las evidencias encontradas en el trabajo etnográfico con distintas sociedades. (Vander Velden y Cebolla Badie 2012)

La relación establecida por estos pueblos con animales y plantas, sus reglas sociales, las prescripciones alimenticias, las narrativas sobre el origen de las especies y el orden en el cosmos, entre otros, son tomadas por su valor cognitivo y simbólico logrando cambios en las formulaciones y conceptos antropológicos. (Mendes 2006)

Aunque el presente trabajo constituye simplemente una etnografía, sigue las sugerencias teóricas de amazonistas (como Viveiros de Castro 1992, 2007, 2011; Descola 1996, 2004, 2005; Vilaça 2002, 2005; Arhem 2001) que han contribuido a la reflexión acerca de la porosidad o incluso la inoperancia en culturas nativas de demarcaciones dualistas enraizadas en la epistemología occidental (Siffredi 2009) que resultan cuando menos ineficaces al tratar con otros estilos de pensamiento.

Es posible afirmar que los *mbya* poseen una visión humanizada del cosmos y la relación entre las distintas especies, los espíritus y los seres humanos es constantemente actualizada a través de los mitos, los rituales y las prácticas de la vida cotidiana.

A través de los relatos mitológicos se adquieren los conocimientos sobre las características sociales y etnobiológicas de los exponentes de la flora y la fauna y también de las alteridades extrahumanas que pueblan la naturaleza.

En la cosmología *mbya* existe un continuo fondo de humanidad, las narraciones hacen siempre referencia a los orígenes, la vida en la primera tierra destruida luego por los dioses y las metamorfosis sufridas por los humanos convertidos en especies animales. En esta mitología, tal como sucede en otros pueblos amerindios, la “humanidad es la materia del *plenum* primordial, o la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales”. (Viveiros de Castro 2004: 41)

Los mitos se refieren siempre a una “creación” que permite explicar cómo algo ha llegado a la existencia tal como afirma Mircea Eliade.

(...) al conocer el mito, se conoce el “origen” de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento “exterior”, “abstracto”, sino de un conocimiento que se “vive” ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación. (1992: 25)

Los mitos estructuran la visión del mundo y al mismo tiempo, explican, justifican y fundamentan las reglas sociales; dan sentido a la existencia de plantas, animales, seres y cosas. Toda mitología es una expresión simbólica de los saberes de una determinada cultura sobre la naturaleza y conocerla ayuda a entender las lógicas que subyacen a las ideas sobre ésta.

En cuanto al pueblo *mbya*, su idioma pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní y los territorios originales de la etnia abarcaban los departamentos orientales de Paraguay, la provincia de Misiones en Argentina y el sudeste de Brasil hasta el océano Atlántico.

Esta vasta región coincide con el ambiente de selva paranaense o mata atlántica brasileña, una selva subtropical húmeda con una alta biodiversidad que en el pasado cubría una enorme región de cien millones de hectáreas aproximadamente.

Su extensión se ha reducido drásticamente, en especial en las últimas décadas, debido a la expansión de la frontera agropecuaria y la deforestación entre otras modificaciones antrópicas.

En la actualidad, Misiones, en el nordeste de Argentina, donde he llevado a cabo esta investigación, posee la mayor superficie de masa boscosa continua conservándose aproximadamente el cuarenta por ciento de la cubierta original aunque en distintos grados de degradación. (Holz y Placci, 2005)

Aparentemente, los *mbya* nunca ocuparon la totalidad de esta amplia zona sino solamente aquellas porciones del territorio que presentaban condiciones ambientales favorables al desarrollo del *ñande reko*, “modo de ser” o “sistema de vida” *mbya*, esos lugares debían poseer diversidad de flora y fauna propicia para la caza y la recolección como así también cursos de agua aptos para la pesca, además de suelos idóneos para sus cultivos. (Baptista da Silva et al. 2009)

Según estudios lingüísticos y arqueológicos, los pueblos de la familia tupí-guaraní tendrían su origen en el sudoeste de Amazonas, en el actual estado de Rondônia, en Brasil. La cultura guaraní es descripta como esencialmente amazónica, con pocos rasgos adoptados de culturas de ambientes no amazónicos (Noelli, 2004: 18)

A lo largo de mis trabajos de campo he encontrado continuas similitudes con los datos de las etnografías sobre pueblos de la selva amazónica cuya biodiversidad es

mayor que la de la selva paranaense, pero sin embargo, todas las especies de plantas y animales de ésta última se encuentran también en aquella.

De este modo, me he planteado también la existencia de lo que podría denominarse un “fondo amazónico” en la mitología *mbya* y la relación que mantienen con la naturaleza.

La monografía de tesis está dividida en tres secciones. En los capítulos que conforman la primera parte, más descriptiva, realizaré un recorrido histórico con la información disponible sobre la presencia de los *mbya* en la región y en Misiones en particular. La manera en que se produjeron los contactos y cómo se dieron las relaciones interétnicas en la provincia a partir del avance de los frentes de expansión y la colonización de origen europeo, los traslados como estrategia para evitar el contacto permanente con la sociedad regional y la situación actual.

Luego, describiré de manera breve la organización territorial pasada y presente, el sistema de parentesco y los liderazgos con los profundos cambios que los afectan.

También me ha interesado realizar una presentación somera de los recursos alimenticios y el ciclo anual en relación a las actividades agrícolas y productivas para facilitar la comprensión de lo que se describe y analiza a lo largo de la tesis.

En otro capítulo me referiré al sistema religioso, explicando algunos aspectos fundamentales que permitan entender lo que desarrollo en el trabajo, especialmente en lo que respecta a la relación con las divinidades, los mitos de origen del mundo y el rol de los líderes.

En la segunda parte de la tesis expondré acerca de los espíritus de la selva, los “dueños” de lugares y animales y la relación que mantienen con los dioses; considerando que prácticamente todo lo que está asociado a la naturaleza posee, como las personas, alma, y en consecuencia, pueden afectar positiva o negativamente a las acciones de la humanidad.

A continuación, en un capítulo destinado a las especies de mamíferos que tienen mayor relevancia entre los *mbya*, intentaré aprehender los principios que estructuran su sistema taxonómico y las clasificaciones. Pero sobre todo, transcribiré los mitos de los cuales son protagonistas, a partir de cuyo análisis es posible aproximarse a la lógica que subyace a sus ideas sobre la naturaleza.

El capítulo siguiente tratará sobre una de las especies faunísticas de mayor significación en la cultura *mbya*, el pecarí labiado (*Tayassu pecari*), el cual recibe la denominación de *mymba porã*, el animal doméstico de los dioses, constituyendo la pieza de caza por excelencia y por ende, un alimento privilegiado. Es sin lugar a dudas, el mamífero con más rituales asociados a su captura y la posterior preparación y distribución de su carne.

Y en la tercera parte, enfocada en las prácticas de los seres humanos, en el capítulo dedicado a la cacería, describiré los métodos de caza, las formas de predación, la relación con los “dueños” de animales, las clasificaciones de las presas y los ritos asociados a las actividades cinegéticas.

En el último capítulo de la tesis indagaré acerca de las prácticas rituales y las restricciones alimentarias en las distintas etapas de la vida, centrándome en el embarazo, el posparto y la *couvade*. Realizaré también una breve descripción de los ritos de iniciación de chicas y muchachos, la construcción del cuerpo y la relación con las alteridades extrahumanas en estos periodos del ciclo vital.

Siempre teniendo como trasfondo los cambios que se sucedieron en las últimas décadas a causa de la desaparición de la selva y el contacto permanente con la sociedad nacional.

HACER ETNOGRAFÍA CON LOS *MBYA*

En el presente trabajo, profundizo en los datos dispersos que poseía acerca de las entidades extrahumanas de la selva que los *mbya* nombran de manera genérica como *ñe'ê kuery*, “las palabras-almas”, y que en la tesis aparecen frecuentemente con la denominación de “espíritus”, aunque debemos considerar, tal como nos recuerda Viveiros de Castro (2007: 11), que los términos indígenas que se suelen traducir con el significado de “espíritu” corresponden en realidad a una categoría de características tanto heteróclitas como heterogéneas que posee una cantidad de subdivisiones y contrastes internos a veces más radicales aún que los que los oponen a otros tipos de seres. Y aunque aquí realizaré la descripción de algunas de estas entidades, las que han aparecido con mayor recurrencia en el trabajo de campo, existen otras de las que apenas poseo ciertas referencias y que quedan aún por conocer.

Por otra parte, me centré en la mastofauna como una forma de delimitar la investigación y también porque tenía la certeza de que entre sus exponentes se encontraban las presas favoritas de los *mbya*.

Si bien en un principio el estudio estuvo orientado hacia la etnobiología (Posey 2002), al reconstruir las taxonomías e indagar acerca del conocimiento de los indígenas sobre la etología, los hábitos e interrelaciones de las especies de mamíferos; me interesó ahondar especialmente en los mitos que las tienen como protagonistas y la forma en que están clasificadas, intentando aproximarme a las concepciones *mbya* sobre la natura.

A lo largo de la tesis, mencionaré también a otras especies de animales como aves, reptiles e insectos aunque sólo de manera breve para contribuir a la comprensión de algún tramo en particular.

La experiencia obtenida en estudios previos con los *mbya* y el conocimiento de su cosmología sentó las bases para esta investigación, aportando datos que permiten reconstruir lo que puede visualizarse como un gran rompecabezas del que con seguridad sólo hay ciertas partes armadas.

En concordancia con lo que afirma Geertz (1992) acerca de que la descripción etnográfica tiene la característica de ser microscópica, pequeños hechos hablarían de grandes cuestiones. Y el objetivo sería justamente llegar a conclusiones a partir de hechos minúsculos pero de “contextura muy densa”, este autor habla del trabajo del

etnógrafo enfrentado a “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas” (1992: 24), las cuales hay que aprehender para poder explicarlas luego.

Así, sería necesario sumergirse en el universo conceptual de nuestros interlocutores, lo que aquí podríamos denominar “el pensamiento *mbya*”, para aproximarnos apenas a una correcta interpretación.

El trabajo de campo específico para esta tesis fue realizado entre el mes de mayo de 2006 y agosto de 2009 pero también he utilizado datos recogidos desde diciembre de 1992, cuando siendo estudiante de la Licenciatura en Antropología Social, visité por primera vez una aldea *mbya* en plena selva de la Reserva de Usos Múltiples Guaraní en Misiones como parte de un proyecto de investigación en etnobotánica dirigido por la profesora Ana María Gorosito Kramer (UNaM). Desde entonces he estado en contacto con gente *mbya* de distintas aldeas a través de estudios y consultorías realizadas en las áreas del derecho, la salud y la educación, además de continuar con mis investigaciones.

Entre los años 2004 y 2007 gocé de la beca doctoral UB-ADQUA que me permitió llevar a cabo el trabajo de campo para la tesis de DEA² y en parte para el presente estudio.

Quiero mencionar especialmente la investigación realizada con el profesor William Balée (Tulane University) en julio de 2007 en la zona de Jeju, el trabajo consistió en un estudio comparativo de las denominaciones de los árboles y su importancia entre los *ka'apor* del Amazonas y los *mbya*, cuyas lenguas pertenecen en ambos casos a la familia lingüística tupí-guaraní. El estudio se realizó en parte con técnicas cuantitativas propias de la etnobotánica, lo cual me permitió observar clasificaciones de las especies y relaciones entre la flora y la fauna a la que no había tenido acceso hasta entonces.

Por otra parte, en la tesis citaré datos obtenidos en el marco del proyecto “Memorias del Contacto” que llevamos adelante con mi colega historiadora María Cecilia Gallero (Conicet) desde el año 2005. La investigación se refiere a las relaciones entre indígenas e inmigrantes europeos en la zona del Alto Paraná en Misiones en el

² Diploma de Estudios Avanzados del Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural-Universidad de Barcelona.

periodo 1920-1960, la cual constituye una temática sobre la que existe muy escasa información.

Hasta tiempos recientes, los *mbya* eran conocidos por la dificultad que representaba realizar trabajos de campo con ellos, eran sumamente reticentes a brindar información, en especial la que estuviera relacionada con su cosmología. Debido a esto y al desconocimiento general de su idioma, cuando comencé mis estudios los materiales bibliográficos sobre la etnia eran mínimos.

León Cadogan, autodidacta paraguayo de origen australiano, fue el primero en dar a conocer los relatos míticos y los cantos religiosos *mbya*, iniciando sus investigaciones a fines de los años '20 del siglo pasado cuando tomó contacto de manera casual con ellos en las selvas de la región del Guairá, al oriente del Paraguay y prosiguió hasta su muerte en 1973.

Sus textos han sido una guía fundamental para mí en todos estos años y sus traducciones del lenguaje religioso me permitieron acceder a un ámbito completamente vedado en la interacción con los *mbya* en mis primeras épocas de trabajo de campo. Asimismo, el glosario que elaboró a lo largo de su vida y que fue publicado de manera póstuma como *Diccionario mbya-guaraní – castellano* (1992b) es de consulta obligada cuando se precisa información sobre los datos recopilados.

LAS ALDEAS

Las comunidades visitadas se encuentran en zonas muy diferentes de la provincia, describiré aquí brevemente los lugares donde he realizado trabajo de campo de manera continua a través de los años, sin embargo, también he incorporado información recogida en otras aldeas como Caramelito y Pindo Poty, ambas en el municipio El Soberbio del Departamento Guaraní; y El Pocito ubicada en el municipio Capioví del Departamento Libertador General San Martín.

Asimismo, debido a la alta movilidad de los *mbya*, en varias ocasiones pude entrevistar a personas que se encontraban de visita en los asentamientos donde realizaba mis estadías, especialmente gente procedente del Paraguay.

Ubicación de las aldeas donde se realizó el trabajo de campo



TAKUAPI E ITA POTY

Takuapi se encuentra en el Departamento Libertador General San Martín, a escasos kilómetros del pueblo de Ruiz de Montoya, en una zona de explotaciones agrícolas de larga data, propiedad en su mayoría de inmigrantes europeos y sus descendientes. En la aldea habitan treinta familias³, unas ciento cincuenta personas, en un sitio de aproximadamente cincuenta hectáreas divididas por el arroyo Kuña Piru. La propiedad pertenece a la Iglesia Evangélica Suiza que en 1982 compró las tierras para que fueran habitadas por los aborígenes que entonces vivían en un predio a unos quince kilómetros del lugar, también perteneciente a esta Iglesia y que debían desalojar porque iba a ser destinado a actividades agropecuarias.

Las reducidas dimensiones de Takuapi con suelos degradados y escasa selva en los alrededores, impide a los indígenas realizar actividades de caza y pesca, y sólo algunas familias cultivan la tierra. La subsistencia está basada en el trabajo como peones rurales en chacras y plantaciones comerciales, en las actividades de la cosecha de la yerba mate o “tarefa”, a la que asisten familias enteras cuando es la temporada y en la venta de artesanías. También es frecuente la práctica de la mendicidad en el pueblo, donde es habitual observar a mujeres y niños *mbya* deambulando de casa en casa en busca de ropas y alimentos o intentando vender plantas ornamentales que extraen de la selva.

En la comunidad existe una escuela, el Instituto Aborígen Bilingüe Takuapi N° 1113, que funciona desde el año 1986 aunque recién en 1995 fue reconocida por el estado provincial que desde entonces aporta los sueldos de los maestros. La escuela fue reinaugurada en 2004 con una nueva construcción más amplia y ubicada en el camino de acceso a la aldea. Las obras se hicieron con donaciones de Suiza y Alemania a partir de la gestión del Grupo de Ayuda a los Aborígenes cuyos miembros pertenecen a la Iglesia Evangélica Suiza. Cuenta con servicio de comedor en el que además de los alumnos también almuerzan algunos ancianos, y se les permite a los niños llevar a sus casas la comida sobrante.

En el lugar también hay una sala de primeros auxilios a cargo de un agente sanitario aborígen que es visitada semanalmente por el médico del pueblo. Existen

³ Familias nucleares en su mayoría.

varios programas nacionales y provinciales de asistencia a las mujeres embarazadas y madres con niños menores de seis años, por medio de los cuales se les entrega cajas de leche en polvo como forma de prevenir los frecuentes casos de desnutrición infantil que se producen en todas las comunidades.

Desde que las primeras familias *mbya* se asentaron en Takuapi hace ya tres décadas, la comunidad ha sido objeto de una asistencia permanente por parte de la Iglesia Evangélica Suiza, sus miembros a través de distintas ONG's europeas en su mayoría, han tenido un rol fundamental en la implementación de proyectos destinados al desarrollo económico y social de Takuapi, que al no ser proyectos de autogestión con una participación activa de los indígenas han fracasado en la mayoría de los casos. Sin embargo, es interesante destacar que no se intentó la evangelización entre ellos, e incluso pastores de otras iglesias evangélicas y sacerdotes católicos han tratado de atraerlos a sus cultos sin obtener éxito hasta ahora.

Por otra parte, la mayoría de las familias de este asentamiento son beneficiarias de alguno de los planes asistenciales del estado nacional (Pensión por invalidez, Pensión madre de siete hijos, Pensión por vejez, Asignación universal por hijo, Ticket para alimentos, entre otros), lo cual se repite en todas las aldeas de la provincia, siempre y cuando las personas posean el documento nacional de identidad, lo cual se ha convertido en un aliciente para convencer a los *mbya* que se mostraban reacios a tramitar la documentación.

En años recientes y probablemente respondiendo a intereses de la Dirección de Asuntos Guaraníes⁴, la comunidad se dividió y las familias que habitaban en la orilla opuesta del arroyo Kuña Piru pasaron a conformar una nueva aldea que recibió el nombre de Ita Poty, se eligió un cacique, cumpliendo con las exigencias de las agencias estatales que envían la asistencia en alimentos, y desde entonces figura en los censos como una población separada de Takuapi aunque se mantienen los lazos de parentesco, se celebran las ceremonias religiosas en conjunto y el tránsito de un lado a otro es continuo. Su población es de aproximadamente cincuenta personas.

En 2006 se construyó un puente colgante sobre el caudaloso arroyo Kuña Piru con fondos donados por la embajada de Alemania para facilitar la asistencia a la escuela de los niños que antes debían cruzar el curso de agua diariamente.

⁴ Organismo gubernamental que se encarga de las cuestiones referidas a la población indígena en Misiones.

UBICACIÓN DE LA ALDEA TAKUAPI



JEJY E YRYAPY

Jejy, se sitúa en el departamento Guaraní, en la Reserva Natural Cultural Papel Misionero que posee una extensión de diez mil cuatrocientas hectáreas y ha sido incluida en la Reserva de Biosfera Yabotí, al nordeste de la provincia, en la zona fronteriza con Brasil.

Este asentamiento está enclavado en una de las últimas grandes áreas de selva que aún persisten en Misiones. Hasta mediados de los años 70' del siglo pasado, cuando arribó a la zona el primer grupo de colonos,⁵ los indígenas se abastecían íntegramente del monte y evitaban el trato con los blancos⁶.

⁵ Agricultores descendientes de inmigrantes europeos, sobre todo alemanes-brasileños. La colonización en la zona consistió en la ocupación de tierras fiscales cultivando y asentándose en ellas para reclamar su propiedad más tarde.

⁶ Cuando hablo de “blancos”, tal como hacen los *mbya* cuando se expresan en español, me estaré refiriendo a la población no indígena en general.

Con la formación de la colonia en pocos años toda el área fue modificada debido a la deforestación provocada por el avance de los rozados⁷ y las explotaciones agropecuarias.

Las familias que conforman el patrilineaje principal de Jeju habitaron en distintas aldeas de la región que fueron mudando de lugar a medida que avanzaba el frente colonizador. Alrededor de 1981 se establecieron donde se encuentra actualmente Jeju, dentro de la propiedad de la empresa Papel Misionero S. A. que no se opuso a su presencia. En 1994 ante la amenaza de venta de las tierras por parte de la empresa y las denuncias realizadas desde distintos sectores, se creó mediante una ley provincial la primera Reserva Natural Cultural de la provincia de Misiones en la que se respeta la presencia de los indígenas y se asegura su derecho a permanecer en el lugar por tiempo indefinido aunque continúa siendo propiedad privada.

En la actualidad viven allí unas cuarenta familias con una población de ciento cincuenta personas aproximadamente y han comenzado los reclamos por la tierra que ocupan.

Los pobladores de Jeju se caracterizaban por su conservadurismo y su rechazo a las visitas de no indígenas al lugar. La posibilidad de acceder a una gran superficie de selva en buen estado de conservación les permitía, y esto sigue siendo así en cierta medida, mantener su sistema económico tradicional basado en la caza, la pesca, la horticultura y la recolección.

Luego, a partir de los cambios que se sucedieron en la zona que rodea a la Reserva debido a la colonización, los indígenas comenzaron a emplearse como peones en las chacras⁸, principalmente en las plantaciones de tabaco.

La producción de artesanías y la venta de orquídeas y bromelias de la selva constituyen también una fuente de ingresos. La aldea forma parte de un “circuito ecológico” que explotan empresas turísticas, quienes llevan a sus clientes para recorrer el lugar.

La gente de Jeju había manifestado siempre su renuencia a tramitar el documento nacional de identidad pero actualmente esto ha cambiado debido a la necesidad de acceder a los programas asistenciales del estado.

Desde fines de los 90' funciona en la aldea la Escuela Provincial N° 836 con una matrícula de sesenta y cinco alumnos que reciben clases dictadas en español por tres

⁷ Área de selva desmontada por el sistema de tala y quema para cultivar.

⁸ Granja, explotación agrícola y ganadera.

maestros. El establecimiento cuenta con comedor escolar de donde los niños retiran diariamente la comida sobrante para llevarla a sus parientes infantiles aún no escolarizados. En estos días la aldea se dispone a realizar la instalación de energía eléctrica por primera vez, luego de largos años de conflicto con la empresa propietaria de las tierras que se negaba a autorizarla.

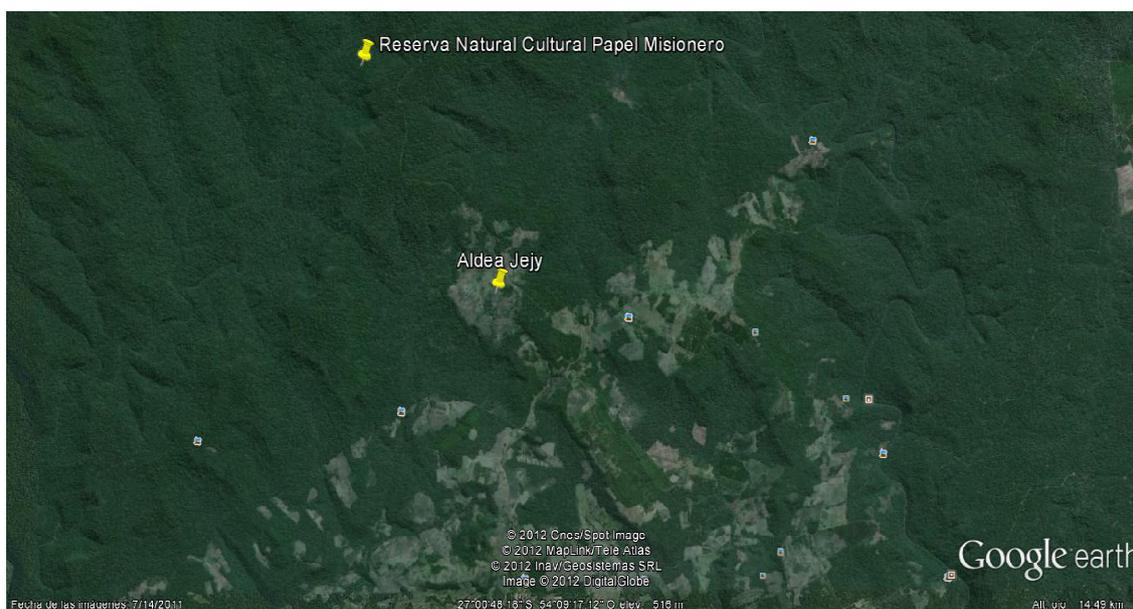
Por otro lado, desde el año 1999 Jejy comenzó a ser objeto del trabajo asistencialista de una ONG alemana de confesión católica que llevó adelante diversos proyectos: aserradero y carpintería, taller de costura, cría de cerdos, etc. creando grandes conflictos entre quienes estaban de acuerdo con su presencia en el lugar y quienes se oponían.

Las discrepancias llegaron a tal punto que en 2006 el patrilineaje de Jejy se dividió y uno de sus mayores, el líder religioso *Karai Tenonde*, decidió mudarse con su familia extensa a una granja que la ONG había comprado a pocos kilómetros del lugar, sobre el camino principal de la colonia.

Más tarde, otras familias también se trasladaron a vivir allí atraídos por los beneficios que les otorgaba esta organización extranjera, quien prometió cederles las treinta y ocho hectáreas que conforman el lugar.

Así se formó la aldea Yryapy, reconocida por la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes, en la que habitan dieciséis familias, con aproximadamente sesenta personas, quienes se encuentran a la espera de la titularización de las tierras a su nombre.

UBICACIÓN DE LA ALDEA JEJY



FORTÍN MBORORE

Y finalmente, el asentamiento de Fortín Mbororé muy cercano a la ciudad de Puerto Iguazú en el norte de la provincia, en la denominada “triple frontera” con Paraguay y Brasil.

Esta aldea se conformó en 1984 a instancias del médico Luis Honorio Rolón quien logró que la Municipalidad de Puerto Iguazú donara las tierras a orillas del arroyo Mboka’i para que allí se asentaran familias de indígenas que vivían dispersas en la zona. Y lo que en un comienzo fue apenas un pequeño asentamiento en la actualidad está habitado por mil ciento veinte personas, quienes viven en un predio de doscientos veinticuatro hectáreas que en la última década ha sido literalmente rodeado por barrios suburbanos producto del crecimiento de la ciudad cercana.

Fortín Mbororé se ha vuelto la comunidad indígena de mayor tamaño y la más conflictiva de la provincia, en los últimos años ha absorbido gran parte del flujo migratorio procedente de la zona oriental del Paraguay compuesto por grupos de familias extensas tanto *mbya* como *chiripa*, los cuales se trasladan presionados por el avance del frente extractivista sobre sus territorios y atraídos también por la posibilidades que ofrece el turismo en el Parque Nacional Iguazú que linda con las tierras de la comunidad, donde los indígenas venden sus artesanías y se ofrecen como guías.

En el lugar funciona la que fue una de las primeras escuelas indígenas de la provincia, la Escuela Intercultural Bilingüe N° 807, creada en 1983 como escuela municipal aborígen y reconocida oficialmente por el estado provincial dos años más tarde. En la actualidad posee una matrícula de cuatrocientos cuarenta alumnos y hay cuatro auxiliares docentes indígenas, se proyecta también la creación de un colegio secundario que sería el primero en esta modalidad en Misiones.

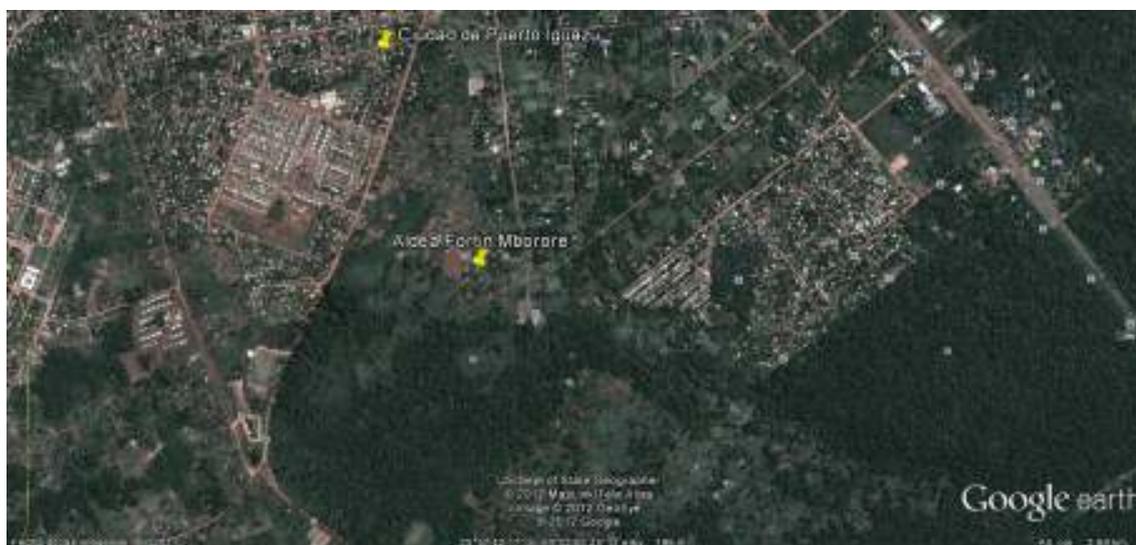
Hay un comedor escolar y varios comedores comunitarios de construcción precaria distribuidos en distintas zonas del asentamiento que reciben los alimentos desde el gobierno de la provincia. También existe un Centro de atención a la salud que cuenta con agentes sanitarios indígenas y recibe la visita semanal de médicos del Hospital de Puerto Iguazú.

La comunidad forma parte del circuito turístico de Iguazú y es visitada continuamente por grupos de turistas que recorren con sus respectivos guías blancos e indígenas una parte de la comunidad y compran artesanías.

Fortín Mbororé enfrenta serios problemas de sobre población y pobreza, y en los últimos años ha sido escenario de continuos hechos de violencia; quizás entre otros motivos debido a su cercanía de la ciudad de Puerto Iguazú, son frecuentes los casos de drogadicción alcoholismo y prostitución entre sus habitantes.

En 2007 se registraron los suicidios de dos adolescentes varones y el intento de un tercero en el lapso de una semana, a partir de esto se sucedieron los *aty guasu* o grandes asambleas en las que participaron líderes indígenas de distintas comunidades de la provincia, debatiendo sobre las medidas a tomar ante hechos de este tipo, que atribuyen al abandono de las costumbres propias y a la adquisición del modo de vida de los blancos.⁹

UBICACIÓN DE FORTÍN MBORORÉ



⁹ Documentado por Ana María Gorosito Kramer “La opción por una mala muerte”, en el periódico *El Territorio*, 30 de septiembre de 2007. On line: <http://www.eltterritorio.com.ar/nota.aspx?c=6549827679054515> [Consulta, 09.02.2012]

LOS INFORMANTES

En esta investigación la experiencia obtenida en anteriores estudios facilitó los contactos con los indígenas debido a la relación de amistad mantenida con algunos de ellos desde hace varios años.

El trabajo de campo consistió en estadías de aproximadamente dos semanas cada vez en las aldeas elegidas, lo cual se repitió en las distintas etapas del trabajo de campo.

Como requisito ineludible al visitar cualquier comunidad *mbya* es necesario mantener largas charlas con los caciques en las cuales se deben explicar los motivos de la visita, los objetivos del estudio que se quiera realizar, las razones por las que se eligió ese tema, entre otras cuestiones, con el fin de obtener el permiso para acceder regularmente al lugar y entrevistar a las personas que, previa autorización de los *mburuvicha*,¹⁰ quisieran hablar con el investigador.

Y esta situación suele repetirse cada vez que se visita el lugar, no importa cuántas veces se hayan dado las mismas explicaciones.

Pero actualmente, debido a la nueva actitud de apertura que están practicando los *mbya*, ya no es necesario esperar durante horas una respuesta, al menos para tener entrada a la aldea, luego la gente puede decidir prestarse a una entrevista o contestar de manera evasiva que “no sabe nada”, “que no puede hablar” o que “ese día no amaneció para responder preguntas”, estrategias habituales de los *mbya* para disuadir al visitante.

Sin embargo, en los últimos tiempos incluso las charlas con los ancianos, quienes suelen ser inaccesibles, se volvieron más sencillas quizás por la persistencia en el trabajo de campo a través de los años.

En esta tesis, por primera vez aparecen los nombres *mbya* de mis informantes, en escritos anteriores figuraron siempre con sus nombres blancos, ya que habría sido una indiscreción imperdonable develar los verdaderos, ahora ya estoy autorizada a hacerlo respondiendo a los cambios que han comenzado los indígenas en sus relaciones con la sociedad nacional.

En general, debo decir que como siempre, me brindaron un trato amable y condescendiente durante mis visitas a las aldeas, y fue habitual que permaneciéramos durante largas horas sentados en los minúsculos bancos *apyka*¹¹ que se elevan sólo unos

¹⁰ Personas mayores de la aldea, generalmente de cincuenta años en adelante.

¹¹ Bancos zoomorfos tradicionales.

centímetros del suelo, conversando de alguna temática en particular en las que me enseñaban el idioma o despejaban mis continuas dudas con una increíble paciencia.

En cuanto a los informantes, trabajé con personas de ambos sexos, de aproximadamente cuarenta años en adelante, cuando comienzan a ser considerados mayores en la sociedad *mbya*, conocen las narraciones míticas y comprenden el lenguaje ritual en el que se expresan los líderes religiosos.

Y especialmente con informantes claves cuyos nombres se repiten constantemente en esta monografía y a los cuales conozco desde el inicio de mis estudios.

En algunas comunidades viven también personas *chiripa*, grupo étnico guaraní muy cercano, conformando matrimonios mixtos y aunque siempre me he enfocado en los *mbya*, algunos de los entrevistados son descendientes de estas uniones. Uno de mis informantes clave, *Guyra Verã*, es hijo de padre *chiripa* y madre *mbya*, conociendo bien ambas lenguas, lo que le permite hacer comparaciones en las denominaciones de la flora y la fauna, entre otras, sin embargo, se identifica étnicamente con el grupo de su madre con el que ha vivido siempre.

Por otra parte, aunque la mayoría de los entrevistados son hombres porque suelen ser los que hablan español e interactúan con los blancos, en este trabajo hay más testimonios femeninos, he podido entrevistar a mujeres, sobre todo, a ancianas, algo que me llevó años lograr.

Normalmente cuando se arriba a una comunidad las mujeres se alejan y si están realizando alguna actividad como la manufactura de artesanías para la venta o la preparación de alimentos, giran sus asientos y dan la espalda al visitante, aquellas que tienen los senos descubiertos se cubren discretamente pero con evidentes signos de incomodidad.

En las entrevistas, mientras dialogaba con los hombres, ellas permanecían sentadas en los alrededores sin apenas mirarnos, como si no estuvieran interesadas en la conversación. Sin embargo, de vez en cuando, se expresaban en un hilo de voz imperceptible para mí pero no para los hombres, quienes dejaban de hablar y escuchaban con respeto sus aclaraciones o aportes de información sobre algún tema en que ellos se habían mostrado inseguros.

Si bien las mujeres jóvenes, muchas de ellas escolarizadas, comienzan a mostrar otra actitud porque conocen el español y han tenido que desempeñarse en otros ambientes donde los códigos de interacción son muy distintos; por lo general, las *mbya*

que intervienen en las charlas son mujeres adultas, monolingües en su mayoría y en las escasas entrevistas que logré realizar se expresaron siempre sin mirarme directamente a la cara, sentadas de costado, hablando en un murmullo, lo cual requirió grandes esfuerzos para entenderlas e incluso grabarlas.

En una investigación anterior había conseguido que *Yva* (Marcelina González), una *kuña karai*¹² prestigiosa, concedora de la farmacopea, que vive por temporadas en Takuapi, me permitiera pasar tiempo con ella y me brindara en distintas ocasiones información sobre la flora y la fauna e incluso me relatara algunos mitos. Sin embargo, en este estudio aunque me saludaba con alegría cada vez que me veía, se negó a conversar conmigo. Según me explicaron, ahora es aún más respetada en la jerarquía de los liderazgos religiosos y evita el trato con los blancos.

Pero en contrapartida, la anciana *Para'i* (Victoria Almeida) matriarca del linaje de Jeju aceptó por fin mantener conversaciones conmigo luego de al menos diez años de observarme mientras hablaba con su gente y no aceptar nunca una entrevista.

Deseo mencionar que cuando estaba en los inicios del trabajo de campo para esta tesis, recibí la triste noticia del fallecimiento del anciano *Verã* (Gregorio González) con quien a través de los años había pasado tantos días de largas charlas recopilando valiosísima información sobre el universo religioso de la etnia, murió de tuberculosis y con él se fue un mundo de sabiduría que ya no pude seguir registrando

No se puede sentir más que admiración por estas personas que conocieron los dos sistemas: la vida libre de los *mbya* en las selvas y más tarde la sedentarización forzada, la sujeción a los magros salarios de los peones rurales y la dependencia de los proyectos de las ONG's y las agencias estatales.

Los dramáticos cambios que se produjeron en las últimas décadas se hacen evidentes en los discursos en los que las referencias al pasado y a la actualidad son constantes.

Varias de las prácticas descritas en la tesis corresponden a una situación previa en que abundaban los montes y que hoy se ha vuelto imposible recrear. Por ejemplo, en lo que respecta a la alimentación, existen preceptos relacionados con las especies animales prescritas o prohibidas en las distintas etapas de la vida que hoy en día ya no pueden cumplirse porque las selvas están degradadas y escasea la fauna, entonces las

¹² Dirigente espiritual femenina.

recomendaciones sobre su consumo comienzan a formar parte del ámbito ideacional de la cultura.

Para los hombres adultos y especialmente para los ancianos mis comentarios sobre las prácticas de cacería del pasado, con datos obtenidos en las etnografías y relatos de viajeros o en las aldeas que aún se encuentran en zonas de selva, les producía siempre gran alegría y los incitaba a narrar con evidente placer sus propias experiencias de lo que ellos visualizan como “los tiempos de abundancia” cuando aún existían grandes forestas y no estaban obligados a mantener un contacto permanente con los blancos.

Así, en lo que respecta a la identificación de las especies de mamíferos que nombraban, utilicé fotografías, láminas y dibujos, los animales de gran tamaño son fácilmente reconocibles pero la tarea se volvió compleja cuando se trató de pequeños roedores y murciélagos, debido a esto en la mayoría de los casos los nombro sólo por su denominación en *mbya*.

Por otro lado, a pesar de esta cierta apertura de los indígenas, se repitieron algunas situaciones que fueron frecuentes en mis anteriores trabajos de campo, como la constante evaluación de lo aprendido en otras comunidades. En una ocasión quise entrevistar a una familia extensa que se había mudado a Ita Poty recientemente desde una comunidad en Paraguay, era la primera vez que me veían y estaban reacios a conversar conmigo. En una segunda visita y luego de hablar largamente sobre el clima y otras generalidades, me preguntaron si todavía se podía cazar ejemplares de *kochi*, pecarí labiado, en las aldeas enclavadas en la selva, donde les había comentado que hice mis investigaciones. Utilizaron el nombre en *mbya* de la especie, algo totalmente infrecuente, aunque estábamos hablando en español. Les respondí que sí, que había tenido el gusto de comer carne de *kochi*, entonces rápidamente me preguntaron si la carne había sido salada. Los miré un segundo, extrañada, antes de contestar y les dije que no, que la carne de *kochi* no se consume nunca con sal. Varios miembros de la familia estaban sentados en silencio alrededor mío, luego de mi respuesta estallaron en una carcajada general con algunos gritos que denotaban aprobación. Sus preguntas habían estado dirigidas a averiguar si mis dichos eran ciertos, si realmente había pasado tiempo con otra gente *mbya* en el monte. A partir de entonces, se volvió mucho más sencillo dialogar con Salustiano, el jefe de familia, ayudada por uno de sus hijos que hacía de traductor.

Además de las entrevistas, debo mencionar las caminatas por la selva como la situación más fructífera para la recolección de datos y la adquisición de conocimiento con explicaciones *in situ*. En las agotadoras jornadas en que se me permite acompañar a la gente para recolectar miel, plantas medicinales o disponer aparejos de pesca en los arroyos, y que pueden durar un día entero, se me brinda gran cantidad de información que me posibilita luego, ya en las charlas de fogón en las aldeas, preguntar y dialogar con mayor conocimiento; y por lo tanto, recibir una información más detallada.

En este sentido, los datos recogidos fueron continuamente cruzados consultándolos con informantes de las distintas comunidades, lo cual continuó aún después de dar por finalizado el trabajo de campo. Así por ejemplo, en enero de 2013, ya al final de la escritura de esta monografía, en una estadía en Takuapi por otros motivos, tuve la gran oportunidad de reunir al anciano *Karai Tataendy* con Lorenza, una mujer de alrededor de setenta años que se mudó hace poco tiempo procedente de una aldea en Paraguay y como mi relación con ella es reciente, no consideré adecuado preguntarle su nombre indígena. Ellos accedieron amablemente a realizar correcciones en los datos que me suscitaban dudas y añadieron información sobre algunas cuestiones como las presas de caza, lo cual como siempre, constituyó una instancia de aprendizaje para los *mbya* jóvenes que oficiaron de traductores o que simplemente nos acompañaron durante las horas que duró mi consulta.

Las entrevistas que realicé a lo largo de la investigación fueron semi estructuradas y casi todas se grabaron para luego hacer una desgrabación o transcripción literal. Las personas mayores suelen hacer uso exclusivo de la lengua *mbya* y cuando se trata de la narración de mitos, el lenguaje se vuelve muy difícil de entender, por esta razón en todas las comunidades trabajé con indígenas jóvenes, de edades comprendidas entre los diecisiete y los treinta años, quienes en algunas ocasiones me ayudaron en la traducción mientras realizaba las entrevistas. Con el inconveniente de que debido a su limitado dominio del castellano, suelen realizar traducciones selectivas omitiendo algunas partes del discurso o simplemente adaptándolo a terminologías mejor conocidas por ellos.

También fue frecuente que cuando pedía información sobre algún tema mitológico y una persona de edad aceptaba darme explicaciones sobre el mismo, haciendo un extenso relato del que sólo lograba comprender fragmentos, el joven *mbya* al que había pedido que hiciera de traductor, seguía el relato atentamente preguntando y solicitando detalles sobre algunas cuestiones pero al finalizar declaraba con mirada circunspecta que

no podía traducir porque no conocía suficientemente el español. Muchas veces estos relatos habían estado destinados desde el comienzo a los indígenas presentes y no a la *jurua*¹³ que ingenuamente había traído el tema a colación.

Para la tarea de traducción de los materiales grabados conté con la inestimable colaboración de Petrona González, docente de la escuela de Fortín Mbororé y profesora de guaraní, su lengua materna, quien se ha dedicado con gran empeño a aprender el *mbya*. A través de los años realicé varios viajes a Puerto Iguazú donde reside para trabajar en las grabaciones, especialmente aquellas en las que los informantes se habían referido a cuestiones religiosas y míticas.

A este arduo trabajo se sumó *Karai Poty*, el agente sanitario de Fortín Mbororé, un hombre de aproximadamente cincuenta y cinco años cuya valiosa colaboración fue fundamental para traducir y comprender no sólo las palabras sino básicamente el significado de lo que escuchábamos, convirtiéndose sus charlas explicativas, inesperadamente, en una nueva instancia de trabajo de campo.

Hubo que sortear muchas dificultades para traducir las plegarias y los relatos expresados en el lenguaje ritual, los únicos textos de consulta confiables siguen siendo las traducciones de León Cadogan, a pesar de ciertas licencias literarias que suele tomarse este autor.

En el presente trabajo se puede diferenciar fácilmente cuando se trata de testimonios expresados por los indígenas en un castellano limitado o cuando lo hemos traducido del *mbya*, con la riqueza de los términos y el sesgo poético que suelen tener sus palabras, especialmente la de los ancianos.

A pesar del empeño puesto en la tarea, muchas horas de grabación esperan todavía y en la tesis sólo presento los relatos de los que hemos podido obtener una traducción fidedigna.

¹³ Blanco, extranjero.

Primera parte

¿QUIÉNES SON LOS *MBYA*?

*Capítulo I***PRESENCIA *MBYA* E HISTORIA DE LA REGIÓN**

Cuando los “parecidos a nosotros” comenzaron a llegar...

Anciana *Para’i* de Jeju

Como he mencionado con anterioridad, investigaciones etnoarqueológicas y etnohistóricas señalan el origen amazónico de los pueblos que forman parte de la familia lingüística tupí-guaraní. Su expansión por la región meridional del continente sudamericano habría comenzado probablemente hace cinco mil años. (Noelli 2004)

Aparentemente, este origen común de distintas sociedades indígenas desperdigadas por la gran región amazónica y de tierras bajas sudamericanas podría identificarse, según propone William Balée, por los rasgos que comparten, algunos de los cuales perviven aún claramente en la sociedad *mbya*.

Para los pueblos Tupí-Guaraní la existencia de ciertos rasgos generalizados (aunque no universales), casi únicos, parecieran ser claros. 1) la asociación entre exocanibalismo (o solamente la ejecución de los enemigos), la concesión del nombre y la afinidad (Viveiros de Castro 1992); 2) la terminología dravidiana de parentesco con elementos que permiten el matrimonio oblicuo, que es más o menos similar a varias sociedades Caribe (Viveiros de Castro 1998), 3) la existencia de la agricultura y una fuerte tendencia al sedentarismo (Noelli1996: 34), un repertorio mínimo de especies domesticadas y patrones asociados de nomenclatura y clasificación de la flora (Balée and Moore 1991, 1994); y 4) ciertos rituales y complejos mitológicos compartidos que tienen relevancia en la etnozoología y exhiben un vocabulario que se repite. (Balée, 2000: 405)¹⁴

La expansión desde la cuenca amazónica hacia el sur se habría producido a través de los grandes ríos Paraguay y Paraná asentándose en una amplia zona comprendida por

¹⁴ En inglés en el original. Mi traducción.

los estados del sudeste de Brasil, los departamentos orientales del Paraguay y el nordeste de Argentina, llegando incluso al actual Uruguay.

Se cree que en la época precolombina la densidad demográfica de los pueblos guaraníes era alta, algunos autores hablan de más de dos millones de habitantes (Noelli 2004, Melià 1988). Sin embargo, a partir del periodo de conquista que comienza en la región en 1537 con la fundación de Nuestra Señora de Asunción en Paraguay, asentada en territorio guaraní, la población comienza a disminuir rápidamente no sólo por la introducción de enfermedades infecto-contagiosas antes desconocidas si no, principalmente, por la instauración del régimen de encomienda. Esta institución característica de la colonización española en América era un derecho que el rey concedía a los súbditos españoles y consistía en el “servicio personal” que los indígenas debían brindarles como tributo a pagar a la corona en calidad de nuevos súbditos y que en la práctica se transformó en un sistema de esclavitud que diezmo a la población produciendo un verdadero colapso demográfico. (Melià 1988).

En cuanto a la región que habría constituido tradicionalmente el territorio *mbya*, tenemos noticias de la expedición de Alvar Núñez Cabeza de Vaca quien comienza su periplo en 1541 partiendo de las costas atlánticas de Brasil hasta la recién fundada Asunción, siguiendo el recorrido del legendario *peavirú*, red de caminos de los guaraníes que unían las costas brasileñas con las estribaciones de los Andes. En su travesía llega a las cataratas del río Iguazú, en la actual Misiones y la frontera con Brasil, por lo que formalmente se lo considera su “descubridor”. En sus diarios de viaje Alvar Núñez describe gran cantidad de pueblos guaraníes con los que va tomando contacto, dejando registro de lo bien poblada que se encontraba la región.

Pero esta situación cambiaría dramáticamente a partir de la imposición del régimen de encomienda, las guerras de conquista y el contagio de enfermedades, como señala el historiador Francisco Noelli:

Sucesivamente, el Delta del río de la Plata, los litorales de Santa Catarina y Paraná, y los campos de Curitiba, quedaron casi vacíos hacia 1580, como un preludio de lo que ocurriría en otras regiones hasta fines del siglo XVII, cuando restaban pocos grandes núcleos Guaraníes fuera del sistema colonial europeo, en partes del Paraguay y Mato Grosso del Sul. (2004: 17)

Más tarde, a principios del siglo XVII comienza el denominado ciclo jesuítico con la fundación de las primeras misiones y la evangelización de la población indígena. En la actual provincia de Misiones se encontraban once de las treinta misiones jesuíticas.

Y como afirma la antropóloga Ana María Gorosito Kramer, aunque los etnónimos actuales difícilmente puedan ser rastreados o adjudicados a los guaraníes del siglo XIX y anteriores, los *mbya* podrían ser identificados como los “cainguás” de las crónicas jesuíticas¹⁵.

La palabra *ka'ygua*, de la cual procede aquella, se traduce como “los pertenecientes a la selva” o “los salvajes”, y ya eran nombrados de esta manera hace trescientos años debido a su rechazo al contacto y a la imposibilidad de evangelizarlos.

Aunque en palabras del investigador Carlos Fausto, debemos tener presente que esta denominación abarcaba una gran diversidad de situaciones:

Entre los monteses se incluían refugiados de las revueltas, fugitivos del sistema de encomiendas, ex neófitos de las misiones, así como personas y grupos que no tenían ninguna experiencia de convivencia con los no indígenas. (2005: 388)

Al contrario de lo que sucedió con otras etnias guaraníes de la región, se cree que los sacerdotes de la Compañía de Jesús no lograron atraerlos a las misiones.

Existe documentación sobre un sólo intento de evangelizar a los indígenas *mbya* con la creación de los pueblos de San Estanislao y San Joaquín conocidos como reducciones del Taramá en el oriente de Paraguay a comienzos del siglo XVIII (Cadogan 1956, 1968), el cual tuvo un final desastroso para los jesuitas ya que la mayor parte de las familias de los llamados “cainguás” que habían sido “reducidos” acabaron por huir a las selvas nuevamente.

Los *mbya* eran conocidos como los monteses del Mba'evera, región entre los ríos Iguazú, Acaray y Mondai en el actual Paraguay. Según la investigadora Branislava Susnik (1969) citada por Miguel Bartolomé (2009: 94) los *ka'ygua* propiamente dichos, también llamados *mbya*, *mbya apytere* o *ava mbya*, tenían un área de residencia y desplazamiento que incluía desde la Sierra de Mbaracayú en Paraguay hasta la región de Corpus en Misiones, Argentina.

Se los conocía con los apelativos de *apytere*, término que refiere al “medio” o “centro” en referencia a la tonsura de sus cabellos, *tembekua*, debido al orificio que se les practicaba a los hombres en el labio inferior para insertar palillos de resina o madera; y baticola o *tambeaope* por la vestimenta masculina consistente en un taparrabos tejido en fibras vegetales.

¹⁵ Comunicación personal. Posadas, 2010.

Aunque no voy a explayarme aquí sobre la cuestión de las misiones jesuíticas¹⁶, debo decir que si bien los *mbya* opusieron una fuerte resistencia a la evangelización, su breve paso por las “reducciones”, el contacto con los guaraníes reducidos y con los que abandonaban las misiones ha dejado algún rastro en su cosmología en la que, por citar un ejemplo, aparece un héroe divinizado que recibe el nombre de *kechuita*, guaranización de la palabra “jesuita”.

Esta actitud irreductible hacia el blanco y el contacto ha sido una característica reiterada en la historia de las relaciones interétnicas con los *mbya*.

León Cadogan (1968) afirmaba que el conservadurismo que diferenciaba a los *mbya* de los demás grupos guaraníes y que dificultaba la realización de investigaciones entre ellos, había resultado muy eficaz en la protección de los antiguos saberes transmitidos a través de las generaciones. Y esta supervivencia se debía, fundamentalmente, a que no habían participado de la obra evangelizadora de los jesuitas que se extendió en la región durante los siglos XVII y XVIII.

Consideraba que los *mbya* eran los menos “aculturados” en comparación con otras etnias guaraníes como los *chiripa* o los *paî tavytera* que formaron parte de las misiones y luego, con la expulsión de los sacerdotes en 1767 se habían convertido en población rural y en “siervos de los yerberos”, en referencia a los indígenas que trabajaban en la explotación de los yerbaes silvestres¹⁷ en condiciones de cuasi esclavitud.

“(…) de los tres subgrupos, mbyá, chiripá y paî, que desde tiempo atrás mantienen contactos con los civilizados, son los mbyá los que han logrado conservar en la mayor pureza su cultura espiritual.” (Cadogan, 1968: 109)

Actualmente, esta visión que tenía Cadogan sobre la “pureza” de la cultura *mbya* comienza a ser debatida. Ana María Gorosito Kramer (2010) afirma que sería necesario identificar etnográficamente a los llamados “cainguás” para poder reconstruir la historia desde la conquista. Hasta ahora se ha seguido la división que realizó Cadogan (1968) entre las etnias *chiripa* y *paî tavytera* que habrían sido las catequizadas y más “aculturadas” y de cuyas uniones con los españoles provendría la población mestiza

¹⁶ Sobre esta temática se puede consultar Melià 1988, Maeder 1992, Gálvez 1995, Wilde 2009, entre otros.

¹⁷ Hasta bien entrado el siglo XX en la zona de selva paranaense tanto en Argentina como en Paraguay aún existían grandes manchones de árboles de yerba mate (*Ilex paraguarensis*) en estado silvestre que eran explotados por compañías privadas con pésimas condiciones laborales y de vida para los peones contratados.

paraguaya; y los *mbya* que durante siglos permanecieron al margen de la sociedad colonial por voluntad propia, conservando sus tradiciones y debido a esto Cadogan los relacionó con los antiguos guaraníes, los más puros en su idioma y prácticas religiosas.

Sin embargo, tal como expresa Gorosito Kramer, sería necesario revisar estas clasificaciones que tanto historiadores como antropólogos hemos tomado como premisas desde hace décadas.

Está pendiente un abordaje que permita la reconstrucción de la historia del pueblo guaraní a través de estrategias combinadas que analicen críticamente el material documental y recuperen los relatos históricos mantenidos en la tradición oral de estos pueblos, pero advirtiendo la diferencia entre discurso mítico y memoria. (2010: 96).

La utilización del etnónimo *mbya* que significa “gente” y que también designa al idioma, comienza a generalizarse en el siglo XX. Algunas etnografías y relatos de viajeros de fines del siglo XIX y comienzos del XX (Ambrosetti, 1889; Peyret, 1881; Schuster, 1929) aún los identificaban como “cainguás” o “tupís”. Sin embargo, el sacerdote Franz Müller (1989) que en 1925 visita en Paraguay distintas aldeas de las tres etnias guaraníes dominantes, consigna el nombre *mbya* como la autodesignación de una de ellas, a la cual describe como la más “tradicionalista”. También Moisés Bertoni (1922) llama “mbiha” a los indígenas que vivían dentro de su propiedad en Puerto Bertoni¹⁸ y a los que menciona reiteradamente en su obra.

EL LUGAR DE ORIGEN

La constante movilidad es una de las características distintivas de la etnia, este *oguata*, que significa caminar, está presente incluso en sus mitos fundacionales (Melià, 1987; Baptista da Silva et al.2009), como en el conocido mito de los gemelos, donde es la mujer embarazada de los futuros sol y luna, quien deambula en busca de su compañero, la divinidad *Ñande Ru*, “Nuestro Padre”, que ya ha abandonado la tierra. Ese es el comienzo de las andanzas de *Kuaray*, el sol, creador de gran cantidad de especies de la flora y de la fauna en su andar.

De esta forma, por medio de su continua movilidad los *mbya* repiten las acciones de sus dioses y héroes culturales que fueron dando forma a esta tierra en sus caminatas.

¹⁸ Localidad paraguaya sobre la ribera del Paraná, en la frontera con Misiones, Argentina.

Estos movimientos se producen en lo que han sido sus territorios tradicionales, sin embargo, se cree que los *mbya* nunca ocuparon la totalidad de esta amplia región sino solamente aquellas porciones del territorio que presentaban condiciones ambientales favorables al desarrollo del *ñande reko*, “modo de ser” o “sistema de vida” (Baptista da Silva et al. 2009). La palabra *teko*¹⁹ puede traducirse como el conjunto de normas de la vida política, religiosa y terapéutica, los tres órdenes del poder en la sociedad *mbya*. (Gorosito Kramer, 2006: 11)

Los *mbya* localizan su lugar mítico de origen al que llaman *yvy mbyte* o “centro de la tierra”, en el oriente de Paraguay, que comprende los actuales departamentos de Caazapá, Caaguazú y Guairá. Esta región está ubicada en la divisoria de las cuencas de los grandes ríos Paraguay y Paraná, y antiguamente estaba cubierta por las inmensas selvas del Guairá.

Es la zona donde León Cadogan recogió los textos míticos transcritos en el *Ayvu Rapyta* (1992a), en otra de sus obras (1970) describe la explicación que le dieron los indígenas acerca de que allí se encontraba la fuente de *y ete*, “agua genuina o verdadera”, el lugar donde una vez habitó la “abuela primigenia”, probablemente refiriéndose a la madre de *Kuaray* y *Jachy*, el sol y la luna y remitiéndonos nuevamente al mito de los gemelos.

Un informante me hizo el siguiente relato en clara relación con los datos recogidos por Cadogan.

Yvy mbyte está en Paraguay, en Caaguazú. Todos los *mbya* somos del Paraguay. Allá fue nuestra luz, allá fue *Ñamandu*, al centro de la tierra. Cuando él ya volvía, cuando volvió a subir al cielo, *Ñamandu* dejó para nosotros el *gyrapia* (la flecha), de ahí que él tenía que hacer un *ojeupy angua* (una escalera), para subir, y de ahí dice que largó una flecha al centro del cielo, se clavó, de ahí cada tiro iba añadiendo hasta que llegaba a la tierra. Dejó la señal de *gyrapia* en una planta de *ka'a guachu* (yerba mate), un árbol grande. *Verã Guyra* de Jeju.

Esta narración que forma parte del mito de los gemelos, menciona a *Ñamandu*, que en otras versiones es denominado *Pa Pa Tenonde*, “el último- último primero”, en alusión a su carácter de máxima divinidad. El lugar de origen de los *mbya* fue donde habitó este dios y desde donde regresó a su morada inventando el arco y la flecha para que fueran luego utilizados por los hombres.

¹⁹ Sustantivo oscilante en la gramática *mbya*.

LOS TRASLADOS Y EL MITO DE LA TIERRA SIN MAL

Es una idea ampliamente aceptada en la etnología guaraní que los movimientos de los pueblos de la gran familia tupí-guaraní se debían, desde tiempos pre hispanos, a la búsqueda incesante de *yvy marane'eý* o *yvy marangatu*, “la tierra sin mal” o “tierra bienaventurada” mito presente con distinto énfasis en las cosmologías de los distintos pueblos guaraníes.

Siguiendo esta hipótesis, este habría sido el motivo de las migraciones de los *mbya* hacia Misiones en Argentina y el sureste de Brasil.

Como explica Bartoméu Melià: “la etnología de la búsqueda de la tierra sin mal tiene su origen en Nimuendajú” (1987:95), quien a principios del siglo XX describe en territorio brasileño los traslados de grupos guaraníes inmersos en un gran misticismo que se movían hacia el litoral atlántico.

Posteriormente otros autores (Clastres, 1989; Mètraux [1927] citado por Melià 1987) retoman esta “hipótesis” del investigador alemán Kurt Unkel Nimuendajú haciéndola extensiva a todos los pueblos guaraníes de manera atemporal.

Distintos investigadores (Noelli, 1999; Pompa, 2004; Wilde, 2009) han realizado críticas a la teoría de los movimientos hacia el este en la supuesta búsqueda permanente de *yvy marane'eý*, ya que consideran que corresponde más a un objeto construido que a la realidad concreta de las etnias.

La investigadora brasileña Cristina Pompa (2004), por ejemplo, critica la conocida tesis de Hélène Clastres (1989) sobre la tierra sin mal por haber analizado lo que sucedía en las sociedades tupí guaraní, especialmente la tupinambá, del siglo XVI con parámetros e información de los guaraníes del siglo XX, forzando las fuentes y cometiendo un error metodológico que se ha seguido repitiendo en la etnología guaraní.

Según Pompa (2004) es Bartoméu Melià quien mejor interpreta la situación de los guaraníes respecto a la idea construida de la tierra sin mal, para este autor es fundamental considerar que entre los guaraníes históricos y los pueblos actuales hay un largo proceso de cambio marcado por la colonización y la evangelización jesuítica.

Realizando un análisis filológico Melià (1987, 1988) concluye que la expresión *yvy marane'eý* se refiere a “suelo intacto, intocado” en un sentido ecológico y económico, al menos así era antes de la llegada de los conquistadores, en que los

traslados estaban relacionados con la organización social y las prácticas agrícolas de las etnias guaraníes.

Hay que considerar que, al menos a partir del contacto, estos movimientos o migraciones se produjeron, más que por la búsqueda de la tierra mítica de la cosmología guaraní, por el avance de las sociedades coloniales y más tarde nacionales, sobre las tierras indígenas y la violencia de todo tipo que se ejerció para que las abandonaran, lo que en algunos casos dio lugar a *revivals* como los que observó Nimuendajú (1978) en que aldeas enteras se movilizaron hacia el este, hacia *yy guachu*, el “mar grande”, más allá del cual se encuentra la morada de los dioses en la cosmología *mbya*.

Debo decir que en el largo tiempo transcurrido desde que comencé mis investigaciones con los *mbya*, el tema de la tierra sin mal nunca fue mencionado para explicar los cambios de comunidades ni los movimientos hacia Brasil. Y aunque en mis estudios he recogido gran cantidad de narraciones míticas, este mito nunca surgió espontáneamente, fue sólo a partir de mis preguntas que obtuve algunas explicaciones acerca de *yy marane' eý* pero sin que pareciera ocupar un lugar de relevancia en la cosmología. La misma situación puede observarse en la obra de León Cadogan (1957, 1968, 1970, 1992a) en la que casi no hay menciones a este mito.

Sin embargo, la cuestión de las migraciones en busca de la tierra sin mal ha sido apropiado de tal manera por la sociedad envolvente que se ha transformado en algo así como un slogan utilizado por las ONG's y también por dependencias del gobierno provincial que asisten a los indígenas.

De este modo, la frase “la tierra sin mal” aparece continuamente junto a fotografías de los indígenas y la selva en gran cantidad de infografías, folletos publicitarios y cartelera destinados muchas veces al turismo, como si fuera un atributo foráneo que se ha adjudicado a la etnia.

LOS MBYA EN MISIONES

En el actual territorio de la provincia de Misiones²⁰ el denominado período pos jesuítico, signado por la decadencia de las “reducciones”, significó un proceso de disgregación social de la población misionada, que se tradujo en el retorno a la selva, la

²⁰ Misiones tiene 29.801 km. cuadrados, equivalente a la superficie de Bélgica. Población actual: 1.097.829 habitantes. (Censo Nacional de Población 2010, INDEC)

emigración a ciudades como Asunción y Corrientes, el mestizaje y la ruralización de gran parte de la población guaraní (Maeder 1992, Gorosito Kramer 1983, Fausto 2005).

Más tarde, las diferentes alternativas políticas y militares que se sucedieron a partir de la declaración de la independencia argentina en 1816 resultaron en la incorporación de Misiones a la provincia de Corrientes y también la ocupación “de hecho” de parte del territorio por Paraguay. Existía una suerte de “tenencia compartida” en que se obtenía un beneficio mutuo a partir del comercio con Brasil, el arreo de ganado y la extracción de los yerbaes silvestres. (Gallero 2009)

La parte más poblada y conocida era el sur de la provincia, correspondiente a los ambientes de campos y bosques en galería, como así también las riberas de los grandes ríos Paraná y Uruguay, el resto estaba cubierto por selva en gran parte aún inexplorada.

La población estaba conformada por brasileños, paraguayos, correntinos y guaraníes “acriollados” que trabajaban principalmente como mano de obra en la extracción yerbatera. (Gallero 2009)

El primer censo nacional que se realiza en Argentina en 1869 describe la población de Misiones como “indígena”, con un total de 3000 habitantes. (Gallero y Krautstoffl, 2009) No se conocen los criterios utilizados para esta clasificación ni cuán extenso fue el operativo del censo en la entonces remota e impenetrable región.

Debemos considerar que para la época la única población estable era Trincheras de San José sobre la costa del Paraná, en el actual emplazamiento de la ciudad de Posadas, y sus habitantes eran en su mayoría paraguayos. Posadas, capital de la provincia, se funda como tal en 1872 cuando la vecina provincia de Corrientes comienza a reclamar la posesión de este territorio de manera más efectiva.

El gobierno de Corrientes realiza en 1879 un censo de sus dominios que incluía Misiones como forma de sentar presencia y respaldar sus reclamos al gobierno nacional. El registro abarca solamente la zona sur de la provincia, la que entonces estaba dividida en los departamentos Candelaria y San Javier, con un total de 11.140 personas.

En este caso la población está discriminada por nacionalidades contrastando con el censo nacional que se había realizado diez años antes porque no menciona a los indígenas.

En 1881, meses antes de que Misiones sea declarada Territorio Nacional por el estado argentino, Corrientes prepara de manera apresurada la venta de las tierras y en

una operación tramada de ante mano veintinueve propietarios se quedan con dos millones de hectáreas, adquiriendo uno solo de ellos seiscientas mil. (Sagastizábal 1984)

Esta era la situación de la provincia cuando en las últimas décadas del siglo XIX se organizan distintas expediciones de cronistas, viajeros y científicos en general que recorren el territorio con el fin de explorar su geografía y conocer la flora y la fauna. Sin embargo, sólo algunos de ellos dejaron testimonio de la presencia indígena.

Ramón Lista (1883), un militar y explorador que recorrió la región oriental de Misiones en 1882, nombra a los “indios tupís” diferenciándolos de los guayanás que encuentra asentados en las márgenes del río Paraná.

En 1881 la Oficina de Tierras y Colonias de la nación envía a conocer la situación del recién creado Territorio Nacional, al agrónomo y escritor Alejo Peyret, quien en su obra *Cartas sobre Misiones* (1881) relata que los llamados “indios tupís” dominaban la zona que iba de Corpus hasta Iguazú y culpaba de esa circunstancia a la falta de poblamiento en Misiones.

No obstante, pareciera haber mantenido un trato amigable con ellos, ya que refiere que los acompañan en las expediciones, cazando y extrayendo miel silvestre para él y sus exploradores.

Peyret escribe que gracias a su ayuda no sufrieron hambre cuando se les acabaron las provisiones y aunque los denomina “tupís”, sin dar mayores datos, describe un lienzo tejido con fibras de ortiga brava (*Urera baccifera*) que considera de gran calidad y que coincide con los confeccionados por los *mbya* hasta tiempos recientes.

Este explorador también nombra a los guayaná pero habitando en la margen paraguaya del río Paraná.

Alejo Peyret es uno de los primeros en relatar el tan mentado “pacto de la selva” que se produce en 1875.

La zona conocida luego como Alto Paraná, desde la antigua reducción jesuítica de Corpus Christi hasta las cataratas del río Iguazú, permanecía vedada a la explotación de los yerbales silvestres debido a la presencia de los “indios tupís” como son denominados en los documentos de la época. Para lograr su sometimiento y liberar la zona el Fiscal General de los Yerbales, Felipe Tamareu, hace traer de Brasil a Fructuoso Moraes Dutra, un baqueano conocedor de la selva y los indígenas para que entre en contacto con ellos. Su misión resulta exitosa ya que no sólo descubre nuevas “manchas” de yerbales sino que llega a un acuerdo con un cacique de la región llamado Bonifacio

Maidana para permitir la libre circulación por la zona y la entrada de los yerbateros. (Machón 2005)

Tanto los denominados indios guayaná como los “tupís” del “pacto de la selva” eran parcialidades de la etnia kaingang, perteneciente a la familia lingüística Gê, que habitaban en las márgenes del río Paraná y en el norte de la provincia, manteniendo relaciones hostiles con las etnias guaraníes.

Más tarde, ya entrado el siglo XX estos grupos abandonan Misiones debido al avance del frente extractivista y se asientan en los estados del sur de Brasil.

Otro expedicionario, el naturalista y arqueólogo Juan Bautista Ambrosetti, explora Misiones a través de tres viajes realizados entre 1892 y 1894 y toma contacto con los que denomina “indios caingúas” pero que en este caso sin duda se trata de *mbya*, realizando estadias en comunidades cerca del pueblo de San Ignacio, los identifica como de la misma etnia de otras aldeas que visita en distintas localidades del este de Paraguay.

Ambrosetti realiza uno de los primeros estudios sobre los *mbya* que se publica en 1898 con el título *Los indios Caingú del Alto Paraná*. El naturalista y pintor suizo Adolfo Methfessel acompañó a Ambrosetti en sus viajes exploratorios y los magníficos dibujos que realizó en las visitas a las aldeas constituyen un valioso aporte a la etnografía de la etnia.²¹

Como hemos visto muy brevemente, la designación de “indios tupís” que daban de manera general los viajeros a distintos grupos indígenas, probablemente incluía tanto a la etnia kaingang como la *mbya*.

No se cuenta con datos fidedignos al respecto pero algunos autores (Bartolomé 1969, Wilde 2005) consideran que la presencia *mbya* en Misiones se incrementaría a fines del siglo XIX, luego de la guerra de la Triple Alianza (1865-1870), cuando en Paraguay se inicia un proceso de expansión económica que fomentó la formación de grandes latifundios, ocupando los territorios originales y obligándolos a migrar.

Misiones pudo haber sido considerada como una región aún disponible que les permitiría mantenerse en relativo aislamiento de la sociedad nacional. (Wilde 2005, Moraes Bertho 2005)

²¹ Los dibujos se encuentran en: Vignati, Milcíades Alejo 1953 *Aportes iconográficos a usos y costumbres de los indios Caingú*, Anales del Museo de La Plata, Nueva Serie Antropología II, Buenos Aires: Coni Editora.

También se ha considerado que el llamado “pacto de la selva” y la posterior retirada de los kaingang facilitó el asentamiento de los *mbya* (Machón 2005).

No hay acuerdo al respecto y sería necesario quizás realizar estudios en profundidad, tanto arqueológicos como de memoria e historia para confirmar la presencia de la etnia con anterioridad al siglo XIX.

En esta breve descripción no me es posible extenderme sobre esta particular temática, solamente quiero mencionar que estas tesis acerca de la procedencia de los *mbya* y su ingreso supuestamente tardío al territorio ya considerado argentino, atentan contra su condición de pueblo originario y la legitimidad de sus reclamos de tierras. (Gorosito Kramer 2010)

EL CONTACTO CON LA SOCIEDAD REGIONAL

El territorio de Misiones era considerado a fines del siglo XIX como una zona selvática, despoblada e inaccesible. Esta concepción remite a la idea de “vacío poblacional” sostenida por la dirigencia política de la época, en la que regiones de frontera habitadas por grupos indígenas se describían como desérticas. (Quijada et al. 2000)

La idea de que los guaraníes habían abandonado la región luego de la expulsión de los jesuitas a fines del siglo XVIII llevaba a suponer que Misiones, rica en recursos naturales, era un espacio libre a colonizar para poder integrarlo al territorio nacional.²²

De esta manera, se incentivó desde el estado el asentamiento de inmigrantes de origen europeo, respondiendo a la política oficial que pretendía construir un país basado en la “raza blanca” y en la que los indígenas debían ser asimilados e integrados en el proyecto de nación. Esta “pulsión homogeneizadora” pretendía lograr una uniformidad

²² Posadas, capital de la provincia, se encuentra a 1.100 kilómetros de Buenos Aires. A finales del siglo XIX y hasta bien entrado el XX para llegar hasta allí era necesario remontar el río Paraná en barcos a vapor hasta la ciudad de Corrientes donde se realizaba el cambio a un barco de menor calado. El viaje continuaba hasta las cascadas de Apipé, en la localidad de Ituzaingó, donde hoy se encuentra la represa Yacyretá. El río debía contar con un caudal de agua importante para poder sortearlas, en caso contrario, los pasajeros tenían que continuar en carretas y atravesar una zona de esteros llamada el Bajo Vedoya, difícil de cruzar según la época del año y la estación de lluvias. A partir de 1912 el ferrocarril llegó hasta Posadas pero se siguieron prefiriendo los viajes en barco, único medio para acceder a la zona del Alto Paraná. Misiones era visualizada en Buenos Aires y la zona central del país como una región selvática poblada por indios, estereotipo que se mantuvo hasta tiempos recientes.

en términos culturales, étnicos y raciales que conformara la identidad nacional. (Quijada et al. 2000)

En 1897 llega a la provincia el primer grupo de familias polacas atraídas por las promesas de la colonización oficial. El flujo inmigratorio continúa luego con la llegada de ucranianos y suecos que se asientan en colonias de la zona sur de Misiones.

A fines de 1919 inician sus actividades las compañías colonizadoras privadas, quienes acceden a las tierras del Alto Paraná posibilitando el ingreso a extensos fundos que estaban en manos privadas y dando comienzo a la apertura de un territorio selvático cuya inaccesibilidad había impedido hasta entonces todo intento de ocupación permanente.

La colonización privada tuvo características particulares, ya que las compañías buscaban y seleccionaban a los inmigrantes según su origen a través de publicidad dirigida especialmente a ellos en sus respectivos países. Así por ejemplo, los administradores alemanes Adolfo Schwelm y Carlos Culmey al frente de grandes compañías colonizadoras iniciaron vastos emprendimientos destinados a alemanes, alemanes-brasileños y nórdicos, fundando las colonias de las actuales ciudades de Eldorado, Puerto Rico y Montecarlo (Cebolla Badie y Gallero 2012).

Otras localidades del Alto Paraná como Oro Verde, Línea Cuchilla y Santo Pipó fueron creadas por suizos y destinadas a la emigración de ese origen.

En entrevistas realizadas a colonos ancianos de origen suizo y alemán²³, en relación a sus recuerdos de los primeros contactos con los indígenas, éstos relataron que cuando se efectuaba la venta de tierra, las compañías colonizadoras garantizaban que serían entregadas “libres de indios”.

Existía la necesidad de presentar la situación de Misiones como una tierra de naturaleza exuberante, suelos fértiles y futuro prometedor en que la población indígena había desaparecido o se había retirado pacíficamente a zonas inaccesibles.

Esta es probablemente la razón por la cual en 1907 el entonces gobernador del Territorio Nacional de Misiones, Manuel Bermúdez, afirma en respuesta a la demanda de información del Ministerio del Interior de la Nación:

²³ Entrevistas realizadas en el marco del proyecto “Memorias del contacto” que la autora lleva adelante con la Dra. Cecilia Gallero, Secretaría de Investigación y Posgrado, FHyCS-Universidad Nacional de Misiones.

“En este territorio no hay tribus indígenas, señor ministro.”²⁴

Si tenemos en cuenta que Misiones se encontraba en pleno proceso de atracción y asentamiento de inmigrantes europeos, podemos suponer que esta negación se realizó en obvia alusión al temor que podría originar la presencia de “indios” en la región.

LOS FRENTE DE EXPANSIÓN

Para comprender cómo se fue produciendo progresivamente el contacto obligado y cada vez más permanente de los *mbya* con la sociedad blanca en general en Misiones, resulta de gran utilidad la descripción que hace el investigador Darcy Ribeiro (1977) al caracterizar la expansión nacional sobre poblaciones indígenas conforme a las modalidades de producción que se intentaba implantar, describiendo fases de expansión extractiva, pastoril y agrícola, cada una movida por intereses diversos en la exploración del ambiente y que impone compulsiones diferentes a los grupos indígenas con que confronta.

Los frentes pastoril y agrícola basados en la apropiación del territorio y en la modificación del medio ambiente, son los que mayores cambios producen ya que los indígenas no pueden continuar con sus patrones de subsistencia tradicionales y en un lapso de tiempo relativamente corto se ven invadidos por la población blanca, debiendo adaptarse a un modo de vida completamente distinto para poder sobrevivir. Se produce la ocupación efectiva del territorio con la creación de pueblos y colonias, y la presencia de instituciones nacionales como escuelas, comisarías de policía, juzgados, entre otras.

En Misiones, en lo que se refiere al frente agrícola (Gorosito Kramer 1983), está fuertemente relacionado con la llegada de inmigrantes europeos en la última década del siglo XIX que como ya he mencionado, se asentaron en una primera oleada en la zona sur de la provincia. Más tarde, con el gran incentivo por parte del gobierno nacional al cultivo de la yerba mate, producto que en la época era considerado el “oro verde” por las ganancias que dejaba, comenzaron a crearse nuevas colonias en las que se procedía a la tala rasa de la selva para el cultivo intensivo de la yerba.

²⁴ Territorio Nacional de Misiones, 1907 *Informe del gobernador del territorio, señor Manuel A. Bermúdez, contestando el cuestionario del Ministerio del Interior sobre reorganización de los territorios nacionales*. Corrientes, Imprenta y Encuadernación de Teodoro Heinecke.

En cuanto al frente forestal, en su primera etapa tuvo un carácter exclusivamente extractivo, la figura del “descubriertero” era crucial en aquella época. Un reducido grupo de hombres se internaba en el monte para “descubrir” las zonas con los mejores ejemplares de las especies arbóreas valiosas por su madera. Una vez delimitada un área, se organizaba en el lugar un “campamento” el que habitaban transitoriamente los peones para derribar los árboles y trasladarlos luego hasta la costa de los ríos desde donde los llevaban en enormes “jangadas”, masa flotante de troncos unidos entre sí, hasta los puertos de los incipientes pueblos y ciudades.

A estos sitios de trabajo en la selva se los denomina “obrajes” y su permanencia en el lugar dependía de la cantidad de madera aprovechable. Su población era itinerante y la modificación que producía en el medio ambiente era limitado, ya que se talaba con preferencia las denominadas “maderas de ley” que incluía lapacho (*Tabebuia ipe*), incienso (*Myrocarpus frondosus*), peteribí (*Cordia trichotoma*) y cedro (*Cedrela fissilis*), por cierto, casi todas de gran importancia en la botánica *mbya*.

El frente extractivo es móvil, con una dispersión poblacional muy grande y no está orientado a la apropiación del suelo, sino de recursos naturales específicos. Y por ende, no trae consigo la presencia nacional institucional. (Ribeiro 1977)

Sin embargo, la segunda etapa del frente forestal que continúa desarrollándose hasta la actualidad, ha tenido unos efectos devastadores en general, se tala la selva para plantar especies de pinos canadienses (*Pinus elliottii* y *Pinus taeda*) de rápido crecimiento, cuya madera se destina principalmente a las industrias de pasta celulósica para papel²⁵. Estas reforestaciones han sido promovidas activamente por el gobierno provincial desde 1940 y para acceder a los beneficios era preciso poseer la propiedad de la tierra, con lo cual no solamente se destruyó la selva afectando incluso los suelos debido a la acidificación que producen estas plantaciones en escala, sino que limitó las posibilidades de ocupación por parte de los grupos *mbya* de vastas zonas de la provincia. (Gorosito Kramer 1983)

En los relatos recogidos tanto de colonos como de indígenas respecto a la incorporación de los *mbya* al trabajo en las chacras, éstos coincidieron en que comenzaron a trabajar para el blanco básicamente en la cosecha de los frutos del tung²⁶,

²⁵ En Misiones existen tres grandes fábricas de pasta celulósica cada una con miles de hectáreas de bosque implantado: Papel Misionero S. A., Celulosa Puerto Piray y Alto Paraná S. A. Esta última, de capitales chilenos, posee en la provincia el aserradero más grande de América Latina.

²⁶ Tung (*Vernicia fordii*), árbol originario de China que se planta con fines comerciales, de sus frutos se extrae un aceite utilizado en pinturas y barnices.

este producto tuvo su período de máxima expansión entre 1946 y 1960 (Gorosito Kramer, 1983). Aparentemente, con anterioridad evitaban el trabajo continuo en las explotaciones de los colonos, algo sobre lo cual habría que seguir investigando.

Es interesante mencionar que en 1914 el Gobierno Nacional envía al funcionario José Niklison, inspector del entonces Departamento Nacional del Trabajo, para estudiar las condiciones sociales y laborales en el Alto Paraná. Sus famosos informes, conocidos bajo el nombre de “Informe Niklison”, constituyen el documento más importante para cualquier estudio de las condiciones de trabajo en los yerbales y obrajes misioneros a principios de siglo. (Sagastizábal 1984)

Niklison es minucioso en sus descripciones de la situación de los trabajadores en los yerbales naturales de Misiones pero habla siempre de peones paraguayos o criollos argentinos ²⁷, no menciona a indígenas trabajando en los yerbales, lo cual nuevamente nos remite a los testimonios recogidos acerca de que quienes se creen eran grupos *mbya*, no aceptaban trabajar para los blancos, al menos no de manera constante y prolongada.

LA MOVILIDAD COMO ESTRATEGIA

La información disponible sobre la forma en que se produjeron los contactos entre los *mbya* y la población blanca desde la época colonial hasta mediados del siglo pasado, es casi inexistente.

En Misiones se cuenta con un corpus importante de material (en buena parte aún inédito) escrito por los inmigrantes y sus descendientes ya en el siglo XX. En estos relatos, memorias, historias de pueblos y autobiografías la mención a los indígenas es prácticamente nula, las escasas referencias transmiten una visión idealizada del trato con ellos en los primeros años de la colonización, omitiendo cualquier referencia a conflictos interétnicos y la historiografía local ha hecho un uso acrítico de ellos (Wilde, 2005).

De ese modo, se ha construido la relación entre la población indígena y los inmigrantes como una suerte de “acuerdo intercultural”, en el que los *mbya* cedieron pasivamente al avance de la sociedad dominante (Jaquet 2001). Estas ideas se vinculan con la doctrina del *melting pot* o “crisol de razas” armónico y solidario, asumida en el

²⁷ Criollos se refiere a mestizos de indígena y español.

sentido común como descripción de la identidad étnica argentina que se refiere básicamente a los europeos. (Quijada et al. 2000)

Debo mencionar que en las entrevistas realizadas a ancianos inmigrantes, cuando eran interrogados sobre los *mbya*, derivaban continuamente la conversación hacia otros temas que les parecían de mayor interés como la creación de las colonias, la producción agrícola en aquellos tiempos, la participación del estado, entre otros. Desde su óptica, los indígenas eran símbolo de atraso, estaban asociados a la selva, justamente a aquello que debieron vencer y hacer desaparecer para lograr la llegada del “progreso”. (Cebolla Badie y Gallero 2012)

La siguiente explicación brindada por una anciana de origen alemán, miembro de una de las primeras familias en asentarse en la incipiente colonia de Montecarlo²⁸ en 1919, nos ilustra acerca de la concepción que se tenía en la época sobre los indígenas.

Cuando mis padres vinieron era todo selva, sólo había indios, había tigres²⁹...

No había nada... Erna de Volz, 88 años, Montecarlo³⁰.

En la historiografía regional en general existe escasa información sobre los primeros contactos entre indígenas y colonos en Misiones³¹. No se cuenta con datos acerca de la ubicación de las comunidades *mbya* en aquellos tiempos ni tampoco sobre lo que sucedía cuando las compañías colonizadoras realizaban la demarcación para entregarlas a los inmigrantes de origen europeo que las habían comprado. Según información dispersa hallada en archivos privados y de lo que se desprende de los testimonios de “pioneros”, había asentamientos en las tierras de las que debían tomar posesión y se procedió a la expulsión de los indígenas, sin embargo, no hemos hallado hasta el momento evidencias concretas sobre estas acciones. (Cebolla Badie y Gallero 2012)

²⁸ Montecarlo, ubicada en la costa del río Paraná a 180 kms. de Posadas, fue fundada en 1920 por Carlos Culmey, administrador de la Compañía Colonizadora de Tierras y Bosques Alto Paraná como una colonia destinada a alemanes de religión protestante. Actualmente el pueblo cuenta con 36.000 habitantes.

²⁹ En Misiones es común que se denomine tigre al jaguar americano (*Leo onca*).

³⁰ Entrevista realizada en febrero de 2007.

³¹ La primera investigación sobre la relación blanco-indio en la provincia fue realizada por Ana María Gorosito Kramer, en su tesis de maestría *Encuentros y Desencuentros* (Universidad de Brasilia, 1983), que aún permanece inédita. Es una temática que ha despertado escaso interés entre los investigadores, por mencionar un ejemplo: en las seis *Jornadas sobre Poblamiento, Colonización e Inmigración en Misiones*-organizadas por el Instituto Superior Antonio Ruiz de Montoya de Posadas entre los años 1999 y 2009, destinadas a profesores de geografía e historia principalmente, el tema ha sido tratado en una sola ocasión y de manera superficial (Ortiz, R. “Encuentro Colono –Mbyá en Montecarlo”, 2005). Sin embargo, sí es posible conocer la mirada de inmigrantes o criollos sobre los indígenas, la mayoría a través de breves menciones cargadas de prejuicios o paternalismos, en diversas fuentes (Kopp, 1949; Heuser, 1980; Wachnitz, 1984; Naujorks, 1995; Salvador, 2004; Bischoff, 2004).

En cuanto a los *mbya*, por información que he obtenido conversando con los ancianos de distintos asentamientos, la estrategia utilizada para evitar el conflicto con los blancos que iban llegando y asentándose en la región fue la evasión, abandonaban sus aldeas y buscaban zonas de selva a las que aún no hubiera llegado el frente inmigratorio

Según testimonios brindados por ancianos indígenas, los primeros en tomar contacto con ellos fueron los denominados “descubrieros”, como he descripto más arriba, peones de los obrajes que se aventuraban en la selva buscando manchones de yerbales silvestres para su explotación o ejemplares de las especies de árboles preferidas por su madera.

Con ellos intercambiaban pieles de animales salvajes y mieles nativas por machetes, sal, jabón y ropas, entre otros productos.

La matriarca de la aldea Jejy relata que vio por primera vez a los no indígenas en el antiguo Puerto Yakaré, en la actualidad Puerto Rosario sobre el río Uruguay, en la frontera con Brasil, alrededor de 1940. Antes de esto, su grupo había evitado el encuentro abandonando los asentamientos e internándose en la selva. Así recuerda ella aquellos tiempos:

A través de una selva inmensa, infinita, miraba yo. Los pueblos, las colonias, no existían, no estaban ni cerca de existir.

Yo tenía doce o trece años cuando “los parecidos a nosotros” comenzaron a entrar en el monte, no teníamos contacto con ellos, les teníamos miedo. Cuando ellos se acercaban haciendo “campamentos”, nosotros nos cambiábamos de lugar, nos íbamos más lejos. Cuando venían entrábamos más en la selva, más en la selva. Ellos hacían sus casitas y se trasladaban, se trasladaban (obrajes), después ya llegaron muchos y se acercaron a nosotros³². *Para’i*, 85 años aproximadamente, Jejy.

Sus relatos del pasado suelen estar acompañados de la frase: *yma roiko porã ve*, “antes vivíamos muy bien”, que repite varias veces mientras enumera las especies que cultivaban y los animales que eran pieza de caza favorita, remarcando así la abundancia de alimentos disponible en lo que se visualiza como los “buenos tiempos”, antes de que el contacto con los blancos se volviera permanente.

³² Traducción del *mbya*, gentileza Prof. Petrona González.

Los de antes no eran como ahora, no se vivía como ahora, no había jabón ni sal y vivíamos muy bien. Antes éramos muchos alrededor del *opy*³³, las casas eran más grandes, estaban una al lado de las otras, cerca del *opy*. Hacíamos una empalizada alrededor de la aldea entera para que no entre nadie. Se prohibía la entrada: ni animales ni *jurua* (blancos). Si alguien venía de visita y quería conversar se le atendía fuera y se quedaba ahí. *Para'i* y su hijo *Karai Tenonde*, Jeju.³⁴

Su referencia a las aldeas rodeadas por una empalizada³⁵, el *yvyra pemby* del que también habla Cadogan (1992a) y que los indígenas suelen denominar *kora*, “corral”, construidas como protección contra los animales salvajes y los enemigos alude al sentido de independencia y de control sobre su territorio que luego perderían completamente.

Ante mis preguntas acerca de si en esos tiempos los blancos los buscaban para trabajar, la respuesta de los más viejos fue que aunque recibían ofertas de parte de peones y obrajeros no aceptaban por el temor que les inspiraban.

Más tarde, fue frecuente que los varones jóvenes “salieran” de la selva para realizar trabajos en yerbales y chacras como fuente de experiencia, para conocer a los blancos y obtener algunos de sus preciados objetos³⁶. De esta forma se producía su iniciación en el mundo de los no indígenas, el aprendizaje de sus costumbres y del idioma español.

Cuando era muchacho conocí (a los blancos), salimos algunos, fuimos a trabajar afuera y ganamos un poco, trajimos algunas cositas: yerba, tabaco... y entregamos a la abuela, así siempre. Conocí primero en Paraguay, trabajé en chacras y después vine para este lado (del río Paraná, a Argentina). *Mbya* es así, siempre cambia, hasta Brasil tenemos que ir. Nosotros

³³ Casa de plegarias.

³⁴ Traducción ibídem.

³⁵ Estas aldeas rodeadas por una cerca pueden verse en los dibujos que realizó Hans Staden (1557) de los asentamientos tupinambá en el litoral atlántico brasileño. (Melià, 1988: 116). En mi caso, aún tuve oportunidad de observar en 1993 la empalizada que rodeaba al gran *opy* de Jeju con el portón de ingreso que permanecía cerrado.

³⁶ Además de machetes y ropas, los objetos más deseados parecen haber sido las radios a pilas. Varios indígenas, recordando su niñez, me comentaron acerca de la primera vez que escucharon una radio, generalmente traída por sus parientes varones que volvían de una temporada de trabajo con los blancos. También colonos inmigrantes entrevistados señalaron como hecho curioso que los indígenas que trabajaron temporariamente en sus chacras, en los años 50' o 60', poseían, en medio de una absoluta pobreza, mejores aparatos de radios portátiles que ellos mismos, lo cual reafirmaba sus ideas acerca de la falta de practicidad y lógica económica de los *mbya*, que despilfarraban el dinero en objetos de ese tipo. Juan Bautista Ambrosetti relata en uno de sus viajes exploratorios a la región a fines del siglo XIX que estando en Campo Limpio, localidad paraguaya en la frontera con Misiones, observó a una familia de “indios caingúas” que se encontraban realizando tareas de desmalezamiento en un yerbal por el solo interés de un acordeón (2008:212). Hecho que llamó su atención debido a que los indígenas que él denominaba “caingúas” no aceptaban trabajar de manera continua en los yerbales.

antes no teníamos documento, íbamos igual. Ahora cambiaron las leyes, los blancos siempre cambian las leyes, ponen más ley, entonces nosotros ya no podemos ir a ningún lado si no tenemos documento. *Karai Tataendy*, 70 años aproximadamente, Takuapi.

Aunque el anciano *Karai Tataendy*, jefe de la familia extensa dominante en Takuapi, no sabe con certeza su edad, es posible deducir que sus primeras “salidas” de trabajo las realizó en la década de 1950 en la zona de Capitán Meza, departamento de Itapúa en Paraguay donde se encontraba su comunidad. Más tarde, el grupo decidió cruzar el río Paraná hacia Argentina y afincarse en Misiones porque, según las explicaciones por él brindadas, “los gringos eran más tranquilos que los paraguayos”, en referencia a hechos de violencia de los que habían sido víctimas en Paraguay a manos de mestizos.

Se cree que durante la época colonial y a lo largo del siglo XIX hubo grupos guaraníes, entre ellos los *mbya*, que lograron permanecer alejados y libres de los sistemas colonial primero y de los incipientes estados nacionales después (Melià, 1987). Las grandes extensiones de selva de su territorio les permitieron mantenerse lo suficientemente aislados para continuar desarrollando su modo de vida tradicional.

En Misiones puede afirmarse que hasta los años 60' del siglo pasado los *mbya* mantuvieron el control autónomo de sus aldeas (Gorosito Kramer, 2006). Su retiro voluntario hacia zonas de la provincia donde aún no hubieran llegado los frentes de ocupación regional ni las carreteras, fue hasta entonces exitoso.

La idea de obtener los títulos de propiedad de las tierras donde estaban emplazadas las comunidades, unida a la sedentarización que esto conllevaría, era rechazada por los indígenas.

En conversaciones mantenidas con el líder *mbya* de mayor importancia en Misiones, el anciano Dionisio Duarte, como es conocido por su nombre blanco, éste me comentaba que a comienzos de la década de 1970³⁷ el gobierno provincial a nombre del presidente de la nación, le había ofrecido la entrega de tierras para algunas comunidades, situación atípica porque en aquella época los indígenas no tenían ningún reconocimiento por parte de las instituciones en la provincia. Entonces se organizó un *aty guachu*, una gran reunión, para discutir la propuesta con los líderes de otras aldeas

³⁷ Duarte recordaba que en aquella época el presidente de la Nación era el General Lanusse y que por su intermedio, se ofreció tierras a los indígenas. (Alejandro Lanusse, militar que ocupó *de facto* la presidencia de Argentina en el periodo 1971-1973).

pero el resultado fue negativo, era impensable que se pudiera tener la propiedad de la tierra y más aún, que tuvieran que permanecer indefinidamente en un mismo lugar. El anciano me explicó: “entonces éramos tontos, no entendíamos las leyes de los blancos y no creíamos que pronto nos quedaríamos sin tierras”.³⁸

Más tarde, el avance de las colonias agrícolas y la deforestación para el cultivo de la yerba mate, té y tabaco a gran escala pero sobre todo, para la creación de enormes extensiones de bosque implantado con especies forestales exóticas³⁹, significó la expulsión de los *mbya* de sus enclaves.

Frases como “nos tuvimos que ir porque quedamos rodeados por las plantaciones de los blancos” o “los *jurua* nos alcanzaron, las topadoras se escuchaban desde las casas”, eran habituales en los relatos acerca de los motivos por los que habían abandonado asentamientos anteriores, ubicados en zonas selváticas.

Debido a esta drástica fragmentación de su territorio, las grandes aldeas se disolvieron en grupos de familias extensas que se asentaron en remanentes de selva y a la vera de las carreteras. Y la precariedad creciente de las viviendas se debería a los traslados continuos a los que se han visto forzados en las últimas décadas.

La movilidad *mbya* funcionó como una estrategia antiasimilacionista, que permitía poner freno a los mecanismos de control de la sociedad envolvente (Garlet 1997).

Esta intensificación del movimiento, que sin duda se dio a partir del avance de la sociedad blanca sobre sus territorios, fue aparentemente una estrategia utilizada para salvaguardar sus pautas culturales.

Los traslados que incluyen el cruce de fronteras nacionales, no implican la salida definitiva de un determinado lugar, sino que existe una ida y vuelta que involucra visitas por tiempo indefinido a parientes de otras aldeas o estadías en otras regiones o países.

El sentido de territorialidad, como afirma Levi Pereira en su investigación con los *kaiowá* en Brasil, debe ser pensada aquí como una construcción de espacios de relación social y por eso es preciso analizarla en conjunto como un sistema de actitudes y prácticas. (2004:167)

Habría así una circularidad de los grupos por el que consideran su territorio tradicional en busca de mejores condiciones ecológicas y sociales. (Garlet, 1997: 16). Lo

³⁸ Comunicación personal. Aldea Tamandua, 1995.

³⁹ Misiones tiene la mayor concentración de pinos cultivados del país con 200.000 hectáreas de bosques implantados. (Programa Nacional Mapa Educativo, Ministerio de Educación de la Nación. O line: <http://www.mapaeducativo.edu.ar/Atlas/Produccion-forestal.>) [Consulta 11.02.2012]

cual puede observarse en las trayectorias de vida de tres hombres adultos que recogí en el marco de una investigación sobre usos del espacio y en las que puede seguirse el recorrido de estas personas que habitaron desde su nacimiento en distintas aldeas ubicadas en Paraguay, Argentina y Brasil. Y cuya sedentarización desde 1982, 1981 y 1997 respectivamente en Misiones, se debió a la relativa seguridad legal que garantizaba su permanencia en las comunidades que habitan hasta la actualidad. (Cebolla Badie 2012)

La sedentarización en estas aldeas ha sido el resultado de una situación forzada por la necesidad de mantener unidos los grupos patrilineales y la escasez de nuevas tierras con recursos naturales adonde trasladarse. Sin embargo, el movimiento de gente que llega de visita y los viajes a asentamientos habitados por familiares en Paraguay y Brasil continúan aunque por periodos relativamente cortos desde la concepción *mbya*, es decir, por algunos meses.

En la actualidad, aunque las comunidades suelen encontrarse en terrenos que antes conformaban un *tekoa*⁴⁰, éstos están completamente mutilados, ya sea porque se han convertido en propiedad privada o están atravesados por rutas provinciales e incluso, porque hay pueblos enteros asentados en lo que constituía su superficie original.

Es interesante observar que como también señala María Inês Ladeira (2007) los *mbya* no suelen mencionar los lugares donde están enterrados sus muertos como sitios de importancia o marcadores espacio-temporales, en contraste con la visión occidental, sino los lugares donde nacieron. Es más importante donde se inicia la vida que donde finaliza⁴¹.

Hoy en día, para los ancianos se torna muy difícil situar los *tekoa* en los cuales nacieron, ya que el paisaje se ha transformado completamente. En más de una ocasión intenté localizar el antiguo sitio de las aldeas que me describían guiándome generalmente por cursos de agua, ya que el resto de los referentes geográficos como zonas pantanosas, poblaciones de ciertas comunidades vegetales o manantiales habían desaparecido a causa del avance del frente agrícola y forestal.

⁴⁰ Extenso territorio que incluía áreas de cultivos, de caza y pesca en el que podía haber varias aldeas unidas entre sí por lazos de parentesco, unidad territorial que describiré con mayor detalle en el próximo capítulo.

⁴¹ Esta concepción es coherente con el temor reverencial a los *mbogua* o segunda alma de los muertos y con las prácticas de abandono de las casas y, en otras épocas, incluso de comunidades enteras cuando fallecía una persona.

Por el contrario, lugares que desde mi perspectiva parecían cubiertos por selva primaria e intocada, eran fácilmente reconocidos por mis informantes como sitios donde en el pasado hubo rozas o una aldea.

Lo mismo suele suceder en sitios ocupados en la actualidad por explotaciones agrícolas. En una ocasión, el anciano *Karai Tenonde* me describió lo que había existido en lo que hoy es un gran “potrero”, un lugar abierto de donde se extraen todos los árboles y se siembra pastura para alimentar al ganado, en Colonia La Flor, a algunos kilómetros de Jeju. Parado detrás de la cerca con alambres, *Karai* parecía mirar con nostalgia el lugar donde ahora pastaban las vacas, mientras me explicaba que allí había en el pasado un manchón extenso de árboles de *yva poru* (*Myrciaria jaboticaba*) adonde concurrían las familias para recoger sus frutas y comerlos en el lugar en medio de gran algarabía, ya que el *yva poru* es una de las especies frutales favoritas de los *mbya*, sus frutos morados y redondos tienen la particularidad de crecer directamente sobre el tronco del árbol produciendo un bello efecto visual cuando hay varios ejemplares juntos en periodo de fructificación.

A lo largo de mis investigaciones, en varias oportunidades la gente me señaló lugares específicos donde antes existieron aldeas, sin embargo, nadie mencionó los cementerios aunque actualmente comienzan a ser incluidos en los discursos de los líderes indígenas por la reivindicación de tierras respondiendo a la lógica de la sociedad envolvente, nombrándolos como “lugares sagrados” que deben ser preservados.

En el pasado, cuando abandonaban los asentamientos, la selva volvía a crecer en el lugar y ya no podía saberse con exactitud dónde estaban las sepulturas, aunque conocían la ubicación del cementerio. Más tarde, cuando las colonias avanzaron y hubo un cambio drástico del paisaje, se perdieron las referencias.

Según los comentarios de los indígenas, existía la idea de que los cuerpos se fundían con la selva y estaban, a la vez, protegidos por ésta. Así, las colonias y sus plantaciones comerciales, con la consecuente deforestación, invadieron y profanaron estos verdaderos lechos selváticos.

SITUACIÓN ACTUAL

Lo que puede denominarse acertadamente “la invisibilidad *mbya*” (Garlet 1997) una estrategia que la etnia mantuvo durante siglos evitando ser atraídos a las misiones

religiosas, retirándose a zonas de selva inaccesibles, rechazando el trabajo para el blanco y negándose a mantener un contacto sostenido con ellos, lo que les valió la fama de ser los más conservadores y “puros” entre las etnias guaraníes, comenzó a cambiar desde hace unas dos décadas.

Durante todo el siglo XX los *mbya* interactuaron de manera discreta con segmentos regionales de la sociedad nacional y según la tesis de Cardoso de Oliveira fue justamente esta convivencia secular la que contribuyó para salvaguardar a los distintos grupos guaraníes y kaingang de la destrucción masiva aunque no los haya librado de los males procedentes de la colonización interna de los estados nacionales. (1978: 97)

Los grupos guaraníes en los tres países no sólo se encuentran en permanente relación con la sociedad englobante, sino que también están atentos a los procesos de cambio que ocurren en ella y que los afectan directamente, actuando en relación a esto. (Assis y Garlet, 2004: 40)

Si bien los *mbya* eran conocidos por su hermetismo a la hora de realizar investigaciones etnográficas entre ellos y su renuencia a mantener un trato fluido con la sociedad envolvente, aproximadamente a comienzos de los 90' empezó a haber un cambio que continúa en la actualidad, una mayor apertura y el reclamo por las tierras y por mejores servicios de salud y educación⁴², aparecen como una nueva estrategia de supervivencia de la etnia.

Al mismo tiempo, la ambivalencia que produce el deseo de continuar con la vida tradicional y la necesidad de adquirir bienes y servicios de los que ya no pueden prescindir, se trasluce como un malestar siempre presente en los discursos sobre los profundos cambios que se han sucedido en las últimas décadas.

Existe un cuestionamiento permanente sobre cuál es la mejor actitud a tomar ante la sociedad envolvente. Esto provoca disputas entre los miembros de los *tekoa* que suelen estar divididos en sus opiniones y en general, los adultos expresan su desacuerdo

⁴² Hasta hace poco menos de dos décadas la presencia *mbya* en los hospitales públicos era prácticamente nula, hoy en día se ha tornado tan visible que médicos y personal sanitario en general, claman por traductores para poder realizar su trabajo de manera más eficiente. Las barreras culturales e idiomáticas siguen siendo un grave obstáculo para obtener una buena atención.

En lo que respecta a la educación formal, tan resistida por los *mbya* en otros tiempos, actualmente existen veintidós escuelas primarias bilingües-interculturales y veinte aulas satélites en otras tantas comunidades pero a pesar del título que ostentan estos establecimientos, aún no cuentan con maestros que puedan dar las clases en idioma *mbya*. En cada una de las escuelas hay auxiliares docentes aborígenes que offician de traductores. Las modalidades del Programa Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (EIB), dependiente del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación comenzaron a implementarse en Misiones en 2004.

con el actual modo de vida de los jóvenes, el abandono de las prácticas tradicionales y su permisividad con los hábitos adquiridos de los blancos.

Como expresa Ana María Gorosito Kramer, hay un continuo replanteo acerca de la viabilidad del modelo nativo de vida, en las actuales condiciones de existencia.

Ante todo, el discurso del aborigen sobre su identidad y el conflicto latente que encierra la situación de convivencia cotidiana con la población blanca, no se organiza en un plano de distinción donde el elemento de contraste es el ocupante; en realidad, su núcleo más importante es el de una reflexión sobre si mismo - ser o no ser *Mbya*- sobre el trasfondo de la sociedad blanca como un todo. (1983: 123).

Actualmente, en la provincia de Misiones habitan alrededor de 5.520 *mbya* cabe aclarar que también hay población *chiripa* o *ava katu ete*, como se autodenominan, otra etnia de la familia lingüística guaraní que convive con los *mbya* en sus aldeas siendo frecuentes los matrimonios mixtos. Se registraron 1.000 personas que se reconocen como *chiripa*, este porcentaje minoritario pero importante quedó siempre oculto en los censos por la aplicación universal de *mbya* a todo el conjunto (Gorosito Kramer 2010), siendo la primera vez que se vuelve visible en el relevamiento realizado en el marco del proyecto trinacional Guaraní Retã en 2008 (VV. AA. 2009).

Sin embargo, la expresión demográfica *mbya* es mayor en Paraguay y el sur de Brasil, tal como se indica en la siguiente tabla:

Argentina	Brasil	Paraguay	Total
5.520	7.000	15.349	27.869

Fuente: Proyecto Guaraní Retã (VV. AA. 2009)

La población indígena está distribuida en Misiones en noventa y cuatro comunidades⁴³, siguiendo con el patrón tradicional de asentamiento, todas se ubican en zonas rurales y la mayoría cuenta aún con selva aunque en distinto grado de conservación.

Varios de estos asentamientos son simplemente grupos familiares que responden a liderazgos de alguna aldea cercana pero que por constreñimientos de los organismos indigenistas oficiales deben contar con un “cacique” o líder político que los represente,

⁴³ Relevamiento realizado en el marco del proyecto Guaraní Retã (VV. AA. 2009).

deben estar censados y tener personería jurídica para ser incluidos en los proyectos y ayudas del gobierno.

Según información relevada por la Delegación Misiones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en 2009⁴⁴, del total de aldeas, sólo treinta y nueve poseen el título de propiedad de las tierras que habitan, seis tienen permisos de ocupación y en el resto de los casos están asentadas en parcelas fiscales o privadas, o se encuentran en terrenos que pertenecen a iglesias de distinto culto⁴⁵.

LAS FRONTERAS NACIONALES Y EL TERRITORIO *MBYA*

Los *mbya* han seguido moviéndose a través de las fronteras estatales como lo han hecho desde tiempos inmemoriales pero actualmente comienzan a tener nuevos problemas porque si hasta ahora han cruzado los grandes ríos Paraná y Uruguay, que marcan los límites de Argentina con Paraguay y Brasil respectivamente, en calidad de ilegales, casi como lo hacen los traficantes y los prófugos, porque no había grandes controles institucionales en las zonas selváticas y marginales por donde atravesaban las fronteras, ahora se les exige que tengan el documento nacional de identidad, que hagan trámites en las oficinas de migraciones de los puestos de control fronterizo y que tengan los papeles de entrada y salida del país, entre otros requisitos.

Otro problema grave al cual se enfrentan los *mbya* como pueblo es que al ser Misiones la provincia donde quedan los últimos remanentes conservados de selva paranaense y debido a la deforestación masiva que ocurrió en el este de Paraguay en la última década para dedicar las tierras al cultivo de soja o a campos para ganado, los *mbya* han comenzado a pasar en gran número la frontera para asentarse del lado argentino⁴⁶, no solamente debido a esta situación medio ambiental sino también porque,

⁴⁴ “Síntesis de datos de la comunidades *mbya*-guaraní”, Delegación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Posadas, 2009. Documento inédito.

⁴⁵ A nivel nacional ha dado comienzo el relevamiento de las propiedades comunitarias indígenas y la definición de los planes de ordenamiento territorial fijados por la sanción de la Ley 26.160/2006 (de Emergencia de la Propiedad Comunitaria) y la Ley 26.331/2007 (de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos). En Misiones las tareas de demarcación de tierras se encuentran a cargo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

⁴⁶ Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, en el año 2004 había 4.083 indígenas en Misiones. Cuatro años más tarde, en el marco del proyecto Guaraní Retã se registraron 6.584 personas. (VV. AA., 2009)

según dicen, pueden acceder a mejores servicios de salud y a la asistencia alimentaria implementada desde el Ministerio de Desarrollo Social de la provincia.

Entonces comienza a haber problemas de sobre población en algunas comunidades; Fortín Mbororé, en cercanías de la ciudad de Iguazú, en la triple frontera, es un claro ejemplo del flujo continuo de familias *mbya* provenientes de Paraguay.

Y en Posadas, capital de la provincia, se observa por primera vez a indígenas viviendo transitoriamente en los boulevares verdes de la ciudad, instalados con sus familias a cielo abierto y mendigando por las calles.

Otra problemática está dada justamente por el reconocimiento de las tierras, ya que en la legislación de los distintos países⁴⁷ se reconoce como tierras indígenas solamente aquellas ocupadas en carácter permanente, lo cual se torna incongruente con la movilidad de la etnia. Debido a esto, existen continuas quejas de la sociedad envolvente en referencia a las tierras consideradas productivas que son abandonadas por los indígenas cuando existirían productores agropecuarios dispuestos a explotarlas.

En Misiones se ha dado el caso de tierras demarcadas y donadas por el estado provincial a una comunidad que al no ser un sitio que reuniera las condiciones de habitabilidad según la cultura *mbya*, nunca fueron ocupadas por los indígenas y están en la actualidad invadidas por colonos que mantienen plantaciones comerciales de tabaco en el lugar y de esta forma reivindican su derecho a estar allí.

Como hemos visto brevemente, a pesar de las drásticas modificaciones que han sufrido las regiones que constituían los territorios de la etnia y que actualmente forman parte de tres estados nacionales, los patrones de movilidad y de uso del espacio continúan vigentes.

Las redes de parentesco y las lealtades a los líderes religiosos siguen guiando los movimientos de las familias traspasando las fronteras, aunque en la última década los obstáculos a la tradicional movilidad *mbya* han aumentado. No solamente por la escasez de tierras donde asentarse, y que además reúnan las condiciones mínimas de habitabilidad, lo cual se reduce a veces a una pequeña extensión de selva ya devastada

⁴⁷ El marco legal vigente en Argentina reconoce a los pueblos indígenas derechos constitucionales específicos basados en su preexistencia a la formación del Estado; desde 2001 rige para todo el territorio nacional el convenio 169 de OIT. Estos dos instrumentos implican, si bien no explícitamente, que los pueblos indígenas pueden ejercer sus formas culturales de organización política y administración de conflictos internos. Dos órganos especializados de la política indigenista tienen jurisdicción en las aldeas indígenas en Misiones: el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes. (Carrasco y Cebolla Badie 2012)

por la extracción maderera, sino por los cambios en relación a las políticas e instituciones de las sociedades nacionales. Como por ejemplo, la institución escolar que prácticamente obliga a las familias a quedar sujetas en una comunidad trastocando también el ciclo anual *mbya*.

Se ha vuelto frecuente en el discurso *mbya* la queja por las barreras que les imponen las autoridades de los controles fronterizos y las fuerzas de seguridad de los distintos países que los detienen en rutas y pueblos para solicitarles el documento nacional de identidad.

Como respuesta, comienzan a avizorarse propuestas de reconocimiento de una ciudadanía supranacional para las etnias afectadas, lo que supondría un gran esfuerzo en materia jurídica para los estados involucrados.

Capítulo II

LA ETNIA *MBYA*

Me propongo aquí realizar una breve reseña descriptiva que permita conocer quiénes son los *mbya*, su organización económica, política y social como continuación del capítulo anterior donde he intentado situar históricamente a la etnia.

LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL

Según las fuentes históricas, para la época de la conquista las distintas etnias guaraníes estaban organizadas en familias extensas patrilineales que constituían un *te'ý*, el cual podía estar conformado por alrededor de doscientas personas entre parientes consanguíneos y afines (Wilde 2009) habitando en las grandes casas comunales equivalentes a las malocas amazónicas, bajo el liderazgo de un jefe que recibía el nombre de *tuvicha* o *te'ý ru*, “padre de la comunidad” (Susnik 1983)⁴⁸.

El *te'ý* o caserío era una unidad económica y social que abarcaba las rozas y la selva circundante

A un nivel mayor se encontraba el *tekoa*, un amplio territorio que podía contar con decenas de miles de hectáreas y que comprendía las zonas de cultivo, cacería y pesca de varios *te'ý* unidos por redes de parentesco y alianzas. En el centro del *tekoa* se ubicaba el *táva*, el poblado mayor con sus grandes viviendas comunales y en un radio de cincuenta kilómetros o más se encontraban dispersos los *te'ý*. (Chase Sardi 1989)

Y finalmente, existía una unidad regional conformada por distintos *tekoa*, que se denominaba *guára* y que los jesuitas consideraron como provincia o región.

Miguel Chase Sardi afirma que hasta la segunda mitad del siglo XIX aún podían distinguirse algunos *guára* en Paraguay, lo cual ha quedado asentado en los relatos de viajeros y naturalistas que debieron solicitar “permiso” para atravesarlos.

(...) el naturalista Benjamín Balansá tuvo que rogar al jefe de los Mbyá-Guaraní, Arapotyju, para penetrar, durante sus exploraciones botánicas, en el corazón de su *guára*, atravesando

⁴⁸ Este tipo de organización fue corroborado por el patriarca de la aldea de El Pocito, Bonifacio Ferreira, de aproximadamente ochenta años, quien en una entrevista realizada para el proyecto “Memorias del contacto” en 2012, relató que en su juventud no se denominaba *tekoa* a las aldeas o al poblado de una familia extensa, simplemente se decía *tapy'i*, que significa “casa” y el nombre del jefe del patrilineaje.

las vírgenes selvas donde actualmente están los departamentos de Caaguazú, Caazapá y Alto Paraná⁴⁹. (1989: 33)

Este dato nos brinda una idea del tamaño de estos *guára* que estaban separados unos de otros por accidentes geográficos.

Los *guára* solían estar liderados por un prestigioso jefe religioso al que respondían todos los *tekoa* de la zona, pero más que detentar un gran poder poseía autoridad, sus decisiones debían ser apoyadas por los *aty guachu*, grandes reuniones a las que asistían los ancianos y ancianas y los jefes de los linajes, su opinión debía reflejar el consenso general (Súsnik 1983, Chase Sardi 1989).

Además de la función religiosa, era fundamental su participación en el ámbito judicial. Sus ayudantes eran los *yvyrai'ja*, que se traduce como “los que portan la vara insignia”, hombres adultos que intervienen en las ceremonias y rituales. En tiempos pasados también existía la figura del jefe guerrero, activo solamente en caso de conflictos y guerras con otras etnias (Chase Sardi 1989).

Más tarde, este sistema de organización política se transformaría ante la desaparición de las grandes unidades territoriales por el avance de la colonización blanca.

Cadogan aún describe las grandes casas comunales en las aldeas *mbya* del Paraguay en los años 30' del siglo pasado. Nombra una construcción en la zona de Ñandurocái⁵⁰ que tenía “58 pasos de largo y 12 de ancho” y estaba rodeada de otras cinco casas de menor tamaño, todo el conjunto contaba con una empalizada que la protegía. Estas construcciones de gran tamaño eran normalmente el *opy* o casa de rezos que según este autor podían albergar a toda la gente de la aldea para danzar en su interior y realizar las ceremonias. (1969: 111)

En los *mbya* la idea de territorio está vinculada en la actualidad al concepto de *tekoa*, que usualmente se traduce como aldea, debido a la drástica reducción del área de selva y cultivos de la mayoría de los asentamientos, pero que sigue poseyendo connotaciones complejas.

Bartoméu Melià (1991) define al *tekoa* como el lugar donde se dan las condiciones para desarrollar el modo de ser guaraní.

⁴⁹ Departamentos del Paraguay, división política equivalente a la designación de provincia en Argentina y estado en Brasil.

⁵⁰ Departamento de Caazapá, Paraguay.

La palabra *tekoa* remite a *teko* que puede traducirse como “sistema, “ley”, “costumbre”.

El tekoha, con toda su materialidad terrenal, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos. Es el lugar, dicen los Guaraní, donde vivimos según nuestras costumbres. (Melià 1991: 65)

Datos arqueológicos muestran la ocupación de determinadas tierras como un elemento constitutivo del modo de ser guaraní (Baptista da Silva et al 2009). Serían necesarias ciertas condiciones climáticas, topográficas y de vegetación (Melià 1987).

Según las explicaciones que me brindaron los indígenas, cuando aún había suficientes selvas libres donde asentarse, el lugar elegido debía reunir ciertas características fundamentales: cercanía de un curso de agua, no necesariamente de gran caudal, pero siempre evitando zonas de cascadas. Tenía que existir abundancia de comunidades vegetales específicas como las distintas especies de *takuara* o “cañas” (*Bambusoideae*) que utilizan como materia prima para confeccionar utensilios y cestos, pero que también señalan la aptitud de los suelos para los cultivos, ya que, según explican los *mbya*, donde hay grandes tacuariales el terreno está libre de piedras.

La palmera *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*), que es un elemento fundamental en la economía *mbya* ya que se la utiliza íntegramente con distintos fines que incluyen la construcción y la alimentación.

Además, la presencia en la zona de piaras de pecaríes labiados o *kochi* (*Tayassu pecari*), la pieza de caza por excelencia entre los *mbya*, es un buen signo de que es un lugar adecuado para la construcción de la aldea.

Según Branislava SúsNIK estos *tey'i* estaban constituidos por un grupo macrofamiliar reunidos alrededor de la casa comunal con derecho a las selvas circundantes y a las rozas.

El jefe del “tey”, si bien a veces llevaba el título de *tuvicha*, era básicamente un “tey-ru”, un “padre” de su comunidad, cualquier hombre que podía reunir unos 40 hombres, parientes consanguíneos y afines, fue habilitado para fundar la nueva casa comunal (...) Cuando varios “tey” se asociaban, 5, 6 o más, formábase una conciencia socio-local unitaria, el vínculo “aldeano”, “teko’á”. (1983: 128)

Los “padres” de los asentamientos mantenían relaciones de alianza con sus iguales de los otros *tey'i* que conformaban un *tekoa*. Estos líderes políticos que suelen

designarse como *mburuvicha*, o sea, los “mayores” basaban su autoridad en la capacidad para agregar nuevos miembros al asentamiento por medio del parentesco afin, formándose redes que le permitían aumentar su influencia sobre las otras aldeas (Gorosito Kramer 2006)

LOS LIDERAZGOS

Era fundamental un buen uso de la palabra, la oratoria era una expresión guaraní del poder político (Súsnik 1983). De esta manera, se reunía a la gente y se mantenía el consenso que debía ser continuamente reafirmado.

Esta característica principal de un buen líder se observa aún en la actualidad, cuando los *mbya* se refieren al buen ejercicio político de algún *mburuvicha*, se comenta siempre que “sabe hablar”. El poder político no está basado en la fuerza si no en el prestigio, un orador avezado que da buenos consejos, mantiene el orden y toma decisiones favorables para los miembros de la comunidad es seguido y respetado por los suyos.

Tal como expresó Nimuendajú en su descripción de los liderazgos entre los apapokuva:

La libre sumisión a la teocracia de un jefe-paié era la única organización arraigada en el carácter y conceptos de estas tribus, que no se podían cambiar por ninguna otra. Por eso todas las tentativas de reducir los indios guaraní a aldeas y colonias tuvieron mal fin. (1978: 93)

En caso contrario, si este dirigente presenta fallas en su conducta o no cumple con lo prometido, la gente lo abandonará, marchándose a otros asentamientos o creando uno nuevo.

A estas cualidades hay que agregar la buena relación con el líder religioso que podía vivir en la misma aldea o en otra zona del *tekoa*.

No está claro si en la organización social guaraní siempre existió la figura del líder político, para algunos autores como el historiador Wilde (2009: 88) la separación del liderazgo en un ámbito político y otro religioso se debió al “proceso de acción misional, al discurso jesuítico y al marco colonial”.

Y fue quizás otra de las estrategias de las etnias guaraníes para preservarse de la nueva dominación. Los jefes políticos eran (y siguen siendo) quienes trataban con los

blancos, mientras que los dirigentes religiosos apenas eran conocidos por éstos. Salvo en el caso de los jesuitas que los consideraron sus enemigos a la hora de atraer gente a las misiones y de evangelizarlos. Conocemos los nombres de algunos poderosos e influyentes chamanes por las crónicas jesuíticas, en donde se los denomina “brujos” o “magos”, culpándolos de las deserciones en las reducciones y de que los indios misionados siguieran practicando los antiguos cultos (Melià 1988)

Aunque me referiré a los liderazgos religiosos de manera más específica en el siguiente capítulo, debo decir que la elección de estos dirigentes se rige por características completamente distintas. Se considera que han sido elegidos por las divinidades para ser los intermediarios con los seres humanos, conducen las ceremonias religiosas y realizan curaciones. Los líderes políticos se dirigen siempre a ellos cuando deben tomar decisiones de importancia. En su relación con el jefe el líder religioso garantiza las condiciones de armonía espiritual para orientar las conductas de aquél (Gorosito Kramer 2006). Aún en la actualidad siguen siendo las personas más inaccesibles en el trato con los no indígenas, especialmente en aquellas aldeas enclavadas en zonas de selva donde se intenta mantener las formas tradicionales de vida.

En cuanto al liderazgo político, a partir del contacto obligado con la sociedad envolvente cobró nuevas dimensiones.

Con anterioridad, según explican los indígenas y fue consignado en las etnografías (Súsnik 1983, Cadogan 1992), era frecuente que los “padres” de las casas, es decir, los jefes de las familias extensas que componían un asentamiento, respondieran a un líder político que habitaba en otra aldea de la región. En la actualidad, respondiendo a las demandas de las agencias indigenistas que exigen la figura de un representante como interlocutor, cada grupo debe constituirse como una aldea independiente y en cada una debe existir un “cacique”, término ajeno a los idiomas guaraníes⁵¹ pero que ha sido incorporado por las distintas etnias a partir del discurso no indígena.

Este cacique no siempre reúne las características que tradicionalmente debía tener un *mburuvicha* o *ruvicha*. Es necesario poseer un buen dominio del español y saber leer y escribir para interactuar en los nuevos ámbitos que impone el trato con la sociedad nacional, que incluye la asistencia a reuniones y la lectura de documentos, entre otras actividades en las que deben participar los caciques alentados por organismos

⁵¹ Palabra de origen arawak que los conquistadores hicieron extensiva a los liderazgos de las distintas culturas de América del Sur.

gubernamentales y no gubernamentales que llevan a cabo todo tipo de proyectos en las comunidades.

De este modo, se ha alterado una de las características fundamentales del liderazgo político *mbya*: la edad de los elegidos para estas funciones. En tiempos pasados era impensable que un hombre que aún no fuera “padre de las casas”, es decir, que pudiera reunir a su alrededor a un buen número de parientes con sus respectivas familias, aspirara a convertirse en líder.

En la actualidad, la necesidad de conocer adecuadamente lo que los *mbya* denominan el “sistema de los blancos”, lleva a que hombres jóvenes, a veces incluso menores de treinta años, sean elegidos como caciques porque han sido escolarizados y pueden, por lo tanto, interactuar con los no indígenas y hacer de intérpretes entre su gente.

Estas jefaturas no son hereditarias y aunque los jesuitas impusieron la transmisión por derecho de primogenitura en las misiones, donde los distintos grupos convivían en espacios bien delimitados y conservaban sus líderes, ésta fue una visión errónea del rol que tiene el grupo de parentesco para que un hombre logre el liderazgo porque si bien debe haber consenso no existe la obligación de seguirlo bajo cualquier circunstancia (Gorosito Kramer 2006).

Esta ausencia de rigidez en los sistemas políticos de las etnias guaraníes ha sido blanco de constantes intervenciones desde la época colonial para intentar modificarlo.

La práctica seguida por las políticas indigenistas de los países en que residen poblaciones guaraníes proclive a otorgar nombramientos oficiales, rangos militares y toda clase de privilegios honoríficos estimados en la sociedad nacional, ha tendido a obstaculizar esta característica fluida y móvil de las jefaturas políticas, la cual sin embargo, sigue manifestándose con notable insistencia en las poblaciones guaraníes de los tres países. (Gorosito Kramer 2006: 15)

En Misiones, por ejemplo, las agencias indigenistas y la propia Dirección de Asuntos Guaraníes han insistido en la creación de la figura de un “cacique general” que represente a todas las comunidades indígenas de la provincia y actúe, por lo tanto, como un interlocutor ante el Gobierno.

Este rol, antes inexistente en el sistema político *mbya*, ha dado lugar a continuas disputas y divisiones entre los patrilinajes que responden a diferentes líderes regionales y que consideran este acatamiento una imposición violenta, ajena a su forma de pensar

la autoridad, que sólo facilitaría la persecución de intereses personales y la connivencia con los funcionarios del Gobierno provincial.

En el sistema político guaraní, además, del *ruvicha* o cacique, existen otras posiciones de menor rango que también detentan autoridad y se ocupan de mantener el orden y de garantizar la seguridad en la aldea.

Aparentemente, desde la época colonial fue una práctica corriente otorgar cargos militares a los caciques guaraníes, quienes eran nombrados como capitán en Paraguay y Brasil (Schaden 1974) utilizándose, además, otros rangos para el resto de los hombres encargados del orden.

En las comunidades de Misiones es frecuente que la organización esté compuesta por el cacique, segundo cacique, teniente, sargento primero, sargento segundo, los cabos y finalmente los *chondaro'i* o soldados, cargo que les corresponde a los *ñeenguchu* o adolescentes a los que les está cambiando la voz que actúan en grupo y responden al sargento primero.

Cada una de estas gradaciones tiene características específicas relacionadas con la edad, el lugar que ocupa la persona en el patrilinaje dominante del asentamiento, y al igual que los liderazgos, son altamente móviles.

SISTEMA DE PARENTESCO

Tanto Schaden (1974) como Cadogan (1960) afirman que de los distintos grupos guaraníes estudiados los *mbya* eran los más conservadores, no permitían que extraños a la etnia se instalasen a vivir en las aldeas ni los matrimonios mixtos. Aunque la situación actual es distinta a la descrita por estos investigadores, aparentemente, estas prohibiciones se mantienen en la medida de lo posible. A lo largo de mis estancias en campo, he observado casos de parejas conformadas por mujeres *mbya* y hombres no indígenas que terminaron en fracaso, quedando la esposa a cargo de los niños que se socializan en la cultura.

Por otra parte, son frecuentes los casos de distintos tipos de albinismo en las aldeas, producto, probablemente, de la consanguinidad⁵².

⁵² Dra. Mariana Mampaey, comunicación personal, Ruiz de Montoya, 2012.

Entre los *mbya* la organización del parentesco es cognaticia bilateral, los niños pertenecen tanto a la familia del padre como de la madre, aunque la filiación patrilínea es preeminente.

En la teoría de la concepción la mujer cumple un rol pasivo, su vientre es denominado *imemby ryru*, literalmente, “recipiente de su hijo/a”. Es el marido de la madre quien da forma al cuerpo del bebé a partir de los fluidos seminales.

Se rigen por el principio de exogamia local, como explican los indígenas, el varón es quien debe “salir”, es decir, trasladarse a otra comunidad en busca de su futura esposa.

El hombre debía estar en edad de garantizar la manutención de una familia, generalmente cuando concluye el periodo en el que los muchachos son denominados *ñeenguchu*, que coincide con los rituales de iniciación a la madurez sexual. Una vez que se les practicaba el orificio bajo el labio inferior para colocar el *tembeta*, el cual consiste en palillos de bambúceas o huesecillos de aves, se consideraba que el joven ya estaba preparado para comenzar la vida adulta.

Debía demostrar prestancia en la cacería y diligencia en la “atención” de los futuros suegros una vez que hubieran elegido una chica para casarse. Los *mbya* explican que deben ser serviciales con ellos, proveerles de agua y leña además de piezas de caza.

En cuanto a las mujeres, no pueden oponerse a la elección de los padres o de otros parientes varones que las tengan bajo tutela, especialmente cuando son jóvenes.

En ocasiones los arreglos matrimoniales se realizan entre hombres viudos y jovencitas mediando grandes diferencias de edad. Si el hombre reúne las condiciones requeridas según las normas sociales, difícilmente el padre se oponga cuando le “pidan” la hija, tal como dicen los indígenas. Si se negara sin causas sólidas que justifiquen su decisión estaría faltando a las reglas de reciprocidad: “un padre no puede mezquinar su hija, la gente podría pensar mal de él”.

También existía hasta tiempos recientes, y es probable que aún suceda, el rapto de mujeres, lo cual era motivo de graves conflictos entre los grupos y podía desencadenar situaciones de “guerra”⁵³ con persecuciones y muertes. A lo largo de los años de trabajo

⁵³ Así definieron la situación los indígenas ancianos que relataron lo sucedido. Uno de los episodios ocurrió en la década del 40^o en una comunidad del Alto Paraná, los testimonios sobre la violencia que se desencadenó en el lugar fueron recogidos también en el marco del proyecto “Memorias del Contacto” en entrevistas a inmigrantes europeos que poseían explotaciones agrícolas en la zona y presenciaron los movimientos del grupo que provenía del Paraguay, incluso uno de los entrevistados auxilió a un indígena gravemente herido que moriría poco después.

de campo, me fueron relatados al menos dos episodios de ataques productos del secuestro de chicas. En ambos casos los atacantes traspasaron la frontera, desde y hacia Paraguay, denotando el intenso movimiento por su antiguo territorio a pesar de los límites estatales.

En estos casos, se negaba la reciprocidad y se transgredían totalmente las leyes del matrimonio ya que la norma de residencia más frecuente es la uxorilocalidad, las parejas nuevas habitan al menos durante los primeros años en la vivienda de los padres de la mujer y el esposo debe trabajar para ellos.

Luego pueden construirse su propia casa pero en cercanías de la familia extensa en la que el hombre es incluido como un aliado. Debido a esto tiene importancia el grupo del cual proviene porque se crean nexos de parentesco y afinidad.

Más tarde, la pareja puede mudarse a la comunidad de origen del muchacho que retorna así a su patrilineaje aunque se mantienen los lazos de alianza con el suegro.

En el caso de que se trate de un joven huérfano o que carece de vínculos familiares fuertes, existen muchas posibilidades de que permanezca indefinidamente morando con los suegros, convirtiéndose en un aliado seguro.

Uno de mis principales informantes desde hace más de una década, un hombre de alrededor de cincuenta años de la aldea Jejy, había enviudado ya dos veces e iba por su tercer matrimonio, esta vez con una adolescente de unos quince años, todas ellas hermanas.

Al preguntarle cuál era la razón de seguir eligiendo esposa en el mismo grupo familiar me brindó la siguiente explicación:

Ya me acostumbré con mis suegros, si me caso con otra, ya no voy a tener que servirles a ellos, va a ser para otros y no me gusta, me parece que está mal, es como un desprecio, me duele eso. *Verã Guyra*

Este hombre, huérfano de padre y madre, había sido incluido en el grupo cuando tenía ocho o nueve años de edad por un tío materno, yerno del anciano cabeza de familia, que lo había llevado a vivir con él. Su lealtad hacia los suegros era total y aunque él mismo ya disponía de una familia extensa muy numerosa, la alianza con el líder del patrilineaje se mantenía.

A los jefes de linajes les interesa atraer la mayor cantidad de hijos, nueras y yernos a la unidad familiar de origen y eventualmente también otros parientes con sus

familias, esto garantiza la disposición de fuerza de trabajo y brinda peso político a los liderazgos.

He observado situaciones en que ante el fallecimiento del suegro, la pareja decide trasladarse a la comunidad del marido, llevando con ellos a la reciente viuda y sus hijos solteros, aportando de esta manera, nuevos miembros a la parentela.

Los *mbya* traducen la palabra familia como *rogaygua kuéry* que significa “todos los de la casa” en clara alusión a los miembros de la familia extensa, tanto consanguíneos como afines.

En tiempos pasados, la gran casa comunal o maloca albergaba a todo el grupo, actualmente es frecuente ver en las aldeas que ya no mantienen las construcciones tradicionales, tres o más viviendas hechas con maderas, chapas y materiales diversos unidas por corredores o dispuestas alrededor de un patio común. Existe un movimiento constante de personas en torno a las casas y los fogones permanentemente encendidos, son, sobre todo, jóvenes con niños pequeños y bebés, las nuevas parejas que se han unido al grupo familiar.

Los patrilinajes pueden distinguirse fácilmente por los apellidos⁵⁴ dominantes en cada comunidad.

En una ocasión Silvino Moreira, cacique de Fortín Mbororé, describió los linajes más importantes de la región que según sus palabras: “ahora se nombran por apellido”, así habló de los Duarte, los Sosa, los Ramos, los Chamorro, los Acosta, los Benítez, entre otros, que a su vez pueden verse en los principales líderes indígenas en la provincia.

Por otra parte, entre los *mbya* también existen las prácticas de levirato y sororato aunque de manera disimulada ya que, al igual que la poligamia, son mal vistas y censuradas por los distintos agentes de la sociedad nacional que intervienen en las comunidades.

La poligamia parece haber sido siempre una prerrogativa de los líderes tanto políticos como religiosos (Müller 1989; Melià 1986), lo cual se explica por la posibilidad que brinda de aumentar la cantidad de alianzas.

La investigadora Branislava Súsnik describe de la siguiente manera a esta institución que parece haber sido parte fundamental de la organización social guaraní.

⁵⁴ Los apellidos, de origen español, provienen de los tiempos de la colonia en que los indígenas eran bautizados y se les otorgaba el patronímico del encomendero al cual debían tributar. Más tarde, a mediados del siglo XIX por decreto del Mariscal Carlos Antonio López en Paraguay, se ordena substituir los apellidos guaraníes que aún existían por españoles (Cadogan 2007).

La poligamia caracterizaba a todos los jefes aldeanos, su proyección social era importante, una mujer cosignificaba “lote, fuego, hamaca, prole”, por otra parte, los jefes podían mantener una sólida alianza con toda la parentela de las mujeres, éstas quedando en sus “teÿy” originarios o ya viviendo en el “teko’a” de sus maridos. (1983: 84).

Los jesuitas intentaron abolirla, tildando estas “costumbres” de pecaminosas pero tal era su importancia que constituyó un grave obstáculo para la evangelización y atracción de los grupos a las misiones, los líderes veían en la erradicación de la poligamia el debilitamiento de su poder y el colapso de las formas tradicionales de organización (Wilde 2009).

EL CICLO ANUAL Y LOS CULTIVOS

De los tres espacios que en la visión guaraní conforman el *teko porã* o “buen vivir”: la aldea, las rozas y la selva, me referiré aquí, aunque de manera breve, a las chacras o zonas de cultivos de los *mbya*.

Según relatan los indígenas, hasta tiempos recientes, una vez elegido el lugar para un nuevo asentamiento, se daba aviso a los parientes de las aldeas de la región para realizar el desmonte del sitio donde se construirían las casas y donde estarían las chacras.

Este trabajo comunitario recibe el nombre de *mba’e tyruírê* y convocaba a quienes vivían en un mismo *tekoa*. En conversaciones mantenidas con el anciano *Karai Tenonde* de la aldea Jejy, éste fue nombrando todas las comunidades de donde tendría que acudir la gente a colaborar si él decidiera mudarse con su familia extensa a un nuevo lugar en la selva, algunas de éstas, como Chafariz y Yabotí, se encuentran a aproximadamente cincuenta kilómetros de distancia, lo cual nos brinda una idea del tamaño que habría tenido el *tekoa* en el pasado y que a pesar de los cambios drásticos que afectaron el área, se sigue pensando como una gran unidad sociopolítica.

Actualmente el trabajo comunitario a gran escala se ha vuelto difícil debido a los compromisos laborales de los hombres que trabajan como peones en las explotaciones agrícolas de los blancos o dedican varios meses del año a la cosecha de la yerba mate, entonces no pueden ausentarse por tiempo indeterminado para participar en las tareas comunales. Además, como relataba *Karai Tenonde* con un dejo de resignación: “ahora

nadie quiere hacer ese trabajo, se los llama pero no vienen, quieren que se les pague como si fuera trabajo para los *jurua*”

Esta solicitud de dinero como una transacción económica propia del sistema de los blancos es casi una afrenta para los ancianos ya que el *mba'e tyruiré* forma parte de las reglas de reciprocidad.

El lugar donde se va a erigir una nueva aldea y las rozas, además de reunir las características enumeradas más arriba: suelos aptos, cursos de agua cercanos, ciertas comunidades vegetales, entre otras, suele visualizarse durante las plegarias o en los sueños.

La anciana madre de los líderes de Jeju me relataba que habían permanecido en la zona que antiguamente componía el *tekoa* original porque su padre había tenido esta revelación en sueños con la recomendación de que nunca abandonaran la región, que habitan desde hace al menos sesenta años y la misma aldea desde hace tres décadas.

También es frecuente que se sueñe el sitio que van a desbrozar para los cultivos, según explican los ancianos, son las divinidades quienes señalan así cuáles son los suelos más fértiles para obtener una buena producción.

Los *mbya* utilizan la técnica de tala y quema para abrir claros en la selva y aumentar la fertilidad de la tierra con las cenizas.

A diferencia de la tala rasa que se practica en las colonias agrícolas de los no indígenas, los *mbya* no derriban los árboles altos, prefieren dejarlos para que protejan el suelo de los rayos directos del sol y tampoco retiran del lugar todos los troncos y ramas de gran tamaño que no fueron consumidos por el fuego.

Usualmente cultivaban una chacra durante cinco o seis años, luego la dejaban en barbecho y procedían a talar un nuevo sector de selva.

En la actualidad las rozas son reducidas, no suelen exceder las dos hectáreas de superficie. Aparentemente, las parcelas cultivadas fueron haciéndose más pequeñas a medida que avanzaba el frente colonizador sobre el territorio *mbya* y los traslados se volvían continuos.

Son conocidos los relatos de los primeros españoles en arribar a Paraguay mediados del siglo XVI a la zona donde luego fundarían Asunción, allí describen las dotes agrícolas de los guaraníes y la abundancia de mieses, suficientes según el conquistador Martínez de Irala para “el sostenimiento de los naturales y otros tres mil hombres” (Melià 1988: 18).

La historiografía colonial describe a los guaraníes como pueblos agricultores de la foresta subtropical (Felipim 2001) sin embargo, la fuerte reducción demográfica que se produciría en los siglos posteriores y la ocupación paulatina de los territorios tradicionales produjo cambios radicales en sus prácticas agrícolas y principalmente, en la extensión de los cultivos (Cadogan 1992a, Schaden 1974, Chase Sardi 1992).

El botánico Martínez Crovetto quien visitó las comunidades *mbya* de Misiones en los años 60' del siglo pasado observó que normalmente “una comunidad de cien personas cultiva por año unas cuatro o cinco hectáreas” (1968: 2).

En cuanto a la propiedad de la tierra, ésta sigue siendo comunitaria aunque el usufructo es familiar y por tiempo indeterminado.

El investigador Miguel Chase Sardi describió para los ava-guaraní⁵⁵ en Paraguay la siguiente forma de obtener el usufructo de la tierra, que coincide con las prácticas *mbya*.

Cuando alguna persona o familia, perteneciente a la etnia, quiere establecerse en la comunidad, el Mburuvicha reúne al Aty Guasu y en consulta general y por consenso se determina si se le otorga permiso para ello. (...) No existen, por lo tanto, personas o grupos de personas que tienen derecho de propiedad sobre el suelo; con excepción, por supuesto, de la comunidad en su conjunto, que sí posee este derecho. (1992: 163)

El ciclo anual *mbya* está regido por las actividades productivas y religiosas, esto todavía puede observarse a pesar de los cambios. El calendario es prácticamente agrícola denotando nuevamente la tradición de la etnia como horticultores.

Ana María Gorosito Kramer (1983) describe este ciclo basado en una concepción circular del tiempo, dividido en dos periodos distintos, los cuales están regidos alternativamente por los dioses *Karai Ru Ete*, “verdadero padre *Karai*” y *Tupã Ru Ete*, “verdadero padre *Tupã*”.

El lapso que transcurre entre marzo y agosto está presidido desde el oeste por *Tupã* quien, a través de sus hijos *Tupã Ra'y* y *Tupã Reko*, prepara el suelo para las actividades agrícolas del periodo *Karai*. Son meses de abundantes lluvias. Hacia fines de agosto, con el último paso de los *Tupã Ra'y* en dirección Oeste-Este, llevando su carga de lluvias, *Tupã* anuncia con un fuerte trueno el fin de su mandato. Es el tiempo de comenzar a plantar el primer maíz. *Karai* preside el periodo de tareas agrícolas, entre fines de agosto y marzo, desde su morada

⁵⁵ Denominados *chiripa* en Argentina y guaraní *ñandéva* en Brasil.

en el este. En los últimos meses, que son los más calurosos, anuncia igualmente la terminación de su mandato por una serie de ruidos, similares al trueno. (1983:189).

Esta descripción está íntimamente ligada a la visión del cosmos *mbya* en que cada divinidad tiene su propio espacio.

Respecto a los datos recogidos para esta investigación podría decirse que tienen un carácter más profano, conservando, sin embargo, elementos del relato citado y coincidiendo con las fechas.

El año está dividido en tres etapas: *ára pyau*, el “tiempo nuevo” que coincide con la primavera austral, de agosto a diciembre, *ára mbyte* “tiempo del medio”, los meses de verano, de enero a marzo y *ára yma*, “tiempo antiguo”, el otoño e invierno, a partir de finales de marzo aproximadamente, cuando los indígenas explican que el año “se va envejeciendo” gradualmente hasta terminar en agosto.

Ara pyau es la estación de mayor importancia y con la que se da inicio al ciclo, marca el “año nuevo” de los *mbya*. En el pasado los meses se contaban según las lunaciones y los años a partir de esta temporada, cuando se referían a algo que había sucedido hace dos años, por ejemplo, decían *mokói ára pyau*, “dos estaciones de tiempo nuevo”, expresión que aún utilizan los ancianos.

Esta es la época en que se realiza con más asiduidad la ceremonia del *ñemongarai* o bendición de los frutos, las mieles de las abejas nativas se encuentran en abundancia y se considera que hay una conexión especial entre el cielo y la tierra ya que es el tiempo en que aparecen las *guyra aguyje*, las aves migratorias que en invierno vuelan a la morada de los dioses y regresan en *ára pyau* para reproducirse y criar.

La aparición en el cielo nocturno de la constelación de las Pléyades es una señal para los *mbya* del final del invierno. Estas estrellas reciben el nombre de *eichu*, una avispa productora de miel (*Brachygastra lecheguana*), y se considera el conjunto como un enjambre de dichas avispas.

Las pléyades comienzan a ser visibles en el hemisferio sur en las madrugadas de agosto, hacia el este y es posible observarlas progresivamente más temprano a medida que avanza el verano.

Esta constelación que se usa como marcador del calendario agrícola en distintas culturas americanas (Lévi Strauss 1968; Margery Peña 2003) señala el comienzo de la época de siembra en entre los *mbya*.

Cuando florecen los árboles *tajy* (*Tabebuia ipe*) es señal de que ya no habrá heladas fuertes, la escarcha se depositará en la copa de los árboles más altos del dosel de la selva sin llegar al suelo.

La aparición de las estrellas *eichu* y las florecillas rosadas de los *tajy* marcan el inicio de la siembra del maíz, especialmente de la variedad nativa *avachi yvy'i* que será la utilizada más tarde en la celebración de la ceremonia del *ñemongarai*, al final de la estación.

Los *mbya* dicen estar atentos también al canto de ciertas especies de aves relacionadas con su mitología, que anuncian la llega del “tiempo nuevo”. Los trinos del *guyra kokue*, “pájaro de la chacra” (*Nyctibius griseus*), indican que el invierno ha terminado y ya no habrá heladas. Se espera la lluvia y luego comienza la brotación de las hojas de árboles y plantas caducas.

Dicen los indígenas que hay que escuchar con atención los gorjeos del *tumbykyragua i* (*Troglodytes aedon*) porque indican el tiempo de *avachi ra'yi mbururu*, “poner en remojo, ablandar las semillas del maíz”, dando aviso así del inicio de las actividades de siembra. (Cebolla Badie 2000a: 100)

Las rozas en uso comienzan a “machetearse”, término en español que utilizan los indígenas para expresar que quitan las hierbas del lugar donde van a cultivar con el machete⁵⁶, cuando las heladas son suaves y ya han aparecido las señales del comienzo de *ára pyau*.

En una ocasión me encontraba en la aldea de Jejy cuando acompañé al anciano *Karai Tenonde*, líder religioso y uno de los jefes del linaje dominante, a visitar el lugar a unos trescientos metros de las casas, donde los hombres estaban realizando un trabajo comunal, cortaban con machetes la vegetación de selva secundaria de una parcela que habían dejado en barbecho varios años. La decena de hombres trabajaba en línea formando un frente común mientras macheteaban en medio de una atmósfera distendida, hacían bromas, lanzaban gritos, la selva los duplicaba en altura. Había adolescentes y adultos, *Karai Tenonde* repartía trozos de tabaco en cuerda para que mascaran mientras hacían el trabajo, trataba a la mayoría de *che rovaja*, “mi cuñado”⁵⁷.

⁵⁶ Cuchillo largo de un solo filo que, entre otras cosas, se utiliza para cortar hierbas y arbustos. A través de los siglos de contacto se ha transformado en una herramienta fundamental para los *mbya*, especialmente para abrirse paso en la selva.

⁵⁷ *Tovaja*, “cuñado”, es el término con que ego masculino no sólo designa a los consortes de sus hermanas sino también a los parientes afines más alejados.

Era el mes de mayo y estaban preparando el lugar para luego quemar todo lo cortado y sembrar en agosto, el anciano explicaba: *mba'e tyruiré ñamba'apo pãve'i*, “en el trabajo comunal trabajamos todos”, luego, cuando se cosecha el maíz, lo almacenan en el *avachi ro*, “casa del maíz”, pequeñas construcciones elevadas del suelo para evitar el ingreso de animales, de donde los que trabajaron pueden proveerse.

Las distintas especies se cultivan según las fases de la luna, dicen los *mbya* que, por ejemplo, no se debe plantar maíz en *jachy ra'y*, “hijo de la luna”, como denominan a la luna nueva porque las semillas no germinan correctamente. Existen indicaciones para cada uno de los cultivos tradicionales de la etnia aunque en general el tiempo de plantación prescripto es en *jachy mbyte*, “luna del medio”, en referencia a cuarto menguante.

El maíz es el cultivo más importante entre los pueblos guaraníes en general y una fuente de alimentos primordial. Entre los *mbya* existe una gran variedad de platos preparados con este cereal y es uno de los componentes principales en la ceremonia del *ñemongarai* a través del *mbojape*, pan ácimo que representa al género femenino.

Tal como señala Egon Schaden para las tres etnias guaraníes con las que realizó sus estudios, el maíz asume una importancia incomparablemente superior a la de cualquier otra especie vegetal y su cultivo marca las distintas etapas del año.

El ciclo económico anual, antes que nada es un ciclo de vida religiosa, como un año eclesiástico, que acompaña las diversas actividades de subsistencia, en especial las diferentes fases de la cultura del maíz. (1974: 38)

Los *mbya* me describieron diez variedades diferentes de maíz nativo⁵⁸, todas ellas nominadas, a las que llaman en general *avachi ete*, “maíz verdadero”, en contraposición a las especies foráneas que también cultivan aunque en menor grado.

Es habitual ver en las casas los manojos de mazorcas colgadas de las vigas de los techos, cerca de los fogones, para ser desecadas, luego de un tiempo guardan los granos en los *hy'akua*, calabazas o porongos, para sembrarlos el próximo año.

La ingeniera agrónoma Adriana Felipim (2001) en su tesis sobre la agricultura *mbya* en comunidades de Brasil identifica nueve variedades, además de siete cultivares

⁵⁸ *Avachi guachu*, “maíz grande”; *avachi takua*, “maíz caña”; *avachi ju guachu*, “maíz amarillo grande”; *avachi chí poi*, “maíz blanco fino”; *avachi ju poi*, “maíz amarillo fino”; *avachi ovy* “maíz azul?”; *avachi parakáu*, “maíz del loro *parakáu*”; *avachi yvy'i*, “maíz de tierra”; *avachi tupi chí*, “maíz tupí blanco”; *avachi tupi pytä*, “maíz tupí rojo”.

de batata⁵⁹ y dos de mandioca entre otros cultivos propios cuya genética se ha preservado durante siglos.

También se plantan distintas especies y variedades de poroto⁶⁰, calabaza y maní, además de productos introducidos desde tiempos coloniales como sandía, melón, banana, caña de azúcar, arroz y naranja.

Existen especies que dejaron de cultivarse y sólo son recordadas por los ancianos, por ejemplo, los tubérculos *mbakuku*, *kara* y *taja*, el primero fue consignado por Cadogan (1992b) como un cultivo aún vigente a mediados del siglo pasado. También se plantaba algodón para la confección de la indumentaria en los telares, lo cual ha caído completamente en desuso.

Por otra parte, en los huertos también se cultivan plantas con finalidades distintas a la alimentación como el tabaco, la calabaza *y'a kua* (*Lagenaria siceraria*), utilizada para almacenar granos y transportar agua y miel, además, se la usa como recipiente donde se coloca la yerba para tomar mate. Y son frecuentes los ejemplares de la gramínea *kapi'i a* (*Coix lacryma jobi*) y de la hierba *yva û* (*Cardiospermum* sp.), ambas productoras de semillas con las que se confeccionan collares y pulseras.

Los primeros cultivos del ciclo anual son maní, calabaza *andai* y el maíz llamado *avachi yvy'i*. Según explicaron algunos informantes, para poder plantar las ramas de mandioca se debe esperar la brotación del *ygary* o cedro (*Cedrela fissilis*), árbol de hojas caducas de gran importancia para los *mbya*. La aparición de sus primeros brotes en primavera, indica que debe prepararse el suelo para el cultivo de este tubérculo.

Las actividades agrícolas se extienden durante todo el periodo de *ára pyau* y parte de *ára mbyte*, cuando florece el *yvyra pytã* o cañafistola (*Peltophorum dubium*) es señal de que debe hacerse la última siembra de maíz. Las copas de estos grandes árboles sobresalen en el dosel del monte cubiertas de abundantes flores amarillas desde el mes enero hasta abril aproximadamente, cuando las últimas florecillas caen marchitas tapizando el suelo de la selva, es señal del inicio de *ára yma*, la temporada invernal.

En la sociedad *mbya* existe una marcada división sexual en las tareas agrícolas, los cultivos constituyen un dominio femenino en clara oposición a las actividades de caza restringidas al ámbito masculino (Müller 1989; Cadogan 1971, 1992a; Schaden 1974; Felipim 2001).

⁵⁹ Boniato, camote.

⁶⁰ Judías o frijoles.

El momento de mayor injerencia de los hombres es en la etapa de preparación de la tierra, ellos se ocupan de hacer las rozas por medio de la tala y posterior quema de la vegetación.

En conversaciones con la gente respecto a las chacras, constantemente se referían a la situación actual en que deben cultivar en suelos que consideran desgastados, comentando con nostalgia las épocas en que abrían continuamente claros en la selva para los nuevos cultivos que crecían en abundancia debido a la fertilidad de la tierra.

Estos comentarios remiten a los patrones de movilidad tradicionales, ya que no permanecían en un mismo lugar más de una cierta cantidad de años aunque los traslados se hicieran a veces a sólo unos kilómetros de distancia. Actualmente, debido a la problemática por las tierras y a los procesos de sedentarización forzada, solamente las aldeas que aún se encuentran en zonas selváticas pueden continuar con las prácticas agrícolas tradicionales de tala y quema de selva primaria.

Las mujeres utilizan un palo con la punta aguzada, el *yvyra kua*, al que denominan en español “palo cavador” para hacer agujeros en el suelo a una cierta distancia unos de otros, donde introducirán las distintas semillas, luego, cubren de tierra el orificio con los pies. He observado también a los hombres ayudando en esta tarea y aunque en la actualidad se han incorporado herramientas como palas y azadas, aún se prefieren las prácticas tradicionales, existe, por ejemplo, una marcada renuencia a arar la tierra. El machete, en cambio, es el útil de trabajo por excelencia y uno de los enseres que nunca falta en los hogares indígenas.

El control de las malezas está a cargo de mujeres y niños, en el pasado no se usaban herramientas, se arrancaban con las manos. Según explicaron las personas entrevistadas, la costumbre de elegir para las rozas nuevas un sitio donde hubiera un “tacuaral”, es decir, una comunidad de cañas o Bambúceas, no sólo facilita el trabajo de tala sino que garantiza un suelo libre de piedras donde, además, las malas hierbas no crecen en abundancia.

En las rozas de los *mbya* llama la atención la combinación de especies, algo que suele ser criticado por los no indígenas con comentarios tales como: “los indios nunca fueron agricultores porque plantan poco y todo mezclado”, ya que a simple vista parecen huertos desprolijos donde las plantas crecen sin un orden, pero esto se debe a la práctica ancestral del cultivo consociado, con lo cual logran una mayor economía de las labores agrícolas y una mejor protección del suelo contra la erosión (Martínez Crovetto 1968)

Si bien los hombres colaboran en las distintas etapas de los cultivos, la cosecha es una tarea estrictamente femenina, especialmente en lo que se refiere al maíz.

En una oportunidad dialogando con el cacique de Takuapi, le pregunté por qué era una tarea que correspondía sólo a las mujeres, a lo que me respondió de manera muy significativa: “las mujeres tienen el *ajaka*, el canasto”.

Esta afirmación inmediatamente remite al título de un artículo, de Pierre Clastres⁶¹ basado en sus estudios etnográficos con una de las etnias guaraníes que habitan en Paraguay: los axe-guayaki donde expone que los elementos que representan a los sexos son justamente el arco y el cesto, atributos masculino y femenino respectivamente.

Hasta tiempos recientes, el *ajaka* o “canasto cargador” como dicen los indígenas en español, era casi indisociable de las mujeres que transportaban en ellos las pertenencias de la familia cuando se trasladaban, los productos de la recolección de plantas y frutos en la selva y por supuesto, la cosecha.

Aún puede verse en comunidades alejadas a las mujeres con el *ajaka* en sus espaldas, ceñido por una banda en la frente y cargado con los productos de los huertos.

También existe el trabajo comunitario femenino para las tareas de colecta como explica *Verã Guyra* de la aldea de Jejy.

Si los hombres no le ayudan o no están, mandan a avisar a las otras mujeres, para una cosecha, para juntar el maíz, vienen todas a ayudar. Antes era así, cuando ya está la batata, ya se va a sacar para el consumo, se avisa a toda la familia. Después se comparte, cada una lleva a su casa. La que ayudó viene y pide, y no se le puede mezquinar, siempre se da. Si sobró sólo para semilla, ya se deja para semilla pero si no, se da.

LOS RECURSOS ALIMENTICIOS

En el ciclo anual, la época de abundancia de los productos de las rozas corresponde a los meses de noviembre a marzo, la dieta es siempre complementada con las presas de caza y la recolección, especialmente de las mieles nativas. Durante el invierno la cacería disminuye y también hay escasez en los huertos, apenas subsisten los cultivos de mandioca y batata. Octubre parece ser el mes de mayores penurias, cuando lo sembrado aún está en crecimiento, según Müller (1989) los indígenas lo llamaban *karu vai*, “tiempo de hambruna”, es la época de menor disponibilidad de alimentos.

⁶¹ Pierre Clastres (1966) *L'Arc et le panier*, L'Homme, (VI) 2.

Los *mbya* abandonaban temporalmente la aldea y se instalaban en campamentos a la vera de los cursos de agua para dedicarse a la pesca. Elegían los sitios donde abundaba la palmera *pin-do* que se aprovecha integralmente, sus hojas se utilizan para construir las chozas provisionarias y sus frutos constituyen un alimento muy valorado por los *mbya*.

Cuando estamos en la miseria, nos vamos con toda la familia al monte, antes era así, nos vamos todos y acampamos por el río, donde hay pescado, ahí nos quedamos unos tiempos, hasta que vengan las plantas, pero siempre volvemos y revisamos la chacra, vamos a mirar si los bichos ya saben, eso es la costumbre, así era antes. *Verã Guyra de Jeju*.

Aunque las plantaciones son “cosas de mujeres”, como expresan los indígenas, el control de la fauna que acude a alimentarse de los frutos que comienzan a madurar es tarea de los hombres, quienes colocan trampas para atraparlos y así obtener carne para la familia.

El regreso al asentamiento se producía cuando maduraban los cultivos y se iniciaba la época de mayor abundancia de alimentos.

El minucioso conocimiento que detentan los *mbya* de los recursos de la selva paranaense les permite un aprovechamiento múltiple y variado. Por ejemplo, se aprovechan las mieles, pólenes y larvas de al menos veinticuatro especies de abejas nativas sin aguijón y avispas (Cebolla Badie 2009a).

La recolección de miel pertenece al dominio masculino, al igual que la pesca y la caza, la cual describiré con mayor detalle en próximos capítulos.

También se consumen gran cantidad de frutas silvestres, Martínez Crovetto (1968) identificó sesenta y cinco especies utilizadas por los *mbya*, como así también el cogollo de algunas palmeras que se preparan con las diferentes mieles.

Las larvas de ciertos coleópteros y lepidópteros son consideradas una verdadera exquisitez, se consumen fritas en su propia grasa, adquiriendo el aspecto y el aroma de chicharrones, pero también se las prepara hervidas y mezcladas con distintos productos elaborados a base de harina de maíz. En tiempos pasados la grasa de estas larvas se guardaba cuidadosamente para utilizarla en la preparación de alimentos.

Los *mbya* recolectan las larvas de ciertos coleópteros⁶² realizando un procedimiento de cuasi cultivo, ya que talan ejemplares de palmera *pindo* y de *jarakachia* durante la luna nueva, luego dejan pasar aproximadamente treinta días, sobre todo en el caso del *pindo* que es el preferido, y vuelven al lugar donde han dejado los troncos en proceso de descomposición para realizar un corte longitudinal en la madera y comenzar a extraer las larvas, las que son transportadas hasta la aldea en recipientes hechos con calabazas. La temporada de mayor producción de larvas es el verano, especialmente en el mes de enero. (Cebolla Badie 2009b)

El contacto permanente con la población regional ha incorporado cambios en la dieta de los indígenas, principalmente porque ya no es posible cazar, pescar y recolectar como hasta hace sólo unas décadas debido a la desaparición progresiva de la selva. La subsistencia de los *mbya* depende en gran medida en la actualidad de la ayuda alimenticia del gobierno provincial y de las distintas ONG's e iglesias que interactúan con ellos, desaprobando algunos de los hábitos alimenticios como el consumo de larvas de insectos.

Como ya he mencionado, en la actualidad, la economía de la mayoría de los asentamientos se basa en el trabajo de los hombres como mano de obra temporaria en las explotaciones rurales de los blancos. Los indígenas señalan que se ha vuelto difícil conciliar las antiguas actividades con las que se imponen hoy en día como fuente de ingresos, las épocas en que más se contratan peones coincide con el tiempo de mayor actividad en sus propias rozas, también la temporada de las cosechas en gran escala de cultivos comerciales como la yerba mate⁶³ hace que los indígenas, muchas veces familias enteras, se ausenten por periodos de tiempo prolongado de sus asentamientos descuidando sus cultivos y todas las actividades comunitarias y rituales ligadas a ellos.

⁶² Las larvas denominadas *ycho pytã* y *jarakachia racho* en idioma *mbya* han sido identificados por Ambrosetti (1898) y Martínez Crovetto (1968), como así también por investigadores recientes (Noelli, 1999), como pertenecientes a los coleópteros *Rhinostomus barbirostris* y *Rhynchophorus palmarum*, respectivamente

⁶³ El cultivo de la yerba mate (*Ilex paraguarensis*) constituye una de las principales actividades económicas de la provincia de Misiones. La denominada "tarefã" o cosecha, manual en mayor parte, se extiende desde el mes de mayo hasta septiembre.

Capítulo III

EL SISTEMA RELIGIOSO

Existe una nutrida bibliografía sobre la religión guaraní y sus variantes en las distintas etnias, en este capítulo no pretendo referirme a nada inédito sobre la misma luego de lo ya expuesto de manera general en los trabajos de Melià (1987, 1988, 1991), Schaden (1974) y Chamorro (1999), entre otros; y específicamente sobre la religión *mbya* en Cadogan (1992a, 1968, 1971) y Gorosito Kramer (1983). Simplemente me propongo describir algunos aspectos centrales que permitan comprender lo que desarrollo posteriormente. A lo largo de esta tesis me referiré constantemente a las distintas divinidades, mitos y preceptos religiosos, de esta manera, las cuestiones religiosas no se agotan en este capítulo ya que constituyen el trasfondo de cualquier tema que se trate en profundidad con los *mbya*.

Los asuntos relacionados con el universo cosmológico de la etnia fueron siempre los más reservados al conocimiento e incluso a la vista de los no indígenas. Por citar un ejemplo, en la obra del sacerdote Franz Müller (1989), puede leerse la transcripción literal de las plegarias que escuchó de los *mbya* a comienzos del siglo XX en Paraguay y la traducción errada que realizó a partir de su conocimiento del guaraní paraguayo porque los indígenas se negaban a explicarle el sentido de las palabras expresadas en el *ayvu porã*, “habla sagrada”, el lenguaje utilizado en las ceremonias religiosas.

De este modo, aparecen citadas algunas divinidades como *Ñamandu* que Müller ante su desconocimiento traduce como “granizo” y *Jakaira*, de quien no puede explicar su significado (1989:18).

La investigadora Irma Ruiz describe así las dificultades que existían para realizar estudios entre los *mbya*.

(los *mbya*) a fuerza de tener que escapar al yugo español y jesuita se hicieron expertos en el arte de ocultar, tergiversar e incluso divertirse con la ignorancia ajena. Obsérvese que cantaban a todos sus dioses delante de Müller, pero no revelaban su existencia en los procesos de traducción: una forma sagaz de proteger su politeísmo y preservar su derecho a conservar su sistema cosmológico. (2009: 124)

Cadogan fue el primer investigador en obtener relatos mitológicos y cantos religiosos a los que dedicó una minuciosa traducción, se abocó durante décadas al estudio del idioma *mbya* y especialmente al lenguaje altamente metafórico utilizado en los rituales. Los llamaba “los poetas y teólogos de la selva” (1992a) y sus textos transmiten la admiración que sentía por esta etnia que había logrado preservar su cosmología a través de los siglos desde la llegada de los blancos a la región.

La religiosidad tiñe la vida cotidiana de los *mbya* y está siempre presente cuando se realizan estudios con ellos. Sin embargo, aunque el sistema simbólico mantiene su coherencia, se puede afirmar que no existe un dogma, la expresión religiosa se materializa en cantos y danzas y las vivencias individuales ocupan un lugar fundamental.

Bartoméu Melià, gran conocedor de las religiones guaraníes, describe así esta ausencia de reglas estrictas que puede llevar a confusión:

El carácter abierto de la palabra guaraní y la consecuente multiplicidad de discursos cosmológicos y teorías psicológicas entre los varios pa’i, ñande ru o cualquier otro Guaraní que habla de su experiencia religiosa, suscitó entre los misioneros antiguos desazón y hasta desprecio para con un discurso tan “sin razón”. El antropólogo de hoy también se siente perdido, cuando se trata de hacer una sistematización teórica y conceptual. (1991: 59).

Como ya he mencionado en un capítulo previo, se cree que los *mbya* presentaron gran resistencia a la sedentarización en las misiones jesuíticas y lograron mantener su independencia, sin embargo, deben haber existido contactos con los guaraníes reducidos y sobre todo, con aquellos que abandonaban las “reducciones” para retornar a la selva.

Por otra parte, aunque se desconoce las características y la intensidad del contacto durante el periodo colonial, el conocimiento que probablemente poseían de las creencias cristianas se pone de manifiesto en el siguiente extracto del discurso de Roná, cacique de un grupo *mbya* con quien convive brevemente Adolf Schuster en 1910 en Paraguay:

Nosotros sabemos que el dios de ustedes, el que vive donde se escuchan los truenos, sabemos que ese dios se llama Padre, mientras que el nuestro es Ñande Ru Tenonde, ustedes nos dicen muchas cosas lindas de su dios, el dios de los cristianos, pero si nosotros vemos cómo el dios de ustedes les permite perseguir a gentes que tienen otras creencias, un pensamiento distinto, incluso hasta matarlas, nosotros no podemos confiar en un dios así. (1929: 289)⁶⁴

⁶⁴ Traducción del alemán, gentileza Prof. Bárbara Schoch.

Schuster se desempeñaba como administrador de una explotación de yerbaes silvestres denominada Britania en la zona del Guairá y relata que debió realizar una travesía de treinta kilómetros desde el “obraje”⁶⁵, a través de la selva para llegar a la aldea, pero es obvio que esta inaccesibilidad era premeditada dado el conocimiento que tenían los indígenas de la sociedad paraguaya y de la religión católica.

El cacique ubica al dios cristiano “donde se escuchan los truenos”, lugar que en la cosmología está situado al oriente, hacia el océano, justamente desde donde “llegaron los *jurua*”⁶⁶ como explican los mismos *mbya*.

Por otro lado, es casi seguro que la obra evangelizadora de los jesuitas impactara de algún modo en su cultura y especialmente en su sistema religioso.

Cadogan (1992a, 1968, 1971) consideraba todas las creencias *mbya* como originales a pesar de la gran similitud de algunas de éstas con la doctrina cristiana.

Mientras Schaden, por su parte, afirmaba que la marca principal que las misiones jesuitas dejaron en la religión guaraní en general, fue “el énfasis asumido por la cataclismología, en especial, la destrucción del mundo en el futuro, ligada a la idea de redención en el Paraíso mítico” (1974: 184), lo cual está fuertemente presente en el sistema religioso *mbya*.

Melià en cambio propone, y acuerdo con él, que si bien las distintas etnias guaraníes han tomado elementos del catolicismo en diverso grado, hay que considerar que éstos han sufrido un proceso de “reguaranización” (1991: 60).

Pero es Carlos Fausto quien realiza un estudio detallado de los posibles cambios que hubo en las religiones guaraníes, especialmente en la *mbya* y critica a Cadogan por su visión un tanto ingenua de la cosmología de la etnia.

Pasamos así del cripto-paganismo de Nimuendajú, visto como un mecanismo de defensa contra la sociedad envolvente a una religión secreta transmitida secular e inmaculadamente en el interior de la selva. (2005: 391)⁶⁷

Fausto (2005) considera que la situación colonial con las consecuentes migraciones forzadas, las epidemias y el mestizaje quebró las cadenas de transmisiones orales y al mismo tiempo, dio lugar a la reinención cultural. Miguel Bartolomé (2009),

⁶⁵ Lugar de explotación maderera o de yerbaes silvestres en la selva.

⁶⁶ Literalmente: “boca peluda”, en referencia a la barba, es la manera como se denomina a los no indígenas.

⁶⁷ En portugués en el original. Mi traducción.

por su parte, considera que los *mbya* actuales son producto de una etnogénesis que se produce probablemente a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando surge una nueva sociedad, lo cual puede observarse en la mitología, en su opinión, claramente influenciada por la religión católica.

LAS DIVINIDADES EN LA COSMOLOGIA

Para realizar una sucinta descripción de los dioses del panteón *mbya* me guiaré por las interpretaciones realizadas por Cadogan (1968, 1971, 1992a) pero principalmente por los datos recogidos en los años de trabajo de campo.⁶⁸

Si bien en los relatos que he consignado surgen con claridad cuatro nombres de divinidades continuamente, su descripción, los roles que cumplen y la relación que mantienen con los humanos presentan una gran diversidad, lo cual me resulta aún difícil de desentrañar, en concordancia con lo escrito más arriba acerca de la ausencia de una sistematización del sistema religioso que facilite su comprensión.

Por otra parte, no serán incluidos en esta descripción personajes mitológicos, héroes divinizados y dioses menores a los que me he referido en otros estudios (Cebolla Badie 2000a) y que forman parte del extenso universo cosmológico *mbya*.

Las divinidades principales son *Karai*, *Ñamandu*, *Tupã* y *Jakaira*, a cuyos nombres se le suelen agregar las palabras *ru ete*, “padre verdadero”. Y sus parejas respectivas, ya que cada uno tiene su esposa a la cual llaman *chy ete*, “madre verdadera”, anteponiendo la denominación del dios consorte, estas diosas madres no tienen nombre propio y ocupan un lugar subalterno.

Las cuatro parejas divinas son:

<i>Karai Ru Ete</i>	<i>Karay Chy Ete</i>
<i>Ñamandu Ru Ete</i>	<i>Ñamandu Chy Ete</i>
<i>Tupã Ru Ete</i>	<i>Tupã Chy Ete</i>
<i>Jakaira Ru Ete</i>	<i>Jakaira Chy Ete</i>

Cadogan (1992a) consideró que en la jerarquía de las deidades, *Ñamandu* era el máximo creador, el primer dios en existir. Sin embargo, en los relatos que he recogido,

⁶⁸ Excepto cuando digo lo contrario, es información recopilada y verificada por mí, luego corroborada en los textos de León Cadogan.

aunque es una divinidad de importancia central, aparece *Karai* como divinidad principal, con gran autoridad sobre los demás dioses.

Karai Ru Ete es el máximo dios que tenemos. Está al naciente, él estudió cómo hacer el *Tupã Ru Ete*, el *Ñamandu Ru Ete* y el *Jakaira Ru Ete*. *Verã Mirí* de Takuapi.

Como afirma este informante, *Karai* sería el creador de las otras divinidades y debió “estudiar”, tal como expresa en español, para hacerlas aparecer, refiriéndose a las prácticas rituales que se realizan por la noche y que consisten en cantos y plegarias.

La máxima divinidad recibe distintos apelativos, se lo llama *Ñande Ru Pa Pa*, “Nuestro Padre Eterno” (Cadogan 1992b), *Ñande Ru Pa Pa Mirí*, “Nuestro Pequeño Padre Eterno”, *Ñande Ru Tenonde*, “Nuestro Padre Primero”, *Pa Pa Tenonde*, “El Ultimo-Ultimo primero” (Cadogan 1992b).

No puedo explayarme aquí acerca de la mayor o menor importancia de *Karai* y *Ñamandu* en la cosmología *mbya* porque esto ameritaría un estudio específico con buen conocimiento del lenguaje religioso, aparentemente *Ñamandu* es nombrado como el creador porque fue quien fundó la tierra que habitamos en la actualidad.

En cuanto al dios *Jakaira*, al que Cadogan (1992a) describe como el “dios de la primavera y patrono de los chamanes”, es el menos nombrado en las conversaciones sobre cuestiones religiosas, se lo suele designar como “el médico” porque a él dirigen las rogativas cuando hay una persona enferma.

En tanto que *Tupã* es probablemente la deidad guaraní más conocida por la importancia que cobró en el proceso de apropiación de las lenguas guaraníes por parte de los jesuitas y la evangelización.

En la cosmología *mbya* es el dios relacionado con las tormentas y los relámpagos, depende directamente de *Karai Ru Ete*, “Verdadero Padre *Karai*”, cuyas órdenes obedece. *Tupã* vigila y tiene bajo control todo lo que sucede en la tierra, tiene la facultad de aniquilar mediante rayos a quienes se desvían de las normas, sean éstos seres humanos o espíritus y “dueños” de árboles, animales o lugares.

Los indígenas describen las descargas eléctricas como las “armas de fuego” de *Tupã*, a quien suelen comparar con los gendarmes en el “sistema de los blancos”.

Según los distintos relatos también consignados por Cadogan (1992a), este dios fue quien destruyó *Yvy tenonde*, la “primera tierra”, a causa de las transgresiones cometidas por sus habitantes.

El *Karai Ru Ete* le hizo a *Tupã* porque *Ñande Ru Ete* tiene mucho amor y ellos tienen que tener a *Tupã* para que cuide al mundo porque hay muchas cosas malas en la tierra.

Tupã viene y castiga, quiere matar a los que ya no tienen amor por nada. Los mata, los quema con un rayo, donde cae el rayo, prende el fuego. *Verã Guyra* de Jeju.

Nimuendajú, en sus narraciones de los mitos apapokuka⁶⁹ lo describe como el hijo predilecto de *Ñandechy*, esposa de la máxima divinidad *Ñanderuvusu*, que puede traducirse como “nuestro padre grande”.

(...) en el extremo occidente se asienta *Tupã* sobre su *apyka*⁷⁰, con la parte central hueca mirando hacia arriba. En cuanto le llega el mensaje de *Ñandechy* vuelca su *apyka* y se sienta en el hueco, dos *Yvyraija*, comparables a los portadores de las macanas de los antiguos capitanes guaraníes, se colocan en los extremos del *apyka*, portadores de la macana de combate, tronando empieza el viaje por los cielos hacia oriente. Durante el viaje se agita el adorno labial de color amarillo claro, produciendo el rayo. Llegado al oriente, delante de la morada de *Ñandechy*, *Tupã* la circunda en su *apyka*, para desembarcar delante de su madre y hablarle. (1978: 52)

En este bello relato mitológico, similar a los que he escuchado de los *mbya*, la diosa madre a la cual responde *Tupã* tiene su morada en el este, es decir, donde habita *Karai Ru Ete*, la divinidad máxima en el panteón *mbya*, bajo cuyas órdenes se encuentra su hijo *Tupã*.

Como podemos observar, en el ámbito divino existen las relaciones familiares al igual que entre los humanos, los dioses tienen esposas, con una clara predominancia masculina como sucede en la sociedad *mbya* y algunos también tienen hijos.

Los indígenas suelen hablar de varios *Tupã* con atributos distintos, todos descendientes de *Karai* y su consorte *Ñande Chy*.

Hay distintos *Tupã*, está el *Tupã Jakaira* que es el que cuida el mundo, a nosotros, a ustedes los *jurua*, a todos. Después está el *Tupã Pochy*, ese es el más serio, ese es difícil que venga, no perdona a nadie, no quiere ver cosas malas, enseguida manda un rayo y mata. Las almas que vienen de *Tupã Pochy* son personas serias y bravas. *Verã Guyra* de Jeju.

⁶⁹ La identificación étnica de los apapokuka, grupo guaraní que Nimuendajú estudia en Brasil a comienzos del siglo pasado, fue motivo de debate entre los investigadores durante mucho tiempo. Actualmente, está casi aceptado que habrían pertenecido a la etnia *paĩ tavytera*. (Ana María Gorosito Kramer, comunicación personal, Posadas, 2011.)

⁷⁰ Pequeño banco zoomorfo aún muy utilizado entre los *mbya*.

Estos otros dioses serían, a su vez, los hijos de *Tupã*, denominados *Tupã ra'y kuéry* o *Tupã rekoë*, quienes también envían almas a encarnarse en la tierra, algo que merecería una investigación en profundidad.

Por otra parte, es bien conocida la preponderancia que cobra esta deidad al ser elegida por los jesuitas por sus características para equipararla al dios cristiano, como explica Bartoméu Melià:

Un yerro de interpretación de los primeros misioneros originó esta aventura semántica a través de la catequesis y de años de uso; el nombre de *Tupã* fue después enriquecido con conceptos y transferencias de la teología y vida católica, hasta significar realmente el Dios supremo y personal de inúmeras comunidades indígenas. (Melià 1991: 54)

Tupã, el dios de las tormentas y los relámpagos fue despojado de su origen, y en esta manipulación de la evangelización legó su nombre aunque ya vaciado de significado al dios de los católicos y los protestantes, tal como se lo denomina en el guaraní standard hablado en Paraguay, dándose erróneamente por sentado que era la máxima divinidad de los pueblos guaraníes.

EL LUGAR DE LOS DIOSES.

La religiosidad impregna la vida cotidiana de los *mbya*, así los puntos cardinales, el amanecer y el atardecer están relacionados con los ámbitos donde moran los dioses.

Cuando sale el sol dicen: *Ñamandu puãre*, “por donde se levanta *Ñamandu*”. Y al caer la tarde: *Ñamandu guejyáre*, “por donde desciende *Ñamandu*”. Denominan al recorrido solar como *Kuaray rape*, “el sendero del sol”, existiendo uno largo “*puku rape*” y otro corto “*apoa'i rape*”, dependiendo de la época del año, indicando el verano y el invierno.

También expresan *Ñamandu Kuaray aa reikia*, “por donde se desvanece o entra el reflejo del sol de *Ñamandu*”, existiendo una clara relación entre la deidad *Ñamandu* y *Kuaray*, el héroe solar, señalado por algunos investigadores como el hijo que *Ñamandu* envía diariamente para iluminar la tierra (Ruiz 2004). Pero el significado posee una mayor profundidad, “el sol es la luz que proviene del corazón de *Ñamandu Ru Ete*, el dios que preside todo lo creado, siendo el corazón la sede de su sabiduría. Como tal, el sol es *jechaka*, a la vez espejo y reflejo de aquella sabiduría” (Gorosito Kramer 1983: 192)

En cuanto a los puntos cardinales, se denomina *Karai retã apy*, literalmente “el límite o fin de la región o espacio de *Karai*”, al este. Y *Tupã retã apy*, “el límite o fin de la región o espacio de *Tupã*”, al oeste.

El norte y el sur suelen señalarse en relación con los vientos, se dice *yvytu porã*, “viento benéfico” en referencia a las corrientes que proceden del norte y que son cálidas en el clima subtropical; e *yvytu ro’y*, “viento frío” cuando hablan de las ventiscas que proceden del sur, normalmente en invierno o luego de las lluvias. Estas orientaciones se señalan mencionando a los vientos, se dice por ejemplo, que una aldea está ubicada hacia donde sopla *yvytu porã*, hacia el norte.

En su visión del cosmos, la tierra estaría fija y es el sol quien se mueve, conversando sobre estos temas, varias veces los indígenas me hicieron saber que la idea de una tierra que gira es errada y que las enseñanzas que reciben los niños en la escuela respecto a esto, son mentiras.

Dicen los *mbya* consultados que todos los días el sol aparece, realiza su recorrido por el cielo y luego, se oculta. Los dioses observan a los seres humanos y especialmente a los *opygua* o líderes religiosos, utilizando el *jechaka*, “reflejo” o “espejo” del sol, luego, durante la noche, discurren sobre lo que ocurrió durante el día en la tierra y deciden las acciones a seguir en la siguiente jornada. Esta sería la razón de la existencia del día y la noche para los *mbya*.

De este modo, los dioses vigilarían las actividades de todos los seres en el mundo, no sólo los humanos, pero al mediodía, esta vigilancia cesaría. Los *mbya* explican que cuando el sol llega al cénit o *kuaray mbyte*, “sol en el centro”, *Ñamandu* se toma un descanso, entonces las personas deben regresar al poblado o interrumpir sus tareas ya que se expondrían a graves peligros de no tomar las precauciones necesarias.

Este descanso debe ser observado hasta *kuaray jero’a*, “sol inclinado” cuando éste comienza su descenso en el firmamento, allí pueden continuar con las actividades que estaban realizando.

En las distintas versiones que he recogido, la deidad nombrada como vigía es siempre *Ñamandu*, en clara relación con el astro solar, y cuando deja de supervisar la tierra, los indígenas mencionan que se dedica a ingerir mate, bebida de las etnias guaraníes elaborada con *ka’a* o yerba mate, tal como explica el cacique de la aldea Takuapi.

Por eso mi abuelo ya el principio dice que el abuelo de él daba consejo que el mediodía: *kuaray mbyte* ... porque *Ñamandu* toma el mate, ahí no mira abajo que estamos nosotros,

solamente tomaba matecito y nosotros también tenemos que sentar todos y no andar por el camino porque es peligroso. Porque ahí *Ñamandu* no cuida en ese momento, digamos acá en el mundo, los que estamos acá. Al mediodía toma el matecito y ahí nosotros tenemos que tomar algo, mate también y sentarse un rato porque es peligroso. Hay que quedar sentado, descansar un poquito, porque el *Ñamandu* está descansando en ese momento. *Verã Mirí* de Takuapí.

El mediodía es un momento en que, aparentemente, los “seres malignos” o *mba’ e pochy* pueden actuar a su antojo, las fuerzas opuestas representadas por estas y otras entidades maléficas se igualarían, “están parejo” dicen los *mbya* y por lo tanto, es muy peligroso para los seres humanos que estarían totalmente desprotegidos, es una situación que podría compararse con la noche.

Continuando con la visión del cosmos, los movimientos del sol están relacionados con los ámbitos en que está dividida la morada de los dioses.

Las ocasiones en que les solicité a hombres y mujeres adultas que dibujaran el “cielo”, como expresan en español, el resultado (Figuras N° 1 y N° 2) fue una esfera con una línea divisoria al medio, de un lado está *Tupã Ru Ete amba*, la morada del verdadero padre *Tupã*, ubicada al oeste; y del otro *Karai Ru Ete amba*, la morada del verdadero padre *Karai*, al este. La referencia es siempre por donde aparece y se oculta el sol, ya que éste realiza un recorrido diario desde *Karai retã*, lugar o región de *Karai* hasta *Tupã retã*, región de *Tupã*, donde se hace de noche.

En la línea divisoria hay un punto en el centro denominado *yva pyte* o *mbyte*, que podría traducirse como “el centro del cielo”⁷¹ o el cenit, allí se encontraría *Ñamandu Ru Ete amba*, la morada del verdadero padre *Ñamandu*.

En algunos dibujos *Ñamandu* aparece situado levemente hacia el lado del dios *Karai*, al este. En cuanto a *Jakaira*, ha sido generalmente ubicado en el espacio de *Tupã*, sin que tenga, al parecer, un lugar propio.

Esta distribución se reproduciría en la construcción de la casa de ceremonias u *opy*, debe plantarse un horcón en el centro, el cual señalaría a *yva pyte* y la puerta se encuentra siempre a un costado de la fachada, hacia el oeste, señalando la región de *Tupã*, la divinidad que vigila todo lo que ocurre en la tierra.

Según me relató *Verã Mirí*, el cacique de Takuapí, cuando finaliza *ára yma*, el invierno, el dios *Karai* abre la puerta de su *opy* sagrado y del fuego encendido en su

⁷¹ La palabra *yva* es traducida por Cadogan (1992a y 1992b) como “cielo”, “firmamento” y “paraíso”.

interior saldría el calor que se esparcería sobre el mundo dando comienzo a *ára pyau*, la primavera.

Las actividades de los dioses tienen repercusión en la tierra, por ejemplo, cuando juegan, al igual que los hombres, al *manga jetepe*, lanzándose unos a otros un artefacto confeccionado con la chala del maíz, se producen relámpagos en el cielo. Y cuando realizan danzas religiosas como el *tangara*, también puede verse relampaguear hacia el este. Si la divinidad *Karai* convoca a *Tupã*, éste acude enseguida, entonces pueden observarse resplandores que van de oeste a este en el firmamento siguiendo su camino.

Respecto a la ubicación de esta morada o paraíso, he recibido distintas explicaciones que no concordaban exactamente con la idea de lo que podríamos denominar un cielo similar al cristiano.

Aunque los *mbya* hablan de “arriba” y de *ñande arygua kuéry* “los situados arriba de nosotros” (Cadogan 1992b) cuando se refieren a los dioses, también afirman que la región divina se encuentra hacia el este, más allá de *para guachu*, el mar grande.

En una investigación anterior que versaba sobre el conocimiento de la avifauna (Cebolla Badie 2000a), al mencionar a las aves migratorias, los *mbya* explicaron que al comienzo del invierno vuelan a *yva roka*, “los alrededores del paraíso” que se encuentra al este, para lo cual deben atravesar el mar.

De este modo, los datos recogidos aunque a veces parecieran confusos, hablan de una concepción del cielo y la tierra que difiere de la versión occidental y cristiana, algo que se ha tratado muy poco en la bibliografía guaraní. En coincidencia con lo que proponen Bartoméu Melià (1991) e Irma Ruiz (2004), considero que existe una visión horizontal del cosmos antes que vertical.

(...) el cosmos guaraní se presenta más bien como una plataforma circular, cuyas referencias principales son los puntos cardinales, este y oeste. (Melià 1991: 54)

Así, como ya he mencionado, el paraíso o morada de los dioses, se encontraría fuera de esta tierra, más allá del océano aunque las divinidades tienen sus caminos en el espacio celeste, por allí transitan en sus acciones destinadas a los seres humanos (Ruiz 2004).

Quizás en esta visión forzada de dioses situados en el firmamento es posible encontrar rastros de las enseñanzas jesuíticas y sin duda, de los yerros de traducción e interpretación que han padecido las concepciones religiosas guaraníes a través de siglos de contacto.

Figura N° 1

MORADA DE LOS DIOSES Y RECORRIDO SOLAR SEGÚN VERÃ
MIRÏ (TAKUAPI)

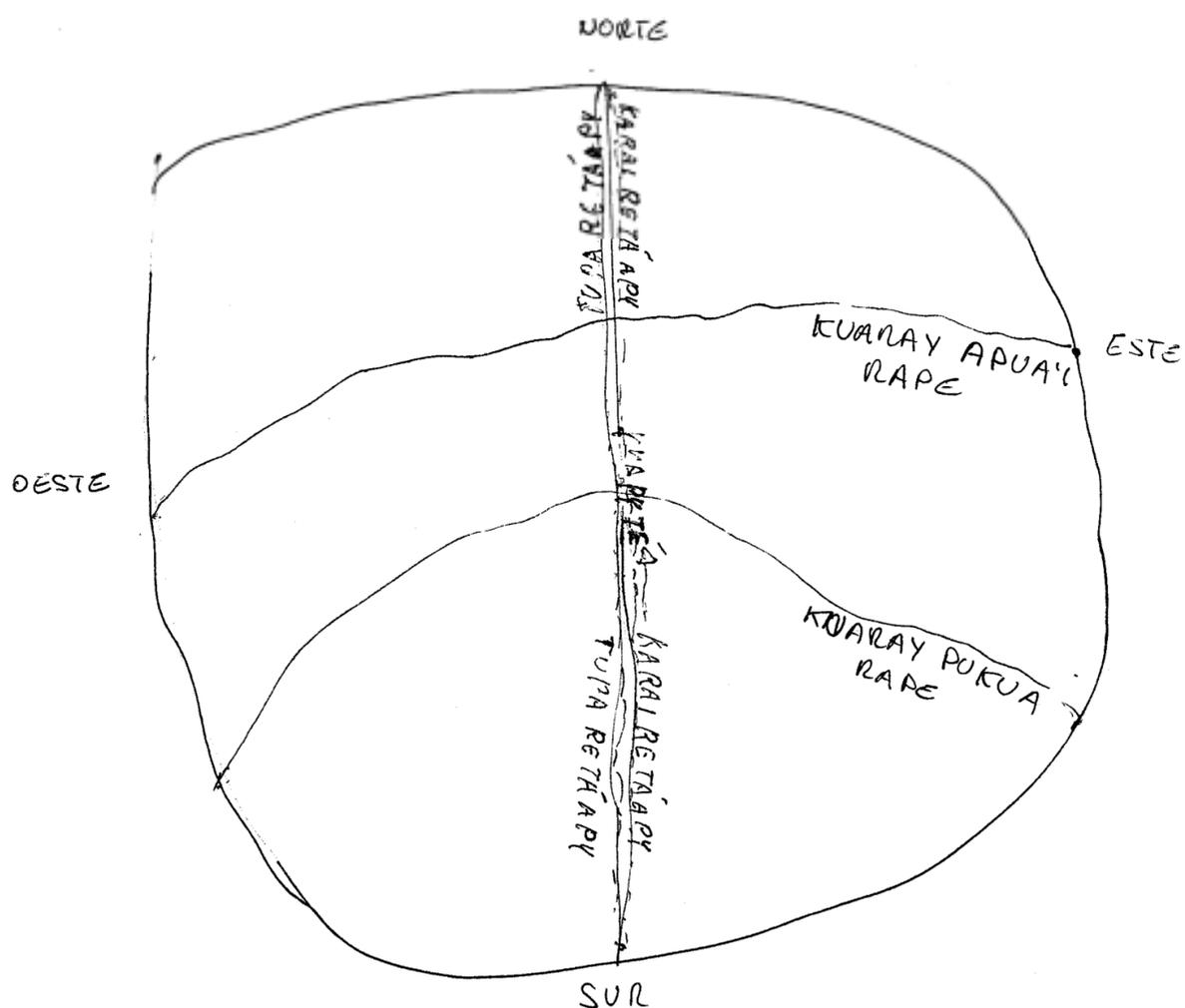
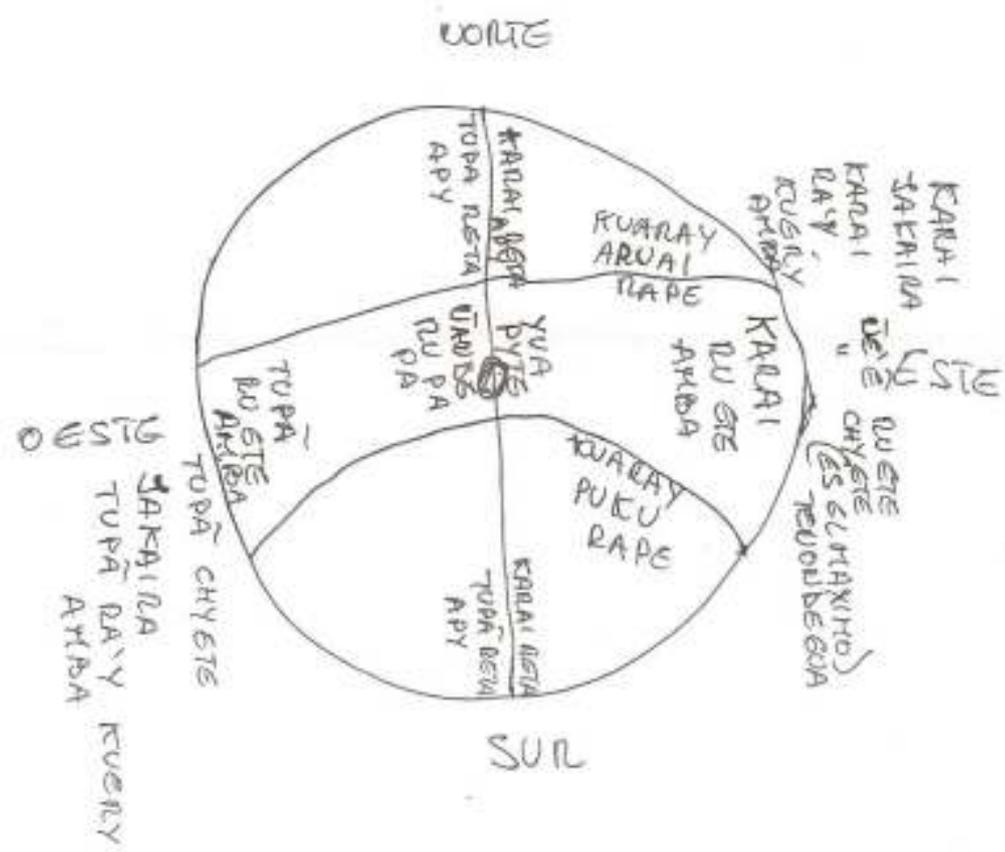


Figura N° 2

LUGAR DE LOS DIOSES SEGÚN VERÃ GUYRA



EL ORIGEN DEL MUNDO

La mayoría de los relatos míticos de los *mbya* remiten a una de las narraciones principales de su cosmología, la destrucción de *Yvy tenonde*, la primera tierra.

Según describen los indígenas, aquella era una existencia similar a la idea occidental del paraíso, los seres eran inmortales y la vida transcurría plácidamente, la subsistencia estaba asegurada y no se conocían los padecimientos.

En las distintas narraciones míticas y fragmentos de mitos que he recogido a lo largo de los años, los habitantes de *Yvy tenonde* cometieron transgresiones, la mayoría de las cuales consistieron en desobediencias y burlas a los dioses (Cebolla Badie 2000a), se apartaron de las reglas del *tekõ porã* o “buen vivir” del sistema *mbya*. Esta situación despertó la ira de las divinidades que destruyeron la tierra primigenia mediante *y guachu*, el “agua grande” o diluvio.

Gran parte de las especies faunísticas que existen en la actualidad fueron seres humanos en aquella primera tierra que luego sufrieron la metamorfosis por los errores cometidos.

Es frecuente en la bibliografía sobre la etnia *mbya* que siguiendo a Cadogan (1992a) se describa la destrucción de *Yvy tenonde* a causa de una relación incestuosa, ya que *Karai Jeupie*, el Señor Incestuoso, desobedeció a los dioses y contrajo matrimonio con la hermana de su padre, relación prohibida en las reglas del parentesco *mbya*, recibiendo por ello el castigo de no lograr el *aguyje*, la gracia divina y partir a la morada celestial sin pasar por el trance de la muerte.

Sin embargo, realizando una lectura atenta de los materiales de Cadogan, especialmente su obra principal *Ayvu Rapyta* (1992a), es posible observar que esta fue sólo una muestra más de las numerosas transgresiones que cometieron los humanos y que, por cierto, nunca me fue mencionada en las investigaciones.

Desde la visión de los *mbya* esta destrucción puede repetirse y, si los hombres vuelven a apartarse de las reglas y no mantienen una buena relación con las divinidades cumpliendo con las plegarias y ceremonias religiosas, habrá una nueva catástrofe, tal como expresa *Yva*, una respetada dirigente espiritual de las comunidades cercanas a Takuapi.

Él nos dijo en qué tiempo llegaría el agua. Los que no lo escucharon fueron castigados por *Ñande Jára*⁷². Y bueno, por ahora se dice que volverá el agua, entonces nosotros debemos tratar de entender y creer de verdad. Muchos dicen: ¿cómo es que eso va a volver a pasar, si ya sucedió en el pasado?, pero no es así, si no viene el agua, vendrá la oscuridad. No conocemos qué clase de castigos de nuevo traerá el agua.

Luego del desastre en *Yvy tenonde*, comienza la creación en la tierra actual, denominada *Yvy pyau*, “tierra nueva”. El *opygua* de la aldea de Jejy relata así el origen de las primeras especies arbóreas.

En *Yvy tenonde*, *Pa Pa Miri*,⁷³ *Pa Pa Tenondegua*, igualmente vinieron a verificar la tierra. El primer árbol... de un gajito plantó el *ygary*⁷⁴ para que se haga árbol, en segundo lugar, *ajuy atá'i*⁷⁵ y después *ajuy chí*,⁷⁶ son tres palos nomás que levantó *Ñande Ru Pa Pa Tenonde*.⁷⁷ Y de la flor de estos tres árboles se produce el monte. Estos eran los que *Ñande Ru Tenonde* levantó por primera vez.

Mandori y *jate'i* fueron los que hicieron la miel, y el mismo *Ñande Ru Tenonde* los creó, cuando hizo las primeras selvas creó a *mandori* y *jate'i*. *Karai Tenonde* de Jejy.

En este fragmento se explica no solamente la aparición de los tres árboles, los cuales ocupan un lugar de importancia en la cultura, especialmente el cedro o *ygary*, sino que también menciona a las abejas nativas sin aguijón *mandori* (*Melipona marginata*), quien según las historias míticas era una bella mujer en la primera tierra, y *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) un guerrero luego convertido en esta melipona. Ambas especies son productoras de *ei ete*, las “mieles verdaderas”, utilizadas preferencialmente en los rituales y en la farmacopea.

Este constituye sólo un pequeño ejemplo de los numerosos relatos acerca de la creación de la flora y de la fauna en *Yvy pyau*, entre los cuales los *mbya* han incluido también la aparición de los blancos. Explican que el mundo fue dividido para que ambos grupos pudieran vivir en armonía sin que sus espacios se superpusieran.

De esta forma, *Ñamandu Tenonde* les otorgó la zona de campos o llanuras a los hombres blancos para que la trabajaran y alcanzaran la riqueza y la profusión de bienes

⁷² Nuestro Dueño.

⁷³ “Pequeño padre eterno” (Cadogan 1992b).

⁷⁴ Cedro (*Cedrella fissilis*).

⁷⁵ Laurel (Familia *Laureaceae*).

⁷⁶ Laurel blanco (*Ocotea acutifolia*).

⁷⁷ “Nuestro Padre Ultimo-Ultimo Primero”, la principal divinidad. También se lo nombra como *Pa Pa Tenondegua* y *Ñande Ru Tenonde*.

materiales. Mientras que a los indígenas les dio la selva para que fueran sus “dueños” absolutos y pudieran obtener todo lo que necesitaran para su supervivencia, pero manteniéndose en un estado de pobreza relativa en comparación con la opulencia en que por mandato divino vivirían hasta el fin los *jurua*.

Los *mbya* dicen que han respetado estas máximas y permanecieron en el monte, tratando de continuar lo que denominan su “camino”, único y distinto a los múltiples caminos que presenta el "sistema de los blancos”, que se consideran más fáciles de seguir pero que son vistos como erróneos e impuros.

Los blancos, por el contrario, no se quedaron en el lugar que se les había señalado, se multiplicaron en forma sorprendente e invadieron el espacio de los *mbya*, adueñándose del monte, dándoles a conocer su modo de vida y expulsándolos de sus territorios. Según expresan los indígenas, este accionar tendrá consecuencias nefastas pero debe ser sobrellevado con calma porque el fin de los tiempos se acerca debido a esta conducta errada.

El relato por excelencia sobre la creación en *Yvy pyau*, lo constituye el conocido mito de los gemelos, presente en la mayoría de las etnias de la familia lingüística tupí-guaraní, que narra las peripecias del héroe solar *Kuaray* y su hermano *Jachy*, la luna, en sus andanzas por la nueva tierra. Y sobre el cual no voy a extenderme aquí, ya que le dedico especial atención en un capítulo próximo.

Pero a los gemelos se les agrega un tercer personaje llamado *Charía*, quien junto a *Kuaray* es también creador de especies de plantas y animales en la nueva tierra.

En los relatos se lo asocia y compara a *Kuaray* pero en sentido negativo, se los describe como en una situación de permanente competencia en la que *Charía* pretende poseer mayor sabiduría. Los indígenas explican: “quería saber más que *Ñande Ru*, decía que tenían el mismo poder” y consideran que este personaje es el causante de muchas de las dificultades que deben padecer en esta tierra:

Ñande Ru hace todo para ahora, para que podamos comer, para melar⁷⁸, todo hace. Y *Charía* quiere saber más que él por eso siempre hace trabas, por ejemplo el *guembe*⁷⁹, era para comerlo completo, con tallo y todo, pero *Charía* puso otra cosa, ahora no se puede comer todo, solamente el grano se puede comer. Si uno va a cazar al monte, no es fácil encontrar, a veces, si uno tiene suerte, encuentra pero si no, vuelve sin nada. Antes no era así, si uno tenía

⁷⁸ Recolección de miel.

⁷⁹ Planta epífita (*Philodendrum bipinnatifidum*). Se consumen sus frutos previamente tostados al fuego.

hambre, iba al monte, mataba y venía. Así era antes, pero *Charía* nos puso otra cosa, ahora la gente sufre... Con el pescado era igual, iban a pescar y ya traían. *Verã* de Takuapi.

En los primeros tiempos en *Yvy pyau*, “la tierra nueva”, la vida transcurría con gran placidez, había abundancia de cacería y los panales de abejas se hallaban con facilidad, no era necesario realizar grandes esfuerzos para conseguir la subsistencia. Pero *Charía* se oponía y a medida que *Kuaray* creaba cosas benéficas, éste aumentaba las dificultades “poniendo sufrimiento” en la existencia humana, como explican los *mbya*.

Por ejemplo, cuando el héroe solar creó la palmera *pindo*, fundamental en la economía de la etnia, ya que se aprovecha integralmente, *Charía* hizo aparecer la *mbokaja*, una palmera de tronco espinoso cuyos frutos no son tan sabrosos como los del *pindo*.

En cuanto al origen de este ser mitológico, Cadogan hizo la siguiente descripción: *Charía* era sumamente inteligente, porque carecía de ombligo (no había sido engendrado; como los dioses, había aparecido, *ojera*, espontáneamente). (1992a: 35)

Charía bien puede ser comparado con el personaje denominado *trickster*, presente en distintas cosmologías amerindias, descrito como el pícaro o el bribón que engaña y transgrede las reglas (Basso 1987, Lévi Strauss 1992). En la cultura *mbya*, tiene un origen divino y es un creador, aunque cometa continuas equivocaciones en sus creaciones, cuyas consecuencias tendrán que soportar los seres humanos.

Según Lévi-Strauss, el *trickster* es un mediador que ocupa una posición intermedia entre dos términos polares presentando un carácter ambiguo (1992: 226). En este caso se encontraría entre *Kuaray* y las divinidades por un lado, y los hombres por el otro, conservando su poder para decidir sobre nuevas especies de plantas y animales. Sin embargo, en esa aparente competencia con el héroe solar, en la cual éste le permite creer que sabe más, como dicen los indígenas, es claramente *Kuaray*, el demiurgo, quien tiene la supremacía.

EL AGUYJE O GRACIA DIVINA

A partir de la destrucción de *Yvy tenonde*, “la primera tierra”, para poder acceder a la morada de los dioses al final de la vida, se hizo necesario cumplir con las reglas del *teko porã* o “buen vivir” del sistema *mbya*.

En la concepción *mbya*, la vida en la tierra transcurre bajo la influencia del *teko achy*, “la existencia imperfecta”, representada por las pasiones humanas, las dificultades y el incumplimiento de los códigos morales.

Pero para quienes consiguen seguir los preceptos religiosos y observar las normas sin desviarse es posible alcanzar el *aguyje*, la “perfección espiritual” y partir hacia el paraíso en cuerpo entero, sin sufrir la muerte. Lograr este estado representa para los *mbya* tanto el objetivo como la meta final de la vida humana.

Entre los cantos religiosos existe una cancioncilla que hombres y mujeres suelen repetir una y otra vez: *Ore ru orembo 'e katu ñamba roupyti 'i*, cuya traducción literal es “Nuestro Padre enséñanos para que podamos alcanzar tu morada⁸⁰”.

En respuesta a mis preguntas acerca de la forma en que una persona sabe que ha llegado al estado de pureza espiritual y está preparada para desaparecer de esta tierra, los *mbya* me comentaron que una de las maneras de enterarse es a través de los sueños, allí se le anuncia que va a partir como expresa vívidamente *Verã Guyra* de la aldea de Jeju:

En el mismo sueño que duermo me muestran el camino por donde tengo que ir, a la mañana me levanto y sin mirar a mi familia, a mi mujer, me tengo que escapar para hacer el *aguyje*, me voy solo, agarro mi flecha y me voy. No puedo contar a nadie lo que me está pasando, me levanto y me pierdo, o sea, me pierden a mí porque la gente no sabe. Voy caminando y si voy bien de corazón, voy a ver a *Ñande Ru Mirí*, llego. Si no, si todavía tengo errores, voy a tener que caminar mucho, va a ser cansador, voy a querer volver, voy a mirar para atrás. Ahí pierdo el camino, no sé por dónde ir, quiero volver donde está mi mujer, no la quiero dejar, entonces se tapa el camino, me truncan el paso, tengo que volver.

En este relato se pone de manifiesto que hasta último momento la persona debe pasar por distintas pruebas, en este caso, abandonar a su familia y seguir el camino sin arrepentimientos. En otras narraciones, a las que me referiré en el siguiente capítulo, quienes están en camino al paraíso deben atravesar primero la región en que habita

⁸⁰ Traducción gentileza Prof. Petrona González.

Ñande Ru Mirí, deidad menor de la cosmología *mbya*, y allí es posible encontrarse con los guardianes *jekupe*, animales monstruosos que pueden atacarlos o franquearles el paso, dependiendo del grado de pureza que hayan alcanzado.

Aparentemente, la religión guaraní como conjunto no conoce en su forma original castigos *post mortem* (Schaden 1974), no está presente la idea del infierno y los *mbya*, por ejemplo, no creen en la reencarnación, ya que “el alma que ha cumplido la peregrinación terrena, se negaría a volver, en vista de las tribulaciones que hubiera tenido que afrontar” (Cadogan 1992a: 75).

En las descripciones que realizaron los informantes acerca de la vida en *Ñande Ru amba*, “la morada de nuestro padre”, sus habitantes llevan una existencia similar a la que transcurre en la tierra. Viven en *iamba va'i jepovera*, la “morada iluminada o resplandeciente”, asisten al gran *opy* de los dioses para las ceremonias religiosas, realizan danzas y celebran el *ñemongarai*. Lo que los diferencia de los humanos es que entre ellos reina el *mborayu*, el “amor al prójimo”, no existen odios ni rencillas, y como explican los *mbya*: “se aman sinceramente”. También dicen que en la temporada de *ára pyau*, el “tiempo nuevo” o primavera, quienes viven en el paraíso se rejuvenecen, luego van envejeciendo y al llegar *ára yma*, el “tiempo viejo” o invierno, se han convertido en ancianos para volver a su juventud en el próximo *ára pyau*, en concordancia con el ciclo anual del calendario *mbya*.

Para alcanzar el *aguyje* es preciso lograr la liviandad del cuerpo y del alma, lo cual se consigue por medio de constantes rezos, la abstinencia sexual y una dieta específica en la que está ausente la sal y que incluye productos de los cultivos, mieles nativas y carne de *kochi* o pecarí labiado, sobre el cual volveré más adelante.

Y aunque están especialmente aconsejados todos los alimentos elaborados con maíz, los líderes religiosos y quienes se estén preparando para el *aguyje*, no deben consumir *kanguijy*, mazamorra que se elabora hirviendo el maíz y formando bolas que las mujeres mastican y luego vuelven a poner en el agua, dejando fermentar hasta el día siguiente para consumirlas después. Según explican los indígenas, este alimento estaría contaminado porque se ha mezclado con fluidos femeninos, lo cual nos remitiría nuevamente a la prohibición del contacto sexual.

Los conceptos de pureza y contaminación surgen continuamente cuando se habla sobre los preceptos a seguir para lograr el *aguyje*, que está asociado con el estado de pureza. Las personas deben estar “limpias”, dicen los *mbya*, en el sentido de purificación, y se refieren a la observación de las normas, las expresiones de bondad

hacia los otros, la práctica de las plegarias y la meditación constante y al cumplimiento de una dieta rigurosa. Esto último parece ser uno de los obstáculos que existen hoy en día para poder prepararse adecuadamente, las restricciones alimentarias ya no podrían observarse debido a la destrucción de la selva y la pobreza en que se encuentran los *mbya*, quienes explican: “ahora hay que comer lo que se puede, nomás”. Este cambio en la alimentación que implica el consumo de comidas saladas y el gusto excesivo por las bebidas alcohólicas impide obtener la liviandad del cuerpo necesaria para lograr el tan ansiado estado de *aguyje*.

LAS PALABRAS-ALMAS

Se considera que la concepción de un niño se produce cuando su *ñe'ê* o palabra-alma es enviada por una de las divinidades, se dice “dar asiento al alma” o *ñemboapyka*, en este proceso, el papel de los progenitores se limitaría solamente a proveer de cuerpo al futuro ser.

En la visión *mbya*, el lenguaje humano y esta alma principal son sinónimos (Cadogan 1992a), concentrando la esencialidad de la persona. Pero no es la única, los seres humanos también poseen una segunda alma denominada *ãngue*, que comienza a desarrollarse a partir del nacimiento y responde al *tekõ achy*, “el modo de ser imperfecto”, bajo el cual transcurre la vida en la tierra, representado por los errores y las transgresiones a las normas sociales que se irían acumulando a lo largo de la existencia de su poseedor.

Es bien conocida esta dualidad de almas en las religiones guaraníes (Bertoni 1984, Nimuendaju 1978, Schaden 1974), en la que el *ãngue* se relaciona con la animalidad (Chamorro 1999) y es considerada el “alma telúrica” (Cadogan 1992b) que sobrevive al ser humano al morir convirtiéndose en *mbogua*, alma de los muertos que ronda por las noches y constituye un peligro para las personas, al contrario del *ñe'e*, “la palabra-alma” que retorna a la morada de los dioses.

Sin embargo, los *mbya* consultados se refirieron a la existencia de una tercera alma, a la que describen como la sombra de la persona, un alma benéfica que la acompaña continuamente y sobre cuyo nombre no he podido recoger datos fidedignos, en general, también la nombran como *ãngue*.

Schaden (1974) al tratar el tema de la dualidad de almas entre los guaraníes, mencionó la particularidad de los *mbya* al creer en la coexistencia de tres almas, dos buenas y una maléfica. Esta tercera recibiría el nombre de *ñe'ê* entre los *mbya* de Brasil con los que realizó sus investigaciones y en concordancia con las descripciones que me brindaron los indígenas, actuaría como un espíritu protector, vigilando a la persona, por ejemplo, en sus incursiones por la selva, relacionándose con su seguridad. Cuando alguna de estas almas abandona temporalmente a la persona, ésta cae enferma.

Estas fugas de la palabra-alma o *ñe'ê* pueden producirse a causa de un estado de tristeza luego de la pérdida de un familiar o a consecuencia de un gran susto, entonces dicen los *mbya* que el alma “sube”, se retira del cuerpo y es preciso realizar plegarias al padre divino de esa ánima para que retorne a la persona.

Los indígenas dicen que deben estar atentos a sus estados de ánimo ya que la melancolía persistente sería un indicador del abandono del alma.

El alma se va y ya acompañó todo a nuestro alma, entonces quedamos tristes, estamos medio dormidos, no podemos hacer nada, nos levantamos desganados. Porque el alma se va y se van todas, después vuelven... es un momento triste, así es en los paisanos. No es como ustedes que cuando se levantan sólo están pensando en el trabajo, entre nosotros es diferente. Por eso dios nos dejó a nosotros separados, a ustedes los blancos separados, todo, la cultura, la religión, todo viene separado, o sea, diferente. *Verã Mirî* de Takuapi.

Como vemos en este testimonio, existiría la posibilidad de que las tres almas dejen el cuerpo y si no retornan en un tiempo prudencial, la persona enfermaría y luego sobrevendría la muerte. Los *mbya* consideran que se deben extremar los cuidados cuando se presentan síntomas como los que describe el informante, es preciso acudir al líder religioso y dar comienzo a los rituales, sin importar ninguna otra actividad a la que se hubieran comprometido previamente, lo que los diferenciaría de los no indígenas que persisten en la realización de sus tareas a pesar de que su salud física o espiritual se encuentra en riesgo.

En cuanto a la imposición del nombre, éste no es un acto banal o que dependa de la decisión de los padres sino que proviene del ámbito divino. Cuando el niño ha aprendido a caminar y “ya juega”, como explican los *mbya*, alrededor del año y medio de edad, sus padres lo llevan al líder religioso para que éste a través de los cantos y plegarias se comuniquen con las divinidades y pueda conocer la procedencia de su palabra-alma. Como describe Cadogan, el *opygua* se sirve del humo del tabaco para

entrar en trance religioso y realizar el acto del “bautismo” como lo denominan los indígenas en español aunque aquí no intervenga el agua.

Enciende la pipa, sopla echando humo sobre la coronilla del niño y comunica a la madre el patronímico sagrado que le corresponde. Este nombre, parte integrante del ser que con él se designa y que lo acompañará hasta la tumba, se llama *ery mo'aã*: “aquello que mantiene erguido el fluir de su decir”. (1992a: 73)

Cuando comencé mis estudios con los *mbya* y aún varios años después, se consideraba un error y una falta total a las reglas implícitas de comunicación con ellos, preguntar por sus nombres verdaderos. Además, de haberlo hecho en aquellos tiempos, la respuesta habría sido el nombre y apellido de origen español que todos poseen. Cadogan menciona en su obra (1992a, 1971) que nunca llegó a conocer la denominación de algunos de los indígenas que fueron sus informantes claves durante años y con quienes mantenía una relación de amistad. Sus apelativos constituían un secreto celosamente preservado de la curiosidad de los blancos.

Sin embargo, desde hace apenas unos años, y respondiendo al giro que han dado los *mbya* en su trato con la sociedad nacional, suele escucharse a los líderes comenzar sus discursos dirigidos a los blancos, presentándose con su nombre indígena.

Las palabras-almas provienen de los cuatro dioses principales y sus hijos, Cadogan (1992a) afirma que las divinidades menores también envían almas a la tierra, algo sobre lo cual no he recogido información.

Los indígenas consultados explicaron que una vez que los dioses eligen un alma para que venga a la tierra, primero la llevan al *opy* de *Karai Ru Ete*, entonces esta divinidad “le habla”, es decir, la convence de que debe venir al mundo porque no siempre las almas están dispuestas a abandonar su morada, lo hacen por mandato divino.

En ocasiones sucede que un alma no se encuentra a gusto en la tierra y esto se manifiesta ya en la primera infancia, los *mbya* dicen: *iñe'ê ndovyái*, “su palabra-alma no es feliz”, lo cual se traduce en enfermedades, estados de melancolía y llanto continuo. Entonces, se somete al niño a tratamiento en el *opy*, el líder religioso lo purifica con humo del tabaco y le dedica plegarias pero dicen los indígenas que si el alma “no quiere quedarse”, al poco tiempo vuelve a la morada del dios que la envió, produciéndose la muerte de la criatura.

En estos casos, al no haberse desarrollado el *ãngue*, segunda alma que se forma a partir de la asimilación del *teko achy*, la “vida imperfecta”, no existiría *mbogua*, la temida alma de los muertos, después del fallecimiento. Cadogan (1968: 105) explica que cuando esto sucede, el cuerpo del infante se deposita en un recipiente de cañas trenzadas llamado *takua pemby* y se entierra.⁸¹

A continuación presento una relación de nombres ordenados según su procedencia siguiendo el modelo que presenta Cadogan en su libro *Ayvu Rapyta* (1992a: 81), consignando de manera exclusiva los nombres que he conocido personalmente a lo largo de los años, algunos de los cuales no aparecen en el listado de este autor.

Las almas son enviadas por los dioses y sus esposas, dependiendo del sexo del niño. Según me relataron los indígenas, el segundo nombre, más específico, no siempre se sabe desde pequeños si no que en algunos casos, se recibiría en el transcurso de la vida.

Nombres masculinos

Ñamandu Ru Ete

Kuaray Poty

Karai Ru Ete

Karai Mirî

Karai Jeju

Karai Tenonde

Karai Tataendy

Karai Poty

Karai Chunu

Jakaira Ru Ete

Tupã Ru Ete

Nombres femeninos

Ñamandu Chy Ete

Jachuka Mirî

Karai Chy Ete

Kerechu Mirî

Jakaira Chy Ete

Yva

Tupã Chy Ete

⁸¹ En una entrevista realizada en 2012 para el proyecto “Memorias del Contacto”, Irene Werle, de origen alemán, relató haber observado en su niñez lo que describió como un cesto hecho en cañas, donde estaba depositado el cadáver de un niño pequeño que los indígenas transportaron luego a un lugar en la selva para sepultarlo. Esto habría sucedido a fines de la década de 1930 en un grupo de *mbya* que estaba viviendo y trabajando temporariamente en la chacra de su padre en Capioví, Misiones.

Verã Guyra

Parã Mirí

Verã Pochy'i

Verã Jēju

Verã Guachu

Tupã

El nombre es parte del alma de la persona, como expresaba Nimuendajú: “el guaraní no se llama de tal o cual manera, sino que es tal o cual” (1978: 53), la procedencia de su palabra-alma será una guía para todas las circunstancias de la vida.

La denominación que recibe un individuo se convierte en una suerte de localizador de la persona en la estructura social (Mendes 2006), es una guía para su existencia. Gorosito Kramer lo describe como una “teoría del parentesco celeste” que clasifica a los sujetos como hijos de entidades divinas, estableciendo una serie de condiciones que definen el rol potencial que deberían cumplir dentro de la comunidad. (1983: 180). Pero tal como lo describe esta autora, no existe una obligación de desempeñar esos roles o de comportarse exactamente como lo prescribe su filiación divina, sino que se considera que la persona posee una serie de atributos que pueden ser desarrollados según su elección a lo largo de la vida.

Por ejemplo, aquellas almas que provienen del espacio sagrado del dios *Karai*, tienen grandes posibilidades de convertirse en líderes religiosos.

Los hijos de *Karai* son de naturaleza vulnerable, delicada. Vienen a esta tierra con la misión de santificarse, esto es, alcanzar el aguyje. Para ello deben someterse a máximas de vida rigurosa -referidas a su conducta social y a abstenciones alimentarias- y al ejercicio constante de la oración. Su vulnerabilidad es especialmente manifiesta en relación con los blancos, cuyo frecuentamiento les es peligroso. (Gorosito Kramer, 1983: 184)

Sin embargo, no es una regla que todos deban seguir y el *opygua* más importante que he conocido, don Gregorio González, se llamaba *Verã*, es decir, su palabra-alma no había sido enviada por *Karai* sino por la divinidad *Tupã*.

En cuanto a las almas que provienen de esta deidad, presentan ciertas particularidades ya que el dios *Tupã* es quien se ocupa de todo lo que acontece en la tierra. Como veremos en próximos capítulos, existen dificultades en la cacería, la recolección y el tránsito por lugares específicos de la selva para quienes proceden de la morada de este dios.

Las almas de los blancos serían enviadas por *Tupã*, por lo que los indígenas que pertenecen a esta categoría tendrían facilidad en el trato con éstos. Lo cual concuerda con el hecho de que esta divinidad haya sido la elegida por los jesuitas para personificar al dios cristiano.

Respecto al segundo nombre que otorga mayor especificidad en cuanto a las cualidades u orientaciones de cada individuo, Rudy de la aldea Jeju comentaba sobre su apelativo *Verã Guyra*, explicando que los que se llaman *Guyra* provienen de un lugar privilegiado que describía como el centro del *opy*, “casa de ceremonias”, de *Tupã Ru Ete*. Tienen la característica de ser muy dinámicos y de tener facilidad de palabra por lo que “si no son vagos”, es decir, si se aplican correctamente pueden convertirse en líderes políticos reconocidos.

Los que se llaman *Verã Pochy* suelen ser serios y audaces porque su alma proviene de *Tupã Pochy*, uno de los lugartenientes de *Tupã*, descrito como el que nunca viene a la tierra porque tiene poca paciencia, no soporta ver las malas acciones y no perdona, “enseguida cae un rayo y te mata”.

Quienes pertenecen al suborden *Mirí* poseen el atributo de poder solicitar protección para los hombres y mujeres durante las horas del día, ya que se distinguen porque pueden realizar sus plegarias en horarios diurnos (Gorosito Kramer 1983). Pero son tímidos, “se asustan fácilmente”, “hay que guiarlos despacito en todo” dicen los indígenas. Si un hombre contrae matrimonio con una mujer que lleva por segundo nombre *Mirí*, debe tratarla con delicadeza, ya que su palabra-alma es frágil y no resiste los actos violentos.

Si te casás con una *Kerechu Mirí* o *Para Mirí*, tenés que tener amor con esa mujer, tratarle bien, no podés discutir ni pegarle. No tenés que tomar alcohol y asustarle porque ahí nomás se desmayan. No aguantan, se pueden morir de un susto. Por eso antes se les aconsejaba a estas mujeres, les decían: *tereko kuaa merendi jopy* (“que sepas vivir la unión con tu esposo”) para que sean más fuertes. *Verã Guyra* de Jeju.

Y los que tienen como segundo nombre *Jeju*, como *Verã Jeju* y *Karai Jeju*, los *mbya* explican que son portadores de un alma “poderosa”, son personas de un gran coraje, están siempre dispuestos al enfrentamiento y no sienten miedo ante nada.

En algunas circunstancias las almas pueden ser enviadas de acuerdo a sus características específicas con un fin determinado.

A veces las mujeres cuando se van a embarazar... el dios le manda el alma del chico de *Karai Jeju* o de *Tupã Jeju* para que le dé fuerzas al papá. O si el papá está enfermo, para que le salve la vida. No le mandan cualquiera. *Verã Miri* de Takuapi.

Los que proceden del dios *Jakaira*, por su parte, poseen atributos que le permiten convertirse en buenos curadores. Es llamativo que la anciana más respetada por sus conocimientos en plantas medicinales y tratamientos entre las aldeas de la zona del Kuña Piru⁸², se llame *Yva*, lo cual indica que su palabra-alma procede de *Jakaira*.

Por otra parte, cuando las almas proceden de un mismo dios, se consideran que están emparentadas, las personas no pueden casarse entre sí cuando sus *ñe'ê*, palabras-almas provienen de la misma morada divina, se considera que son como hermanos y por lo tanto, es un matrimonio prohibido porque se cometería incesto.

EL ROL DEL *OPYGUA*

Los líderes religiosos u *opygua*, cuya traducción es “perteneciente al *opy* o casa de oraciones”, en la mayoría de los casos hombres adultos y generalmente ancianos, conforman el sector más conservador y resguardado de la etnia. Su autoridad sobrepasa a la de los líderes políticos y a él se dirigen cuando deben dirimir cuestiones trascendentales para la comunidad, ya que se considera que sus facultades le fueron concedidas por las divinidades.

Aún en la actualidad, el acceso de los no indígenas a los líderes religiosos *mbya* sigue siendo restringido. El contacto reiterado con la sociedad blanca se considera algo contaminante que interfiere con la formación de un buen *opygua*, para esto, evitan trabajar fuera de las aldeas, expresarse en lo que describen como “lenguas de los *jurua*”, el idioma español, por ejemplo, y recibir a visitantes blancos, lo cual incluye a los investigadores.

Como afirma Gorosito Kramer refiriéndose a la diferencia de roles en los liderazgos:

Desde la perspectiva indígena, los liderazgos políticos constituirían una primera línea de defensa de la integridad cultural ante los "extranjeros" (miembros de la sociedad nacional, genéricamente designados como **jurua** o **karai** siendo este último un término de respeto).

⁸² Valle del Kuña Piru, municipio de Jardín América, Misiones.

Los líderes religiosos, **oporaívas** o **paí**, representarían una retaguardia encargada de velar por el equilibrio espiritual de los aldeamientos, y de las relaciones armoniosas entre los hombres y los dioses. (2006: 16)

Así como el jefe político o cacique, además de reunir las cualidades necesarias para ser un buen dirigente de su gente, debe demostrar que es un buen mediador en el contacto interétnico, del dirigente religioso se espera que se mantenga en permanente contacto con los dioses, para lo cual debe estar apartado del trato con los blancos. Como expresan los indígenas: el *opygua* tiene que estar todo el día en el *opy* para rezar, para pedir por nosotros y aconsejarnos.

Quien aspire a convertirse en un *opygua* o *ñande ru*, “nuestro padre”, como también es denominado, debe mantenerse en contacto permanente con la divinidad de donde provino su *ñe'é* o “palabra-alma” realizando continuamente oraciones, participando de las actividades que se realizan en la casa de ceremonias y demostrando una conducta ejemplar según las normas *mbya*.

El liderazgo religioso parece pertenecer al dominio masculino aunque no de manera exclusiva, en mi experiencia de trabajo con los *mbya*, sólo he conocido una mujer considerada dirigente espiritual aunque no con el rango de *opygua*: *Yva*, de aproximadamente setenta años, quien es nombrada como *kuña karai*, que podría traducirse como “mujer principal”; es una anciana de fuerte carácter, muy respetada por sus conocimientos de plantas medicinales y su participación en ceremonias religiosas importantes. Las esposas de los líderes religiosos también suelen tener un papel destacado en los rituales pero como acompañantes de éstos.

La búsqueda de “inspiración” divina se inicia en la adultez y puede durar años, la primera señal es la recepción de un canto sagrado. Nimuendajú, en su obra sobre el grupo guaraní de los apapokuva divide a los adultos en cuatro clases:

(...) los que todavía no recibieron inspiración y no tienen canto. Los que ya recibieron uno o varios cantos que emplean en ocasiones privadas, a ella pertenece la mayoría de los adultos de ambos sexos. Si en una fiesta sale al frente a dirigir la danza de los demás participantes, es el signo de que ya está acercándose a la tercera categoría. Esta comprende a los verdaderos *paíé*, los *ñande ru* o *ñandechy*. Son los que emplean sus poderes mágicos no sólo para uso privado, sino también para el servicio de la comunidad. (1978: 93)

Cadogan (1992a), quien recogió y tradujo algunos de estos “himnos”, dice que cada *mbya* adulto tiene su canto que entona en momentos de peligro o de gran tristeza

ante enfermedades o muertes de seres queridos. Estos no son himnos fijos sino sólo palabras proféticas sin ningún valor dogmático, podrían describirse como plegarias en forma de cantos (Melià 1991). La mayoría de la gente conoce los de los demás porque los escucha repetidamente pero aún así se considera que es una práctica individual en la que el individuo se encuentra en íntima relación con las divinidades.

La persona recibe su canto a través de los sueños y cuando despierta debe entonarlo para recordar las palabras.

En una ocasión, *Karai Tenonde*, el dirigente espiritual de Jeju me comentaba que había elegido mudarse de la aldea, ya muy frecuentada por no indígenas, para retirarse a un lugar a unos dos kilómetros de distancia selva adentro donde habían construido un nuevo *opy*, allí podía realizar las ceremonias con mayor discreción y tranquilidad. Y sobre todo cantar lo que había soñado: A lo mejor a la noche me viene un canto, entonces me levanto, salgo afuera y puedo cantar tranquilo.

Los cantos nocturnos brindan alegría a la gente de la comunidad que los escucha desde sus casas, especialmente si es nuevo, y otorgan reconocimiento a la persona que los entona.

El iniciando debe dedicarse al rezo y a las danzas religiosas en forma constante, manteniendo al mismo tiempo un cierto retraimiento social, debe intentar eliminar toda señal de *teko achy* o “modo de ser imperfecto”, materializado en las tendencias egoístas y las emociones violentas tan denostadas por los *mbya* (Gorosito Kramer 2006). Tal como explica el jefe de la familia extensa de Takuapi:

Tiene que aguantar, tiene que hacer lo que al dios le gusta, tiene que hacer lo que el dios le manda. No puede tomar caña⁸³, no tiene que ponerse demasiado nervioso, no puede hablar feo (maldecir). Si viene alguno y le asusta, le pega, eso no es nada, tiene que aguantar, tranquilizar. Basta con que estemos bien con dios, nada más. Pero ahora no aguanta, ni los *opygua* aguantan, sólo algunos. Ahora la vida cambió. *Karai Tataendy* de Takuapi.

Este “aguantar” se refiere a la demostración del *mborayu*, el “amor al prójimo” que deben exhibir los futuros líderes religiosos tratando con paciencia a quienes tienen comportamientos errados y aconsejarlos para que se conduzcan según las reglas del *teko porã*, “el buen vivir” de los *mbya*.

Generalmente, los que aspiran a convertirse en jefes espirituales detentan el cargo de *yvyra'ija*, el “dueño de la vara insignia”, quienes tienen un rol de importancia en las

⁸³ Bebida alcohólica de alta graduación elaborada a base de caña de azúcar.

ceremonias religiosas. En esta categoría existe un cargo superior, el de *yvyra'ija tenonde*, que podría traducirse como el “dueño de la vara insignia primero o principal”. En el orden jerárquico de la organización política y social, los hombres que poseen esta designación son personas respetadas, ubicadas en un segundo lugar después del *opygua*, o líder religioso.

Cuando en una de estas ceremonias, en medio de los rezos, un aspirante entra en estado de trance y transmite un mensaje de las divinidades, recibe el reconocimiento general y ya puede comenzar a conducir algunos de los rituales.

Otro factor de importancia es el conocimiento del *ayvu porã*, “habla hermosa, sagrada”, el lenguaje religioso pleno de metáforas de los *mbya*. Sólo los líderes religiosos se expresan en ella durante los rituales y es comprendida en distinta medida por los adultos. Para los jóvenes, en cambio, es un lenguaje críptico y se considera que aún no están en condiciones de entender el significado de las palabras.

Verã Mirí, el cacique de la comunidad de Takuapi me brindó la siguiente explicación acerca del *ayvu porã* en que se expresan los *opygua* y los apelativos que recibían sus familiares cuando se dirigían a ellos en la casa de ceremonias.

Las palabras que usan los *opygua* cuando rezan, cuando se comunican entre ellos, esas son sólo del *opy*, no se usan entre la gente. Cambia mucho, por ejemplo, en el *opy* a mi abuelo le dicen *jeguakáva guape*, por los hombres se dice *jeguakáva ite*, yo soy *jeguakáve ruvicha* y mi abuela, mi papá y mi mamá son *jeguakáva yvate* porque ya son viejos.

Cadogan (1992a) es quien da a conocer la denominación ritual de los *mbya*, quienes se llaman a sí mismos *jeguakáva tenonde porangue' i*, que se traduce como “los primeros escogidos en llevar el adorno de plumas”. Hasta tiempos recientes fueron palabras consideradas secretas que no se pronunciaban jamás delante de los blancos.

En este caso podría traducirse *jeguakáva ite* como “los que verdaderamente llevan el adorno de plumas”, en referencia a las personas de sexo masculino, *ruvicha* hace alusión a la jefatura e *yvate* se refiere a “alto”, “arriba”, probablemente refiriéndose al lugar de respeto que ocupan los ancianos en la sociedad *mbya*, sin que pueda realizar aquí una traducción literal de estos términos.

Las mujeres, por su parte, reciben la denominación de *jachukáva*, que Cadogan (1992b) traduce como “las que llevan la cofia ritual”, este gorro tejido en el telar tradicional y adornado con borlas ha caído completamente en desuso, al contrario del

jeguaka masculino que aún puede verse en algunas comunidades aunque ya confeccionado con hilos industriales.

Por otro lado, cuando se habla con los *mbya* sobre temas míticos o religiosos es frecuente que expresen que necesitan “estudiar” más para brindar mejores explicaciones sobre la temática en cuestión. Así respondía durante una charla hace varios años Rosendo Moreyra⁸⁴, quien entonces era *yvyra'ija* de la aldea de Fortín Mbororé y que más tarde se transformaría en respetado líder religioso.

No puedo contar la historia porque los *yvyra'ija* tienen un límite para contar las cosas. Tengo que estudiar más para saber, tengo que aprender mucho todavía, por medio de los rezos y por medio de los ancianos también. (Cebolla Badie 2000a)

Lo que denominan “estudio”, utilizando esta palabra del español quizás por la seriedad que conlleva la cuestión, se refiere a la transmisión oral de los conocimientos relativos al aprendizaje de los rituales y la mitología en general, al acompañamiento constante de los líderes religiosos para dialogar con ellos y recibir sus enseñanzas pero sobre todo, a la práctica activa de los cantos y danzas religiosas.

Los *mbya* dicen que las plegarias no se aprenden, si no que, al igual que el conocimiento sobre las plantas medicinales, son recibidas directamente de los dioses.

Las cosas se saben por el estudio, pero estudiar no es mirar papel. El estudio se hace a la noche, cuando se reza, cuando se está bien con *Ñande Jára*⁸⁵, entonces él indica, hace saber las cosas. O si no, cuando se sueña, ahí se saben las historias. *Verã Mirí* de Takuapi.

Los conocimientos, al igual que los mensajes acerca de futuras enfermedades, peligros y muertes, se recibirían a través de los sueños y durante el estado de trance en el que se sumen cuando se pronuncian con fervor las plegarias en las ceremonias religiosas. En estas situaciones de cuasi inconsciencia las divinidades se comunican con la persona, pero esto es posible solamente si el individuo se mantiene en buenos términos con los dioses, si sigue los preceptos religiosos y si realiza las oraciones diarias.

La mayoría de las veces, estas comunicaciones son personales, no pueden ser transmitidas a su propia gente y mucho menos a los no indígenas.

⁸⁴ Rosendo falleció en 2011, nunca supe su nombre “verdadero”. Habría sido una imprudencia preguntárselo en las dos oportunidades en que lo entrevisté en 1997 y 1999, ya que aún no era algo habitual divulgar el nombre indígena a extraños.

⁸⁵ “Nuestro dueño”.

Por lo menos la parte de la medicina natural, eso el dios cuenta a uno que está interesado en aprender, en saber los remedios, entonces le enseña, pero sólo a él, no es para mostrar a cualquiera, por eso los *opygua* no quieren contar los conocimientos de las plantas, no es para cualquiera. Las palabras de dios no se pueden contar todo, se aprende para ayudar a uno que necesite, nada más. Alfonso de Jeju.

Por otra parte, en varias ocasiones he recibido comentarios como el que sigue a continuación que cuestionan los liderazgos actuales.

Ahora *Ñande Jára* pone a uno medio regular nomás, ponen más liviano, dice mi abuelo que ya no es como antes porque ellos (los dioses) saben que nosotros estamos cada vez peor. No es cualquiera que sabe, hay un montón de *pa'i* en esta Misiones indígena pero no todos dicen la verdad, tienen experiencia de otros nomás, escuchan y graban todo en la cabeza, y así no es ... es todo mentira. Ya quedan pocos *opygua* de antes como mi abuelo que vamos en *opy* cuando hacen oración y ahí habla, parece que él está leyendo algo... y después, al otro día, no se acuerda más. Dice todo lo que va a pasar, si una persona va a morir ya cuenta, si un chico está en peligro... da gusto escucharlo. *Verã Miri* de Takuapi.

De esta manera se refería el cacique de Takuapi al descrédito de ciertos líderes religiosos frente a la reconocida autenticidad de su propio abuelo, un respetado y conservador *opygua*, consultado no sólo por las aldeas de la región de Kuña Piru sino también por *mbya* de comunidades del Paraguay que cruzaban la frontera para asistir a los rituales celebrados por el anciano.

Esta situación de inseguridad frente a los nuevos liderazgos se produce en su mayor parte, como consecuencia del accionar de la agencia indigenista gubernamental de la provincia que desconociendo la organización política y social de los *mbya*, considera que en cada aldea reconocida oficialmente como tal para recibir las distintas ayudas, debe haber un jefe político y a ser posible tiene que existir el *opy* para demostrar que la cultura se mantiene, y por lo tanto, que son merecedores de las ayudas estatales.⁸⁶

Según los relatos recogidos, en el pasado los asentamientos no necesariamente tenían un líder religioso e incluso a veces, éstos solían vivir aislados o sólo con su

⁸⁶ En el año 2003, la Dirección de Asuntos Guaraníes de la provincia crea el Consejo de Ancianos y Guías Espirituales de la Nación Guaraní considerando al mismo como “la única institución representativa de la Nación guaraní” debido a “la degradación cultural que han sufrido muchos de sus actuales caciques” (Decreto N° 917/2003, Cámara de representantes de la provincia de Misiones), como respuesta, en realidad, a las protestas y reclamos de los líderes políticos disconformes con el accionar de la agencia gubernamental. (Gorosito Kramer 2006).

familia extensa y, de acuerdo a su prestigio, eran consultados por gente de las aldeas de la región, lo cual concuerda con la necesidad de mantenerse alejados de lo que se considera la vida mundana.

Aparentemente, en la actualidad los *opygua* ya no podrían seguir los preceptos para obtener el estado de pureza necesario para lograr el *aguyje* o “gracia divina” porque no se pueden observar las restricciones alimentarias debido a la destrucción de la selva y tampoco puede evitarse el contacto con los *jurua* o blancos.

Otra de las facultades que detentan los líderes religiosos es la curación de enfermedades, tanto del cuerpo como del espíritu, como explican los indígenas. A lo largo de esta tesis me referiré en numerosas ocasiones a estas prácticas terapéuticas.

El conocimiento de la farmacopea, que en la cultura *mbya* es básicamente vegetal, no es sólo privativo del líder religioso, sino que existe la figura del *tembiguái añetengua*, que puede traducirse como “ayudante verdadero”, quien recolecta las plantas o excepcionalmente, los elementos de origen animal y prepara los denominados *poã* o “remedios” bajo la supervisión del *opygua*.

En los rituales y especialmente en las prácticas de curación, el tabaco y la pipa, son sus atributos indispensables, ya que el humo, cuyo nombre ritual es *tatachina reko achy* o “neblina de naturaleza imperfecta” constituye el agente curador. (Gorosito Kramer 1983)

Por otra parte, los líderes espirituales también tienen una participación fundamental en el sistema jurídico *mbya*, intervienen en los *aty guachu*, las grandes asambleas en las que sus palabras tienen gran autoridad, y por medio del trance religioso pueden conocer la culpabilidad o no de una persona, decidiendo junto a los líderes políticos las acciones a seguir en la administración de justicia.

LAS ACTIVIDADES EN EL *OPY*

El líder religioso habita en el *opy* o casa de oraciones, que en las comunidades aún enclavadas en zonas de selva, suele ser de grandes dimensiones⁸⁷. Allí se llevan a cabo las ceremonias, tanto en su interior como en el gran espacio abierto de tierra u *oka*, que se extiende frente a su entrada y que se mantiene cuidadosamente barrido, siempre

⁸⁷ En algunas aldeas, el *opy* es la única construcción al estilo tradicional que aún se conserva.

orientado en dirección oeste. Antiguamente, dentro del *opy* se conservaban las flechas sin plumas o *u'y* elaboradas con cerne del árbol *yvyra pepe* (*Holocalyx balansae*) que representaban a cada miembro de sexo masculino de la aldea y que permanecían en el lugar hasta su muerte. Ancianos consultados expresaron que cuando había amenazas se hacía “*ñemongarai* de flechas”, en referencia a la fumigación de las armas con humo del tabaco y la celebración de danzas y cantos. Me dijeron: “ahora ya no peleamos”, los ataques y escaramuzas entre grupos ha llegado a su fin por el contacto permanente con la sociedad nacional, al menos de manera abierta y debido a esto, ya no se conservan las flechas en el *opy*.

También se guardan allí los instrumentos musicales, entre ellos el *angu'a pu*, pequeño tambor fabricado con madera de la palmera *pindo* o del *ygary*, y con cuero de *akuchi* (*Dasyprocta azarae paraguayensis*), el cual ya casi no se utiliza en las ceremonias; el *takuapu*, instrumento femenino por excelencia que consiste en una caña gruesa (*Bambusoideae*) de unos dos metros de longitud que las mujeres dejan caer con fuerza en las danzas y produce un sonido grave que puede escucharse desde una gran distancia. La guitarra de cinco cuerdas que recibe el nombre de *mbaraka*, en coincidencia con la sonajera presente en otros grupos guaraníes con la misma denominación pero que casi no se ve entre los *mbya*; los palillos *popygua* unidos por pares que se golpean para acompañar los ritmos y el *ravé* (rabel), violín de tres cuerdas que fabrican los *mbya* y que fue traído a Sudamérica por los jesuitas⁸⁸.

La mayor parte de los rituales que se realizan en el *opy* tiene carácter colectivo pero las consultas al líder religioso también pueden ser individuales, por ejemplo, al amanecer, los hombres se dirigen a él para informarle si van a salir de cacería, a recoger miel, revisar las trampas o si irán a trabajar a las explotaciones de los *jurua*. De la misma manera en que deben dar aviso de sus actividades fuera de la aldea al jefe de la familia extensa en aquellos lugares donde no hay *opygua*.

Las personas se dirigen por la mañana al *opy* especialmente si han tenido un sueño que los inquieta y desean recibir el consejo del *ñande ru*, o “nuestro padre”.

La importancia del sueño entre los guaraníes ya fue documentada por etnógrafos como Schaden (1974), Nimuendajú (1978) y Melià (1991). Los sueños no son sólo

⁸⁸ Es llamativo que a pesar de la resistencia que opusieron a ser “reducidos” en las misiones jesuíticas, los *mbya* sean el único grupo que conserva este instrumento de origen español utilizado en las misiones. Los indígenas lo ejecutan apoyándolo en el pecho y no en el hombro como se hace usualmente.

premonitorios si no que a través de éstos se reciben los conocimientos, como lo expongo más arriba.

Lo que sueñan los mayores parece tener una gran importancia, por ejemplo, en Jeju, la anciana *Para'i*, madre del líder religioso y esposa del jefe del patrilineaje dominante, había soñado en una ocasión en que me encontraba en la aldea el sitio exacto en que debían comenzar las tareas de desmonte para la futura siembra comunitaria. A los pocos días, los hombres se organizaron y empezaron a trabajar en el lugar elegido. Según me explicó su hijo, había sido el *ñe'ê ru* o “padre de su palabra-alma” quien se había comunicado en sueños para darle estas indicaciones que ella, a la mañana siguiente, transmitió al líder religioso.

Los sueños tienen distintas interpretaciones, las cuales son realizadas por el *opygua* y sus palabras son obedecidas, tal como se desprende de los relatos que realizaron en distintos momentos dos indígenas de Jeju:

Anteayer soñé que estaba en el monte y una víbora me mordía, entonces fui a contarle al *pa'i*⁸⁹ y me dijo que era un aviso de que me encontraría con una víbora, entonces no salí, no fui a ningún lado, no fui a la colonia a trabajar. Nosotros hacemos así, nos quedamos quietos, no somos como ustedes los *jurua* que ni aunque sueñen igual tienen que hacer las cosas, igual tienen que ir a trabajar, nosotros los paisanos, no. Victoriano.

A veces no dormimos bien, soñamos feo. Hoy tenés que ir a trabajar pero no tenés ganas de ir a trabajar, vos no querés ir hoy y llegás en el *opy* y contás tu problema, lo que soñaste y el *opygua* dice que algo te va a pasar, dice: “no vayas, andá mañana”, y yo tengo que hacer eso. Y para el *opygua* también es así, hoy el *opygua* soñó algo muy feo o sea, algo le va a pasar a fulano y a fulano, entonces nos comenta: “hoy no hay salida para ustedes”. Dice en *mbya*: *ko'ê noiporãi*, “hoy no está bien el día para caminar”, quiere decir que algo va a pasar. Bueno, el *opygua* dice y nosotros obedecemos eso. *Guyra Verã*

Estos hechos aparecen ante la vista de los blancos como completamente irracionales y como ya lo había mencionado Nimuendajú (1978) puede suceder, inclusive, que una comunidad entera se mude repentinamente de lugar como respuesta a los sueños de algún anciano en los que se pronostiquen peligros o enfermedades.

Se considera que durante el sueño, el *ñe'ê* o “palabra-alma” de la persona se pone en comunicación con la divinidad que la envió a la tierra y accede así al conocimiento

⁸⁹ Denominación del líder religioso, la palabra no es *mbya*, pertenece al guaraní standard.

de las cosas. Entre los *mbya*, como en otras culturas amerindias el sueño aparece siempre como una acción trascendente que tiene sus efectos en la vida de la vigilia (Orobitg 2006) y existen distintos amuletos que se utilizan para incentivarlos, como los collares que incluyen las pequeñas plumas de la cabeza del pájaro *tangara* (*Chiroxiphia caudata*), considerado *guyra porã*, un ave sagrada, que “ayudan a soñar”.

El líder religioso o *ñande ru*, tiene también un rol de importancia en las actividades relacionadas con la cacería, cuando se capturan ciertas presas, como veremos en próximos capítulos, los cazadores deben depositarlas frente al *opy*, donde el líder las fumiga con humo de tabaco para despojarlas de cualquier sustancia dañina y luego, se procede a su distribución entre la gente de la aldea.

El patio del *opy*, como llaman los indígenas cuando se expresan en español al gran espacio frente a la construcción, es el lugar de ejecución de las danzas.

Al atardecer es frecuente que los niños de ambos sexos se reúnan allí para recibir los consejos impartidos por un hombre adulto, generalmente un *yvyra'ija*, respecto a su comportamiento y la conducta que se espera de ellos. Los chicos permanecen sentados, muchas veces en una ronda, mientras el hombre que está parado les habla. Al finalizar su discurso, los niños suelen realizar una danza denominada *ñemboarái*, cuya traducción es “divertirse persiguiendo, dando vueltas en círculo” (Cadogan 1992b) y cuando ésta termina los pequeños que lo deseen pueden ingresar a la casa de oraciones para escuchar las plegarias del *opygua* y así “aprender cómo se reza”, según explican los *mbya*.

En tiempos pasados era frecuente que al anochecer la gente de la aldea se reuniera frente al *opy* para hacer la danza *tangara*⁹⁰ en que hombres y mujeres bailan por separados organizados en dos filas y acompañados por el ritmo de los instrumentos que he mencionado antes.

Todas las danzas están acompañadas de los cantos religiosos y tienen como finalidad la comunicación con las divinidades. Los guaraníes no conocían danzas o cantos profanos, éstos junto al sonido instrumental constituyen una unidad que intensifica el sentimiento religioso hasta producir un estado de éxtasis (Schaden 1974, Nimuendajú 1978, Melià 1991).

⁹⁰ La danza recibe el mismo nombre del pájaro *tangara* (*Chiroxiphia caudata*), el que realiza una bella danza de cortejo y apareamiento, reminiscencias según explican los *mbya*, de su vida como ser humano en *Yvy tenonde*, la “primera tierra”, antes de ser convertido en ave. (Cebolla Badie 2000a)

Estas ceremonias se extienden durante toda la noche hasta la aparición de las primeras luces del alba. Nimuendaju describió el final de una de estas danzas que presencié entre los apapokuva, y que presenta una gran similitud con lo que realizan los *mbya*.

(...) mientras el paié, cantando el Ñeengaraí, se coloca enfrente de la larga hilera de danzantes girando hacia el naciente, éstos se inclinan reverentes luego que el paié da la señal, en forma particular, delante del disco naciente. Sin abandonar las mbaraka y takuara, levantan los brazos a lo alto, inclinan la cabeza, doblan la rodilla y hacen con las manos un movimiento como llamando el sol para sí, lenta y ceremoniosamente, en una escena extraordinariamente emotiva y pintoresca. Este acto se conoce como yiroiý. (1978: 86)

Estas ceremonias se siguen practicando pero no con la asiduidad de antaño debido, según explican los *mbya*, a que se han adoptado muchas de las “costumbres de los blancos”, se organizan bailes al “estilo criollo” donde se consume alcohol y esto ocasiona frecuentes rencillas.

Existe una constante queja por parte de los ancianos hacia la conducta de los jóvenes a quienes, aparentemente, ya no les interesaría participar de las ceremonias religiosas. Como expresa el *yvyra'ija tenonde* de Jeju respecto a las fiestas que se organizan en la comunidad y a la cual también asisten no indígenas.

Los más jóvenes ahora parece que ya se olvidan de lo nuestro. Ahora solamente hacen danza de chamamé, cumbia, kachaka... ¿Sabés por qué? Dicen que el baile de los blancos es más lindo, más chistoso. Y ya es otra cosa porque en el baile de ustedes a lo mejor agarrás una novia, tomás caña, cerveza y ya querés pelear con los otros, ya tenés contrario. Es muy diferente a nuestras danzas donde estamos unidos y tranquilos.

Se considera que la participación de la gente en los rituales aumenta la eficacia de éstos, por ejemplo, cuando es preciso orar por la salud de alguna persona, se celebran danzas y cantos mientras el *opygua* realiza las plegarias y trata al enfermo en el *opy*.

También, respondiendo a la tradición agrícola de los *mbya*, cuando se sembraba y no llovía por tiempo prolongado, se hacía *japychaka*, “escuchar, estar atentos”, la forma en que los indígenas se refieren a orar con devoción y entrar en trance para recibir los mensajes de los dioses, para lo cual se requería la presencia de toda la gente de la aldea.

Por otra parte, desde su visión, el abandono de las prácticas religiosas y la escasa participación de las familias en las ceremonias son las principales causantes de las muertes y situaciones trágicas que se suceden en las comunidades.

Así, el crimen de un niño en la aldea Takuapi en 2010 y las consecuencias derivadas de este hecho que aún está sin resolver⁹¹ fueron atribuidas al *teko achy*, o “modo de vida imperfecto”, en que habían incurrido sus habitantes debido al contacto permanente con la sociedad regional, el abandono de las prácticas religiosas, el consumo de bebidas alcohólicas y la desobediencia a los ancianos, lo cual había permitido que los *mba’e pochy* o “seres malignos” se apropiaran del lugar y comenzaran a sucederse las enfermedades y las muertes.

Verã Mirî, el líder político de la aldea, insistía en que debían realizarse constantes rituales para lo cual habían invitado a los *opygua* de la región a asistir a Takuapi para unir sus plegarias y pedir al dios *Karai Ru Ete* que alejara a los “seres malignos” del lugar. El cacique proclamaba que había que hacer de manera urgente un *mbya’e ñechyrõ*, que puede traducirse como “hileras de cosas”, en referencia a los panes de maíz y el resto de los elementos colocados en fila para simbolizar a los miembros de la comunidad en la celebración de la madurez de los frutos o *ñemongarai*. Cuando presencié esta arenga destinada a la gente reunida en el gran espacio abierto frente a la casa del cacique, ya se encontraba en el lugar el *opygua* de Tamandua’i, una aldea cercana, quien asentía continuamente mientras *Verã Mirî* realizaba sus reclamos. En breve organizarían un *ñemongarai*, poniéndose así de manifiesto, la ductilidad de fechas para la celebración de este ritual dependiendo de las situaciones que se presenten.

⁹¹ Diez familias no emparentadas con el linaje dominante abandonaron el lugar y según las explicaciones brindadas por los *mburuvicha* o “mayores” de la aldea, si esta muerte violenta hubiera ocurrido hace unas décadas, la comunidad entera se habría mudado, lo cual habría atenuado los conflictos que se sucedieron a partir de este hecho trágico. Pero en la actualidad, la gran dependencia de las ayudas, en este caso de la Iglesia Evangélica Suiza, la escuela y la promesa de la posesión legal de las tierras, frenaron todo intento de dispersión.

Como consecuencia del crimen del niño, perteneciente al patrilineaje de Takuapi, se produjeron desacuerdos y rupturas entre los líderes políticos de la región, ya que unos responsabilizaban al cacique de la aldea, aduciendo una mala conducción y desidia en sus obligaciones como líder y exigían actuar según las normas del sistema jurídico *mbya*, mientras otros le demostraron su apoyo y estuvieron de acuerdo con él en que debían confiar en la resolución del caso por la justicia blanca. (Carrasco y Cebolla Badie 2012)

ÑEMONGARAI

El *ñemongarai* es la ceremonia más conocida de los *mbya*, su nombre es traducido como “bautismo” por los indígenas y consiste básicamente en lo que Ruiz (1984) describe como los “dos hechos relevantes en la vida de la comunidad”, la presentación de los frutos tanto silvestres como cultivados para ser fumigados con el humo del tabaco por el *opygua*, a manera de rogativa a las divinidades; y la asignación de nombres a los niños.

Hasta tiempos recientes, la información existente sobre este ritual era escasa y fragmentada debido a que no se realizaba en presencia de extraños y aún en la actualidad se lo suele describir erróneamente como la “fiesta anual” de los *mbya*, ignorándose la periodicidad de su celebración.

Es posible considerar que el *ñemongarai* está relacionado con el ciclo anual y principalmente con las actividades agrícolas y de recolección.

Y en concordancia con lo que he explicado más arriba, acerca de la situación tradicional de los líderes religiosos, la celebración no suele hacerse en cada comunidad por separado sino que los habitantes de las aldeas que conforman un *tekoa*, o los vestigios del que había en la zona, acuden al lugar donde reside el *opygua*; o puede suceder también que distintos líderes se reúnan junto a uno de prestigio.

Esto lo pude observar cierta vez que me encontraba en Jeju, en el mes de enero, cuando comenzaron a llegar familias enteras de las aldeas cercanas de Pindo Poty y de Paraíso, distantes entre tres y seis kilómetros, las mujeres portaban ollas y bolsas con enseres domésticos, se trasladaban caminando a Caramelito⁹², comunidad enclavada en la selva, a unos doce kilómetros del lugar. Allí se iba a celebrar un *ñemongarai*, para lo cual habían dado aviso a la gente de los asentamientos de la zona, quienes acudían llevando los elementos necesarios para la celebración como los panes de maíz o *mbojape* y las mieles silvestres en los recipientes de calabaza, iban preparados para quedarse por varios días.

Para los *mbya* el año se inicia en la estación de *ára pyau*, “tiempo nuevo”, cuando florecen los árboles *tajy*, aproximadamente en el mes de agosto. Esta es la época en que comienzan a realizarse las ceremonias en coincidencia con las primeras siembras, se

⁹² Caramelito es una aldea pequeña (habitada por unas treinta personas), ubicada en la Reserva de Usos Múltiples Guaraní, contigua a la Reserva Papel Misionero donde se encuentra Jeju. Durante mucho tiempo fue un lugar vedado al ingreso de los no indígenas, tampoco existían caminos para llegar hasta allí, se accedía por estrechos senderos en la selva.

celebra el ritual que denominan “*ñemongarai* de semillas” en el que el líder espiritual mientras recita las plegarias fumiga con el humo del tabaco las simientes de las distintas especies que se cultivan como poroto, sandía, melón y especialmente el maíz llamado *avachi yvy’i* o “maíz de tierra” que es el primero en sembrarse.

Así como los *jurua* para que vengan bien las plantas abonan la tierra, nosotros para venir el fruto tenemos que hacer el *ñemongarai* de semillas. Se preparan con los pedazos de *hyakua* (calabaza) como platitos donde se pone en cada uno las semillas. Entonces le presentamos esto al *ñande ru* para que salgan bien las plantas, después él dice: “vamos a plantar”, al otro día de terminar el *ñemongarai* ya podemos plantar. *Guyra Verã* de Jeju.

En esta explicación brindada por el *tembiguái añetengua*⁹³ de la aldea se pone en evidencia la manera en que las tareas agrícolas están mediadas por el ritual que marca el comienzo del ciclo.

Luego, con las primeras cosechas se realiza una nueva celebración, quizás la más importante o la más conocida en la etnografía *mbya*, entre los meses de noviembre y diciembre, que en algunos lugares se hace coincidir actualmente con la navidad, ante las protestas de los más conservadores. En esta ocasión intervienen los cuatro componentes considerados fundamentales en el *ñemongarai*, las hojas de yerba mate (*Ilex paraguariensis*), los frutos del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*), las mieles silvestres y los *mbojape* o panes elaborados con harina de maíz; de los cuales éste último parece tener una especial importancia ya que la celebración que se realiza en estas fechas suele ser denominada “*ñemongarai* de *mbojape*”.

Y junto a éstos hay otro elemento imprescindible, el tabaco, sin el cual no habría ceremonia y que en estos casos es manipulado exclusivamente por el líder religioso. Cadogan recogió la siguiente información respecto al origen del tabaco y su relación con la medicina:

El tabaco y la pipa fueron creados por Jakairá, dios de la primavera y patrono de los médicos-hechiceros, a fin de que el hombre pueda defenderse contra los espíritus malignos, las enfermedades y los hechiceros enemigos con el humo. (1968: 84)

En el ritual, la yerba mate, el *guembe* y la miel pertenecen al dominio masculino, los hombres seguidos por adolescentes y niños se organizan para ir en su búsqueda y a las mujeres les está vedado acompañarlos.

⁹³ Ayudante del líder religioso.

Las hojas de yerba mate o *ka'a* se obtienen, en los lugares donde aún es posible encontrarlos⁹⁴, de árboles de yerba silvestres en la selva, una vez recogidas se enciende una fogata para “sapecarlas”, como expresan los indígenas en español, es decir, secarlas en el lugar, luego se atan los manojos para llevarlas a la aldea.

En cuanto a la recolección de miel, tarea asociada a la caza y por lo tanto, reservada a los hombres, las mieles utilizadas en el *ñemongarai* deben provenir preferentemente de las abejas *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) o *mandori* (*Melipona marginata*), si no es posible encontrarlas, los indígenas dicen que se puede usar de las especies *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*) y *eira vijú* (*Melipona bicolor*), todas éstas especies de meliponas, abejas nativas sin aguijón (Cebolla Badie 2009).

Hasta tiempos recientes la miel de *eirópa* (*Apis mellifera*), la abeja europea introducida en la región hace aproximadamente un siglo, no se utilizaba en las ceremonias religiosas porque según dicen los *mbya*, no tuvo un origen divino sino que fue creada por los blancos que la trajeron a la selva, pero actualmente, ante la escasez de miel de las abejas nativas se recurre a esta miel exótica cuando ya no quedan opciones.

Los frutos de la epífita *guembe* que crece adherida a los árboles, a veces a gran altura, también son recogidos por los hombres, se dice *ijape ku* cuando se desprende la cáscara y ya están maduros, a partir del mes de octubre, se atan de a tres y así se entregan a los participantes.

Las mujeres son las encargadas de cosechar el maíz, moler los granos y preparar los panes ácimos que llaman *mbojape*. Estas actividades se realizan de manera colectiva bajo la supervisión de la esposa del líder religioso.

Como vemos, en el *ñemongarai* los productos silvestres pertenecen al ámbito masculino, reservándose el maíz, fruto de los cultivos, para la participación femenina.

Los *mbya* expresan que al esparcir el humo sobre los alimentos el *opygua* los “bautiza” con el fin de neutralizar cualquier sustancia nociva para el consumo humano.

Se considera que los productos utilizados en la ceremonia han sido especialmente purificados y se los denomina, por ejemplo, *ei ñemongarai*, que podría traducirse como “miel bendecida” y *mbojape ñemongarai*, “panes de maíz bendecidos”. Al finalizar el ritual se los consume juntos en un acto que es visualizado como purificador del cuerpo.

El investigador Carlos Fausto menciona la existencia de un paralelismo entre las celebraciones guaraníes de “bendición de los frutos” y las prácticas en la manipulación

⁹⁴ Si no hay árboles de yerba mate en los lugares cercanos a la aldea, se utilizan las hojas de los yerbales cultivados.

de las piezas de caza y los frutos cultivados o recolectados en otras sociedades amerindias, considerando que son “rituales de chamanización del alimento para volverlo comestible⁹⁵.” (2005: 399)

Así, por intermediación del líder religioso y los rituales, se produciría la transformación de productos potencialmente peligrosos en alimentos aptos para los seres humanos.

Esta sería una de las finalidades del *ñemongarai*, la protección contra las enfermedades mediante la fumigación simbólica de todos los productos comestibles.

En la ceremonia que se lleva a cabo especialmente durante *ára pyau*, el “tiempo nuevo”, se colocan alineados sobre una tarima los panes *mbojape* en representación de cada miembro de las familias presentes, luego el *opygua* ayudado por otros líderes religiosos participantes, esparce el humo de la pipa sobre cada pan, mientras realizan las plegarias, se comunica con la divinidad que envió el *ñe'ê* o “palabra-alma” de cada una de las personas, rogando en cada caso por su salud y bienestar. Tal como explica el anciano *Karai Tenonde*, *opygua* de Jeju.

Los *opygua* hablan con el *Ñande Ru* (Nuestro Padre) que envió el alma. En la representación de cada *mbojape*, ya sabe el nombre de la persona, está en contacto con el dios, entonces le larga el humo, el *tatachina*... el humo tiene que quedar por arriba, quietito, rodeando el pan, porque cuando se mueve de otra manera, esa persona no está bien, se va a enfermar, algo le va a pasar. Y cuando se ponen los *mbojape* de los parientes que están lejos, que no se sabe nada de ellos, si el humo no se queda, se pierde, desaparece, entonces esa persona está muerta, el *ñe'ê*, el alma ya no está más. Ahí se sabe cuándo murió.

Este ejercicio de lectura del porvenir de los ofrendantes, especialmente en lo referente a su lapso de vida (Ruiz 1984), es otra de las finalidades del ritual pero el mensaje que recibe el *opygua* en oración no siempre puede ser comunicado a los demás, sobre todo si se trata de la muerte inminente de una persona.

Cuando ora en el *opy* se comunica con el dios, el dios le cuenta qué va a pasar en el futuro, qué peligros hay para alguna persona, si hay alguien enfermo, si se va a curar o va a morir. Pero es para que sepa él nomás, no para contar a todos. A veces recibe un mensaje que sí es para todos, entonces puede contar. *Karai Tataendy* de Takuapi.

⁹⁵ En portugués en el original. Mi traducción.

Durante el denominado “*ñemongarai* de *mbojape*”, quizás el más importante del ciclo anual, se realiza la imposición de nombres a los niños que ya caminan solos, cuando expresan sus primeras palabras. Sus padres lo llevan ante el *opygua* quien en medio del trance religioso, se comunica con la divinidad que hizo “asentar” la palabra-alma del bebé en la tierra, recibiendo así el nombre que le corresponde.

A partir del mes de marzo, que los *mbya* describen como *ára yma oñemboapyta aâgua*, “para iniciarse el *ára yma*”, ya que comienza esta estación coincidente con el otoño en el hemisferio sur, las actividades en la casa de oraciones disminuyen.

Desde el comienzo de *ára yma* en adelante los *opygua* siguen pero van despacio, ya no es más continuado, solamente piden y permanecen a la escucha de los mensajes, ya casi no se hacen celebraciones, no van más ritualmente, pero en *ára pyau* sí, ahí cantan todas las noches⁹⁶. *Karai Poty* de Fortín Mbororé.

En esta época se realizaría el *ka'a ñemongarai*, o “bautismo de la yerba mate”, coincidente con el comienzo de la época propicia para la cosecha de sus hojas.

El líder religioso de Jeju brindó la siguiente explicación de este ritual

Cada año hacemos el *ñemongarai* para tener mejor salud y para que nuestro camino sea más limpio, más claro. La yerba es para los hombres, para que no le tomen enfermedades y para que *Ñande Jára*⁹⁷ los proteja porque en el *ára yma* tiene mucho peligro de enfermedades de vías respiratorias, la yerba, *ka'a karai*, “yerba bautizada”, está bendecida para que no se le peguen las enfermedades.

De este modo, la celebración estaría dedicada a los hombres de la comunidad, sin que haya podido obtener mayores datos sobre esta particularidad. El *ñemongarai* se repite si hay personas enfermas que necesitan ayuda, sin importar la época del año, entonces se reúne toda la gente de la aldea y se prepara la ceremonia especialmente para este fin.

A través de los años, tuve conocimiento de celebraciones de *ñemongarai* entre los meses de octubre y marzo⁹⁸, al contrario de la afirmación generalizada entre los no indígenas de que sólo se realiza en primavera o en navidad.

⁹⁶Traducción del *mbya*, gentileza Prof. Petrona González.

⁹⁷Literalmente Nuestro Dueño.

⁹⁸ En enero de 1996 en la aldea Caramelito, en noviembre de 2005 en Jeju; y en febrero de 2008, marzo de 2009 y enero de 2013 en Takuapi.

Schaden (1974) considera que quizás la concordancia de fechas con las fiestas navideñas provenga de la época de las misiones jesuíticas, aunque también podríamos verlo del modo contrario, la coincidencia de la gran fiesta religiosa de los cristianos con la plenitud del tiempo nuevo o *ára pyau* de los *mbya*.

Segunda parte

LOS ANIMALES Y LOS SERES EXTRA HUMANOS

LOS DUEÑOS Y ESPÍRITUS DE LA SELVA

Antes de que caiga la tarde los *mbya* suelen emprender el regreso a la aldea desde sus rozas y de sus incursiones de caza o recolección y si deben permanecer en la selva porque están trasladándose de un asentamiento a otro o han ido de pesca buscan un lugar adecuado como resguardo y encienden grandes fuegos.

Al anochecer se debe evitar la selva, según dicen no por temor al yagareté⁹⁹, el más terrible de los depredadores, sino porque en la oscuridad reinan los *mbogua*, espíritus o almas de los fallecidos que deambulan provocando enfermedades y muertes.

Si tomamos *ka'aguy* o selva en el sentido de naturaleza para los *mbya* podríamos decir que ésta se define como espacio que no es humano, como afirma el investigador inglés Roy Ellen, esa es “la definición que está implícita en muchos casos de congruencia semántica entre la selva y la naturaleza registrados por la etnografía”. Ellen habla de lo salvaje como aproximado en algunas culturas al concepto de naturaleza, que bien podría ser aplicado en el caso de los *mbya*, en el sentido espacial, “la naturaleza es lo que no es la aldea” o “lo que no es la aldea ni el huerto.” (2001: 132).

Si bien la selva puede considerarse el espacio que no es humano, en la cultura *mbya* los árboles y los animales poseen alma, un atributo exclusivo de los seres humanos en la distinción clásica entre naturaleza y cultura, pero aún más, los barrancos, los cursos de agua torrentosos, las cascadas y otros lugares específicos de la selva suelen pertenecer a “dueños” que también son portadores de alma.

Gran cantidad de seres coexisten en la vida diaria de los *mbya* como si pertenecieran a dimensiones espacio temporales simultáneas y tienen la capacidad de intervenir de diversas maneras en la vida de las personas. Por otra parte, es posible comunicarse con estas entidades por medio de rezos y rituales que ayudan a mantener el equilibrio general del cosmos (Wilde 2008).

Además de los *mbogua* y de los “dueños” de lugares y animales también existen los temidos *mbai'i*, seres que se apropian del alma de las chicas y muchachos que se

⁹⁹Jaguar (*Leo onca*).

encuentran en el periodo de iniciación y los llamados *jekupe*, animales fantásticos que responden a las divinidades, entre otras presencias extrahumanas.

Todo esto conforma la selva en contraposición con la aldea, con el *tataypy rupa*, o asiento de fogones, en referencia al lugar de los humanos, de “la gente”, traducción de la palabra *mbya*, denotando como explica Eduardo Viveiros de Castro (2004) ya no “la humanidad como especie natural sino la condición social de persona”.

LOS MBOGUA

Según las reglas *mbya*, no se debe abandonar la aldea antes del amanecer, recién cuando el sol alumbra es posible internarse en la selva. Y al atardecer los indígenas deben retornar al *tekoa*, si se ha cazado algún animal, se guarda la carne para consumirla al día siguiente.

Era frecuente, en tiempos pasados, que antes de que cayera la tarde los hombres jóvenes jugaran al *manga jetepe*, el cual consiste en arrojarse unos a otros golpeando con las manos un objeto confeccionado con *avachi pire*, las hojas secas o chalas que envuelven la mazorca de maíz. Luego, la gente acudía al *opy* o casa de oraciones para participar de las danzas religiosas.

Una vez que oscurecía ya no estaba permitido ingerir alimentos, especialmente carne, y la prohibición pesaba sobre todo, para los niños y adolescentes de ambos sexos. La última comida se daba a la siesta, es decir, antes de las cuatro de la tarde aproximadamente, luego ya sólo se podía tomar mate, infusión preparada con las hojas de la yerba mate. Estas prácticas siguen vigentes en las comunidades ubicadas en zonas de selva, en relativo aislamiento de la población blanca, pero ya casi no se observan en aquellas que se encuentran en las cercanías de pueblos y colonias, donde comienza a vivirse según el ritmo de la sociedad regional, especialmente los jóvenes.

La prohibición en lo que respecta a las comidas nocturnas pareciera estar presente en distintas sociedades indígenas sudamericanas, como explica Claude Lévi-Strauss:

Ahora bien, es conocida en América del Sur una prohibición muy difundida tocante a las comidas nocturnas. Varias tribus del Alto Amazonas la justifican por la creencia de que el alimento que pasa toda la noche en el estómago no puede ser digerido; de ahí la práctica de los vómitos matinales hurgándose las fauces con una pluma. (1968: 219)

Los *mbya* dicen que luego de la caída del sol no se debe comer porque esto ocasiona que se exhale un olor corporal especial, llamado *ikachi ja*, “dueño del olor desagradable”, que atrae a los *mbogua*.

Estas almas malignas tendrían el poder de colocar lo que los indígenas describen como “piedrecillas” en la comida que se va a ingerir, y provocarían enfermedades que afectarían especialmente a los niños.

Estas dolencias sólo pueden ser tratadas por el *opygua* o líder religioso que extrae los guijarros del cuerpo de las personas por medio de oraciones que pronuncia mientras fuma tabaco en las pipas rituales y esparce el humo en el ambiente.

Los indígenas profesan un gran temor a estos entes que consideran altamente peligrosos para la vida humana, como explica *Karai Tenonde*, el *opygua* de Jeju.

Cuando baja el sol, viene la noche y ya ellos vienen y tenemos que cuidar todo, cuidar nuestra familia, no caminar mucho por ahí.

Ante mis preguntas acerca de qué eran los *mbogua*, siempre me respondían que eran las almas de los muertos que habían quedado rondando en esta tierra y que su ámbito de acción era la noche, no querían decirme nada más. Sus afirmaciones coincidían con lo que conocen de las religiones cristianas y las creencias en fantasmas, “asombrados” y “aparecidos”¹⁰⁰ de la población no indígena rural con la que están en contacto.

La explicación acerca de la existencia de un alma única era coherente con la concepción occidental, así que este era el argumento que me brindaban en respuesta a mi necesidad de comprender qué eran los *mbogua*.

Sin embargo, cuando los ancianos trataban de explicarme, hablando en idioma *mbya*, parecían referirse a más de un alma para los seres humanos, algo que los indígenas que oficiaban de traductores omitían de su discurso, práctica habitual entre los *mbya* que se especializaron durante siglos en el resguardo de sus concepciones religiosas y sus tradiciones. Pero con el tiempo las explicaciones fueron más directas y me hablaron de la existencia de *ñe'é*, la palabra- alma que envían los dioses y que con la muerte retorna a la morada de éstos y el *ãngue*, segunda alma que está relacionada con *teko achy*, el modo de ser imperfecto, la vida terrenal, sus tentaciones y errores.

¹⁰⁰ Muertos que rondan a los vivos.

También existiría una tercera alma que ya he mencionado en el capítulo anterior pero aquí me centraré solamente en las dos que los *mbya* describen más claramente.

Según dicen, al fallecer la persona, el *ãngue* se despegaría del cuerpo para fundirse con la noche, transformándose en *mbogua*, también llamados “los que no se ven”, los temidos espíritus.

La anciana *Para'i*, madre del líder religioso de la aldea de Jeju accedió a explicarme la diferencia que existe entre las dos almas.

Nuestra palabra-alma... desde arriba nos envían y efectivamente, *Ñande Ru*, Nuestro Padre, nos llevará nuevamente a su morada. Los que vivieron en esta tierra son los *mbogua*. Nos envían como privilegiados pero existen los que son imperfectos, esos no serán llevados nuevamente, ellos se consumirán¹⁰¹.

En este breve pero riquísimo comentario *Para'i* se refiere al *ñe'ê*, la palabra-alma enviada por los dioses y que luego de la muerte debe retornar a su morada pero en el caso de los que han llevado una vida errada en esta tierra, que no han seguido los preceptos religiosos, se produce una bifurcación, aunque el *ñe'ê* vuelve a su origen, al ámbito divino, el *ãngue* permanece en las cercanías de donde se ha enterrado el cuerpo del difunto, y ya convertido en *mbogua*, merodea por las noches los asentamientos de las personas para provocarles enfermedades.

Cadogan (1949) describe el *ãngue* como el producto de los errores humanos que se incorpora al cuerpo al momento del nacimiento y va acrecentándose a lo largo de la vida, en estrecha convivencia con el *ñe'ê*, la palabra-alma o porción divina que habita en los seres humanos.

Angue o taky kue ry gua, aquello que sigue o acompaña, permanece en la tierra, pues debe su génesis a los apetitos humanos, conviértese en fantasma peligroso que anuncia enfermedades, desgracias, la muerte, y debiendo ser alejado con plegarias, himnos y fumigaciones de humo de tabaco. *Ñe'êng* la palabra alma vuelve a ascender a la morada del gran Padre que la enviara a encarnarse. (1949: 24)

En otros tiempos cuando se producía la muerte de una persona adulta, la gente abandonaba el lugar, la aldea entera se mudaba por temor al *mbogua* del fallecido. En la actualidad, es frecuente observar que los *mbya* se cambian de casa cuando esto ocurre, construyen una vivienda nueva dentro de los límites del asentamiento, como si fuera

¹⁰¹ En *mbya* en el original. Traducción Petrona González.

preciso despistar a esta segunda alma del muerto para que no represente un peligro para los familiares vivos.

La selva es un lugar vedado luego de la caída del sol pero según me explicó *Karai Tenonde*, el líder religioso de Jeju, cuando se debe visitar un asentamiento cercano en medio de la noche para atender alguna urgencia, generalmente debido a problemas de salud, se preparan teas de tacuaras (Bambúceas), llamadas *takua recha*, que llevan encendidas para alumbrar el camino y espantar a los *mbogua*. Aparentemente, cuando se deben realizar caminatas nocturnas por motivos que revisten seriedad y se acompañan con rezos, los espíritus no “molestan” a la gente, como expresan los *mbya*.

Es frecuente, transitando en la noche por senderos en la foresta, sentir el olor penetrante y desagradable que expiden los zorrinos (*Conepatus chinga*) como medio de defensa cuando se sienten en peligro. Sin embargo, cuando comentaba sobre estos olores con los indígenas, ellos me decían que no se debía a ningún animal en particular sino que era el olor que dejaban los *mbogua* a su paso, y tampoco era considerado como una pestilencia, existiendo, al parecer, una percepción diferente al respecto.

¡Ipytú ma!, “¡ya oscureció!” es la frase con la cual las madres *mbya* llaman a los chicos para que abandonen sus juegos y se acerquen a los fogones familiares. Cuando anochece, los niños deben permanecer quietos y callados, en cercanía de los adultos.

Según dicen los indígenas, los niños son los más vulnerables a los ataques de los *mbogua*, basta con que uno de estos seres le arroje piedrecillas o un poco de tierra para que la criatura comience a tener fiebre y caiga enferma.

Ante mis preguntas acerca de la causa por la cual los *mbogua* atacan a los seres humanos, la anciana *Para’i* me brindó la siguiente explicación:

“Los que no vemos”, los que habitan en la noche, no nos quieren, por eso nos arrojan tierra, porque no tienen amor es que se dirigen a nosotros de esa manera.¹⁰²

Estas almas “telúricas” carecerían así de una de las características principales que denotan humanidad, el *mborayu* o “amor al prójimo” tan importante en las relaciones sociales y base del sistema de reciprocidad *mbya*.

Las personas enfermas también son blanco de los ataques de los *mbogua*, los *mbya* dicen que se acercan a la casa del convaleciente en gran número para intentar apoderarse de su alma, o sea, provocar su muerte.

¹⁰² Traducción Petrona González.

Los niños pequeños se encontrarían en una situación de fuerte vulnerabilidad porque su alma o *ñe'ê* no estaría aún bien “asentada” en el cuerpo, como explican los indígenas cuando hablan en español.

Como hemos visto en un capítulo previo, en la cultura *mbya*, los niños no reciben nombre hasta que pueden caminar por sus propios medios, cuando en la ceremonia del *ñemongarai*, el líder religioso recibe de la divinidad que envió el alma a la tierra, el nombre que tendrá la criatura. Hasta entonces, no se conoce la procedencia de su alma, no se sabe a cuál de los dioses pertenece y por lo tanto, esta primera infancia sería una etapa de gran inestabilidad.

Esta visión acerca de la pérdida del alma por la intervención de espíritus o incluso de animales, se encuentra presente en distintas etnias amerindias y según puede verse en la literatura etnográfica, es necesario llevar a cabo diversos procedimientos tanto profilácticos como de curación para impedir que el alma parta (Vilaça 2005).

En el caso de los chicos, hasta los cinco o seis años, su alma aún abandona el cuerpo con frecuencia y es presa fácil de los malos espíritus. La fiebre ocasionada por estos entes se presenta sin otros síntomas y no puede ser tratada por los médicos blancos que ni siquiera entenderían el origen de esta dolencia y ante la cual, sus medicamentos occidentales resultan completamente inútiles.

Sólo el *opygua* puede curar a los chicos cuando un espíritu malo le tiró tierra o alguna piedrita. Hay que llevar el chico al *opy*, entonces agarra el *petýngua*¹⁰³ y le sopla humo de la pipa, le aspira, le saca lo que tiene adentro. Pero tiene que haber siempre dos o tres personas que curan junto con él, porque cuando aspira queda como muerto. *Verã Mirí* de Takuapi.

Los *mbya* explican que solamente sus líderes religiosos tienen la capacidad de curar las enfermedades causadas por estos espíritus y las ceremonias se realizan siempre con el auxilio del humo del tabaco como purificador.

Por la noche se encienden grandes fuegos alrededor de las casas de las personas enfermas con el fin de ahuyentar a los *mbogua*, para estas fogatas se utiliza leña del árbol *yvyra paje* (*Myrocarpus frondosus*), conocido con el nombre de “incienso” en la población criolla debido al aroma de su madera, esta especie exuda una resina aromática similar a la mirra.

¹⁰³ Pipa de cerámica en la que se fuma tabaco.

Sugestivamente, el nombre *yvyra paje* significa “árbol del hechizo” y es una especie que ocupa un lugar especial en la farmacopea indígena por sus propiedades medicinales, particularmente para tratar dolencias ocasionadas por maleficios.

Según dicen los *mbya*, cuando sienten el olor que expide el humo de esta madera los *mbogua* no se acercan a las casas.

Esta continua interacción de olores y humos que también está presente en otras culturas indígenas en que el humo del tabaco atrae a los espíritus bienhechores y el humo de otras sustancias los repelen (Lévi-Strauss 2005), es una constante en la relación con los *mbogua*. Se deben evitar las comidas nocturnas porque producen un olor corporal que atrae a estos espíritus y los muchachos en la pubertad y las chicas durante la menarquia exhalarían un olor característico que convoca a estas entidades, por lo que hay que extremar los cuidados para protegerlos.

Existen distintos *poã* o “medicinas” que se utilizan para ahuyentar a los *mbogua*, uno de los síntomas provocados por la cercanía de estos espíritus es la falta de apetito, una persona que está siendo observada o perseguida por ellos manifiesta desgano y una sed continua que lo lleva a beber agua todo el tiempo, dejando de comer completamente. En estos casos se realiza un preparado con hojas del helecho *amambái'i* que una vez trituradas se dejan macerar en agua fría, la persona afectada sólo debe beber esto durante algunos días.

Los bebés y niños de corta edad suelen padecer *kerachy*, “enfermedad del sueño”, la cual está asociada al insomnio y el pavor nocturno, cuando no cesan de llorar por las noches se deben quemar los tubos de entrada de los panales de la abeja *yvyra'ija* (*Lestrimelitta limao*), estas pipas están elaboradas con ceras y resinas y despiden un fuerte aroma que recuerda a los cítricos cuando se las enciende como velas.

No parece casual que sea justamente un producto de esta especie el que se utiliza para ahuyentar a los malos espíritus. Según la cosmología *mbya* para los himenópteros (Cebolla Badie 2009a), en los tiempos primigenios, quien sería luego convertido en esta abeja melipona era, como su nombre lo indica, un *yvyra'ija*, que se traduce como “el dueño de la vara insignia”. En el orden jerárquico de la organización política y social, los hombres que poseen esta designación son personas respetadas, ubicadas en un segundo lugar después del *opygua*, el líder religioso, autoridad máxima de los *mbya* hasta épocas recientes.

Era un hombre que ocupaba un lugar importante en la celebración de las ceremonias, alguien que iba en camino de convertirse en un líder religioso pero que poseía muy mal genio y así como podía curar a las personas también era capaz de lanzar terribles maldiciones. Y, justamente, quien detenta el título de *yvyra'ija* debe ser un hombre paciente y de buen corazón, que siga los preceptos del *teko porã* o “leyes del buen vivir”, y sea un mediador eficaz en los conflictos.

El protagonista del mito habría quebrantado estos preceptos, por lo cual fue castigado durante la destrucción de *Yvy tenonde* transformándose en la pequeña abeja de miel tóxica que conocemos en la actualidad, pero conservando algunas de las características que poseía cuando era un ser humano.

De este modo, se entiende que aún transformado en abeja, tenga la capacidad de lidiar con los temibles *mbogua*.

Estas velas se encienden en las noches para ayudar a niños y adultos aquejados de *kerachy*, se colocan hacia atrás de la cabeza en el lugar donde duerme la persona y al mismo tiempo, se hacen grandes fuegos con la madera del árbol incienso o *yvyra paje* en los alrededores de la casa y especialmente en la puerta, para evitar el acoso de los espíritus.

DUEÑOS DE LUGARES Y ANIMALES

Para los *mbya* la selva está poblada por diversos espíritus que habitan en las vertientes y cursos de agua, en los “barreros” adonde van los animales a lamer la sal, en los grandes paredones de piedra en los arroyos y especialmente en las cascadas.

Todos estos son considerados lugares peligrosos, poseen “dueños” con un alma o esencia muy fuerte que producen enfermedades en las personas que los visitan muy a menudo. Las cascadas no son lugares agradables adonde ir a disfrutar del paisaje o a nadar en sus remansos, como en la visión del blanco, son sitios que en lo posible deben evitarse en las incursiones por la selva. Y no deben ser visitados por quienes están en alguna de las etapas de la vida consideradas de gran vulnerabilidad, como las niñas púberes durante sus primeras reglas o los varones que están “cambiando la voz”, en ambos casos convirtiéndose en adultos en el sistema social *mbya*.

Y principalmente debe evitarse que los niños de corta edad frecuenten estos sitios a los que son especialmente vulnerables ya que pueden enfermarse y padecer fiebres altas¹⁰⁴.

Estos espíritus, a quienes los *mbya* nombran como *ñe'ê kuery*, “palabras-almas”, son considerados “dueños” de los sitios donde están asentados, así, en la atmósfera densa y a veces, casi sofocante de los lugares en que los arroyos corren encajonados por una vegetación alta y espesa o donde se vuelcan las cascadas, todos éstos sitios casi en penumbras, tremendamente húmedos donde la noche cae pronto, son la morada de los *yakã ja*, “dueños de las nacientes o cabeceras de agua”.

Las orillas de los cursos de agua donde hay “barreros”, depósitos de tierras salitrosas, constituyen el hábitat de los *iñakãngua ja*, literalmente, “dueño de los barreros”.

Las barrancas de los arroyos y ríos son el hábitat de los *yvy'ã ja* o “dueños de las barrancas”. Y los paredones de piedra junto a las aguas constituyen el dominio de los “*ita ja*”, “dueños de las piedras”.

Como desarrollaré más adelante, en el capítulo correspondiente a la caza, estas almas o espíritus son también los “dueños” de los animales.

En los pueblos amazónicos y de tierra bajas es frecuente encontrar esta visión en que los seres que conforman la naturaleza, ya sean plantas, animales o incluso entidades inertes como rocas son poseedores de una fuerza vital o esencia con una subjetividad que hace posible la interacción con los humanos (Vilaça 2000, Descola 1996).

En mi caso, debido a trabajos previos que había realizado con los *mbya*, estaba familiarizada con su mitología en la que abundan los relatos acerca de personas que habitaban en *Yvy tenonde*, la primera tierra, y que no alcanzaron el *aguyje*, la gracia

¹⁰⁴ En relación a estas concepciones, fue muy difundido en 2005 el caso de Julián Acuña, un niño *mbya* de tres años perteneciente a la aldea Pindo Poty, gravemente enfermo, afectado según decía el líder religioso de la comunidad, por “almas” de la selva quienes le habían depositado guijarros en el corazón. Cuando la afección del niño fue detectada por los médicos, se decidió su internación en hospitales de distinta complejidad en Misiones y su posterior traslado a Buenos Aires por orden judicial debido a la negativa de los padres. La opinión del *opygua* era que el pequeño moriría de todas maneras. Esta situación recibió gran cobertura periodística a nivel nacional y se produjeron debates sobre ética, interculturalidad, derechos humanos, etc. en periódicos y programas de televisión. Finalmente Julián fue operado y le extrajeron un tumor de gran tamaño del corazón pero luego de una etapa de mejoría, la tumoración volvió a aparecer y su salud empeoró rápidamente, falleciendo en junio de 2006. La historia es relatada en los documentales: *Mal del viento* (2012) Dirección: Ximena González, Buenos Aires y *La bruma-tatachina* (2009) Dirección: Enrique Acuña, Buenos Aires.

divina, por haber transgredido las reglas sociales y, por lo tanto, fueron metamorfoseados en especies de la flora y de la fauna.

Pero los indígenas nunca me habían hablado acerca de aquellos que también sufrieron la metempsicosis pero no se convirtieron en seres vivos como la mayoría, sino en materia inerte. Los *mbya* explican la existencia de las entidades que habitan los distintos accidentes geográficos de la selva como si estuvieran imbricadas con los lugares en que se encuentran. Y resulta un tanto difícil imaginar que estos *ija* o “dueños” fueran seres humanos en los tiempos primigenios y que luego, por haber cometido algún error recibieran el castigo terrible de ser transformados en esta suerte de esencias.

Un documental sobre los *mbya* de la provincia de Misiones realizado por el Ministerio de Educación de la Nación muestra una escena filmada en un arroyo rodeado de selva muy temprano en la mañana, cuando aún está todo cubierto de brumas; el líder político de la cercana aldea de Tekoa Arandu parado en la orilla del curso de agua explica en español la relación que tienen con los “dueños” de lugares, luego, da la espalda a la cámara y con gran solemnidad ofrece en idioma *mbya* una oración a las almas que allí habitan.

En la filmación no tradujeron sus palabras que considero muy significativas¹⁰⁵, así que nos hemos tomado la atribución de hacerlo por nuestra cuenta para poder presentarlas aquí.

Che ramóĩ, ko ára aju apy nderekoa' ypy, mba'e'y rerive'y aju, apena teria'y aju, che ramóĩ... Nda'evéimaramo aiporu'i ağuã'i nde yy ha upéi ita, ita'i reko va'e. Aipota rema'ẽ rive'i, che ramóĩ.

Ajevývo, ajevý porã'i jey ağuã'i, ko'ẽreve'i ko'ai.

A'evaete.

“Mi abuelo, en este día vengo aquí a tu hogar primigenio, sencillamente, sin nada, vengo, no voy a molestar, mi abuelo...”

¹⁰⁵ En la filmación la traducción del *mbya* fue realizada por indígenas jóvenes escolarizados y es interesante notar que hicieron una traducción selectiva, quizás por respeto a cuestiones relacionadas con la cosmología de la etnia que no están autorizados a develar, o simplemente por desconocimiento de ciertas palabras que pertenecen a la esfera de lo religioso y a las que por su edad aún no han accedido. Ana María Gorosito Kramer, directora del documental, comunicación personal, Posadas, 2011.

Solamente para utilizar tu agua y también las piedras, el entorno de las piedras. Deseo que me mires benéficamente, mi abuelo, para que regrese, para que regrese bien nuevamente en este día.

Gracias¹⁰⁶,

Luego de pronunciar estas palabras, el hombre se sumerge en las aguas límpidas del arroyo y nada entre las grandes formaciones rocosas que hay en el lugar. Esta parece ser la fórmula, con distintas variantes, que se sigue cuando visitan un curso de agua al que no concurren con frecuencia o que les resulta desconocido, ellos dicen que de esta manera se solicita permiso para pescar o simplemente para refrescarse y disfrutar de las aguas.

Como vemos, el “dueño” al que va dirigida la oración es llamado *che ramói*, “mi abuelo”, en alusión a su origen humano en los tiempos primigenios, el oficiante se pone en un lugar de humildad y le dice que no lo va a “molestar”, expresando así que no va a perturbar la paz del lugar ni va a llevar a cabo acciones que puedan resultar dañinas como pescar en demasía.

Finalmente le pide que lo “mire benéficamente” en referencia al poder que tendrían estas entidades de lanzar miradas furiosas a la gente y ocasionar problemas de salud, una característica sobre la que volveré más adelante.

Los indígenas no pueden actuar a su antojo en estos lugares, deben pedir autorización para permanecer allí y hacer uso de los recursos, de lo contrario, los “dueños” se enfadarían y algo malo podría sucederles.

De este modo, vemos que existe un trasfondo de humanidad en la gran mayoría de los seres de la naturaleza.

Los *mbya* explican que quienes serían los futuros “dueños” de lugares fueron cubiertos con tierra o piedras cuando llegaron las “aguas grandes” o *yy guachu*, la forma en que denominan al diluvio en sus narraciones míticas.

El anciano *Karai* Tenonde de la comunidad de Jeju realizó el siguiente relato acerca del origen de estas entidades:

Antes de que nosotros existiéramos los dueños de animales eran personas. Antes de que nosotros existiéramos los futuros dueños de *guachu*¹⁰⁷, *tatu*¹⁰⁸, *mborevi*¹⁰⁹... ya existían.

¹⁰⁶ Fuente: 2006 Documental “Mbya-guaraní” Cap. II “Ka’aguy, el monte”. Serie Pueblos Originarios. Canal Encuentro. Ministerio de Educación de la Nación. Traducción: Petrona González y Marilyn Cebolla Badie.

Entonces vino el agua y a aquellos que no habían alcanzado la morada de los dioses, el agua los tapó, cubrió todo y algunos quedaron para dueños de los animales, quedaron en *yakã ja*, *ita ja*... De la gente salieron, de nuestros principios...¹¹⁰

Si bien en etnografías anteriores me fue posible conocer el mito de origen de gran cantidad de especies de la fauna (Cebolla Badie 2000a, 2009a), en el caso de los “dueños”, hasta ahora no he logrado recopilar la historia de ninguno de ellos.

Según explica Bartomeu Melià, estos genios suelen ser invocados más que nada a nivel individual y estarían ausentes de los rezos y celebraciones religiosas colectivas. Es interesante su hipótesis de que quizás pertenecerían a un estrato más antiguo de la religiosidad guaraní.

Tal vez estos “dueños” de la naturaleza representan las creencias religiosas más arcaicas, relacionadas con una forma de vida y una economía de recolectores y cazadores. (1991: 7)

Al parecer, hay distintas entidades según el lugar, así, en cada curso de agua moraría un *yakã ja* diferente aunque conserven el nombre genérico. En ocasiones, cuando caminábamos por la selva, los indígenas me decían al llegar a una pequeña vertiente de agua o a una cascada: “en este lugar hay un *yakã ja* muy fuerte”, en referencia a la fuerza vital de la entidad específica que habitaba en el lugar.

Todos estos “dueños” pertenecen al sexo masculino y cuando intentaba indagar acerca de las razones por las cuales fueron convertidos en estas entidades por los dioses, los indígenas me respondían que habían sido personas que llevaban una vida errada y que debido a esto, habían quedado en esta tierra como ejemplo de lo que puede suceder si no se respetan las normas. Lo cual coincide con todas las historias míticas que he recogido a través de los años, en las que la metamorfosis sería un recuerdo permanente del poder de los dioses. Pero la mayoría de las veces, las especies faunísticas conservan atributos de cuando eran humanos, lo cual se vuelve sumamente pedagógico cuando se hacen los relatos sobre sus orígenes.

En el caso de los “dueños” de lugares y animales, su vida como humanos en *Yvy tenonde*, la primera tierra, pareciera ser una incógnita, como así también los motivos por los que fueron transformados en estos entes, aunque en la descripción que hacen los

¹⁰⁷ Nombre genérico de la familia de los ciervos.

¹⁰⁸ Familia de los tatúes (Dasypodidae).

¹⁰⁹ Tapir (*Tapirus terrestris*).

¹¹⁰ En *mbya* en el original. Traducción Petrona González

mbya algunos son “buenos” y otros “malos”, características que estarían relacionadas con el temperamento y la personalidad que poseían cuando eran seres humanos.

Incluso en la obra de León Cadogan donde es posible encontrar innumerables narraciones míticas acerca de las especies faunísticas, sólo se menciona brevemente el mito de origen del “dueño de los barreros”, el *iñakangua ja*:

Este duende fue originariamente un hombre virtuoso que había alcanzado el estado de aguyje y estaba próximo a iniciar la ascensión al paraíso. Pero dominado por la codicia, había acumulado tantos animales y tan grande era la casa que había construido para albergarlos, que no cabía en las puertas que dan acceso a Yvy Marã'eÿ; y tuvo que volver a la tierra, convertido en espíritu guardián de los barreros. (1992a: 173)

En el relato que recoge Cadogan, el error cometido se debió al comportamiento codicioso que demostró el futuro *iñakangua ja* una vez que ya había alcanzado la “gracia divina”, algo imperdonable ya que según las reglas *mbya*, el estado de pureza sólo puede obtenerse manteniendo una conducta generosa y humilde hacia los demás.

Por otra parte, puede verse claramente que existe una relación entre el apego que tenía este hombre a los animales y su posterior transformación en el espíritu o “dueño” que cuida de los mismos en esta tierra.

Según explican los indígenas, quien convirtió a los seres humanos en *ija* o “dueños” fue *Tupã*, el dios que tiene bajo su tutela todo lo que hay sobre la tierra.

En la jerarquía divina, es *Karai Ru Ete*, Verdadero Padre *Karai*, quien imparte las órdenes y *Tupã* quien las lleva a cabo. En palabras de los *mbya*, fue esta divinidad quien sepultó a las personas que serían transformadas en “dueños” bajo grandes cantidades de tierra o piedras para que quedaran atrapadas y habitaran para siempre en el lugar.

Es *Tupã* quien tiene gran poder sobre estas almas y envía a sus ayudantes a la tierra cuando debe corregirlas. A causa de esto, los “dueños” de lugares y animales demostrarían un permanente rencor hacia las personas cuyas almas provienen de la morada de *Tupã*.

Dicen que a los que más odio le tiene es a los de *Tupã* porque le taparon, son más poderosos. *Tupã* son los que mandan la lluvia, los que vienen a mirar el mundo, los que vigilan. *Tupã* es lo que a veces vemos un relámpago o un rayo que cae. *Verã Guyra* de Jeju

Como veremos más adelante, también los cazadores cuyo *ñe'ê* o palabra-alma fue enviada por este dios, suelen tener más dificultades en atrapar ciertas presas que están bajo la tutela de estos “dueños” de lugares y animales.

Los *mbya* que poseen nombres como *Verã*, *Tupã* y *Para* que denotan su origen en la porción celestial de *Tupã* son los más vulnerables a las agresiones de estas entidades.

A veces paso cerca de un salto de agua o de una piedra grande, alta, que encuentro por el monte y ven que soy *Verã*, entonces me tienen rabia, me hacen una maldición, me miran feo o me tiran piedritas. Enseguida se siente dolor de cabeza o a la noche te agarra fiebre, ellos te maldicen, *ojapo vai*, “hacen un mal”. *Verã Guyra* de Jejy.

Los indígenas explican que estas entidades “miran feo” a las personas que quieren agredir y de esta manera les producen enfermedades. Resulta llamativo que se haga referencia a los ojos del ser convertido en piedra o en tierra, cuya forma humana ya no puede observarse pero que de algún modo aún existiría fusionado con la materia inerte que lo contiene.

Esta idea de una mirada “poderosa” que puede ocasionar desgracias y dolencias, de indudable origen indígena, se encuentra incluso muy extendida entre la población blanca de la región bajo el nombre de “ojeo”, cuyas principales víctimas serían los bebés y niños.

En una ocasión conversaba con algunas personas de la comunidad de Jejy acerca de los lugares donde habían vivido con anterioridad. Sabía por otros relatos que en tiempos pasados había existido una aldea a orillas de un sector del arroyo Paraíso, a varios kilómetros de Jejy, pero no conocía las causas de su abandono.

Los indígenas me relataron que tuvieron que dejar el lugar porque en esa parte del arroyo habitaba un *yakã ja*, “dueño de las nacientes de las aguas”, que era particularmente malvado, no poseía *mborayu*, “amor a los demás” y ocasionaba enfermedades a la gente. Durante las noches con frecuencia se escuchaban fuertes ruidos que provenían del curso de agua, como si la corriente aumentara repentinamente, eran las expresiones de furia del *yakã ja*, y esto producía constantes accesos de fiebre en los niños. Finalmente, *Para'i*, la anciana de la comunidad, decidió que debían abandonar el lugar para evitar mayores desgracias.

Los *mbya* consultado explicaron que existen “dueños” que no quieren compartir sus espacios con los seres humanos y los maldicen cuando se acercan al lugar. La situación se vuelve más riesgosa al caer la tarde, especialmente en cercanías de los

cursos de agua, por lo que son frecuentes las recomendaciones de los padres a los niños para que regresen con prontitud a la aldea al anochecer.

Decimos a nuestros hijos cuando van al arroyo que ni bien oscurece vuelvan enseguida porque el *yakã ja* se puede enojar e incluso matarlos. *Karai Poty* de Fortín Mbororé

Los sitios más peligrosos serían aquellos donde hay caídas de agua, las cuales se recomienda especialmente evadir porque los “dueños” que allí habitan pueden producir lo que los indígenas denominan *ñe'ê jopya*, la apropiación del alma, como consecuencia, la persona se vuelve triste y melancólica o se enferma sin que puedan conocerse las causas, sobreviniendo finalmente la muerte.

En el extremo norte de Misiones, en la frontera con Brasil, se encuentran las famosas cataratas del río Iguazú, hispanización de la palabra *y guachu*, “agua grande”, un conjunto monumental de cascadas compartido con el país vecino, que del lado argentino están ubicadas en el Parque Nacional Iguazú al que concurren miles de turistas de todo el mundo en cada temporada.

Es habitual que las escuelas primarias de la provincia organicen viajes a estas cataratas para que los niños las conozcan y a partir de la creación de las escuelas bilingües-biculturales destinadas a la población *mbya*, se propusieron también estas excursiones pero los maestros se encontraron en algunos casos, con la negativa de los padres indígenas que no permitían que sus hijos visitaran el lugar.

Finalmente, en la comunidad de Takuapi, por ejemplo, se acordó que los niños menores de seis años no realizarían estos viajes para evitar ser expuestos ante las cataratas con el consecuente peligro para su salud.

Los *mbya* expresan su desconcierto ante la concurrencia masiva de los *jurua*, “los blancos”, al Parque Nacional Iguazú, una zona del antiguo territorio *mbya* que en el pasado no era visitada ni siquiera por los hombres adultos y que en la actualidad se ha convertido en un centro turístico de atracción mundial¹¹¹.

Por otra parte, los “dueños” que tienen mal temperamento suelen atacar a los humanos lanzándoles piedrecitas que les producen enfermedades, generalmente fiebres altas y dolores de cabeza, que sólo pueden ser tratadas por el *opygua* o líder religioso mediante rezos y fumigaciones con humo de tabaco.

Lo cual coincide con los relatos de León Cadogan al respecto:

¹¹¹ Hoy en día los *mbya* frecuentan el Parque porque al igual que indígenas de otras etnias, exponen y venden sus artesanías a los turistas.

Habiéndose herido con guijarros los habitantes ociosos de la tierra, los dueños de las barrancas precipitosas de los arroyos, aún estas cosas “los que obran bien”, las conjuran y las hacen desaparecer. (Cadogan, 1992a: 173)

De esta forma, los *ija* o “dueños”, según dicen los *mbya*, arrojan normalmente guijarros pero en ocasiones, pueden atacar tirando pequeñas flechas invisibles.

Como ya hemos visto, en estos casos, las víctimas más frecuentes suelen ser las personas cuyas almas fueron enviadas a la tierra por el dios *Tupã*.

En una investigación sobre el conocimiento de los insectos himenópteros productores de miel (Cebolla Badie 2009a), los indígenas también habían mencionado estas flechitas pero en relación a la especie de melipona llamada *yvyra'ija* (*Lestrimelitta limao*), cuya historia mítica he relatado brevemente en este capítulo.

Esta abeja, que fue un hombre de muy mal genio en la primera tierra, lanza proyectiles invisibles a los *mbya* cuyas almas provienen de *Tupã*, que intentan sacar la miel y otros productos de sus panales.

Esto se corresponde con lo que relata Philippe Descola (2005) sobre los indígenas achuar del Amazonas ecuatoriano, cuyos chamanes, y en este caso *yvyra'ija* también poseía atributos chamánicos cuando era ser humano, alojan en sus cuerpos “flechillas mágicas” dispensadas por sus espíritus tutelares y que pueden dirigir a voluntad para provocar hechizos y enfermedades.

Es curioso observar que estas flechillas se refieren a los proyectiles de las cerbatanas tan comunes en el Amazonas pero que, aparentemente, nunca han sido parte de la cultura material de los *mbya*.

Según relatan los indígenas, las personas que transgreden las normas del “buen vivir”, suelen ser presa de la furia de los “dueños”, los atraen con su conducta irrespetuosa. Por eso, se aconseja ser cuidadoso en el comportamiento y seguir las recomendaciones del líder religioso, de lo contrario, el simple paso por el hábitat de un *ija* en la selva puede tornarse peligroso.

De esta manera, los *ija* o “dueños”, actuarían como una forma de control social, ya que sus acciones punitivas estarían dirigidas especialmente hacia aquellas personas que se comportan de manera desequilibrada según las reglas sociales de la etnia.

A su vez, quien controla a los “dueños” es *Tupã*, la divinidad que los convirtió en estas esencias imbricadas en rocas, cascadas, vertientes y barrancos, al cual le profesan un odio proverbial al mismo tiempo que le temen.

Los *mbya* consultados relataron que quien transformó a los *ija* fue *Tupã Jakaira*, quien está encargado de “cuidar este mundo” y suele amedrentar a los “dueños” furibundos enviando relámpagos y rayos que caen cerca del lugar donde habitan éstos. Pero en ocasiones, *Tupã Jakaira* y sus lugartenientes, provocan una tormenta con fuertes descargas eléctricas que calcinan a algunas de estas almas a las que ya no podían dominar.

A veces vienen los *Tupã*, ellos vienen y recorren igual como la policía, la gendarmería... Vienen a ver qué pasa, si ellos ven que el *itaja* es muy malo, que no tiene amor, le matan, cae un rayo ahí, parte la piedra y lo matan, ellos van terminando, por donde nosotros andamos ellos cuidan. *Verã Guyra* de Jeju.

La caída de rayos en la selva con el consecuente incendio del lugar es interpretado como la intervención divina en una situación que connotaba peligro para la vida humana aunque no se hubiese sabido de nadie que tuviera problemas al transitar por allí.

De esta forma, aunque los “dueños” tienen gran injerencia en la vida de las personas, su accionar está limitado por el poder de las divinidades que mantienen el control sobre ellos.

Una noche de verano, en enero de 1996, me encontraba en la aldea de Jeju observando junto a la familia de *Verã Guyra* el cielo maravillosamente iluminado por miles de estrellas, en el que se podía distinguir muy fácilmente la vía láctea y diferentes constelaciones que los indígenas me iban señalando, al mismo tiempo que me decían sus denominaciones en idioma *mbya*, entonces repentinamente, vimos una estrella fugaz y yo comenté que había sido tan veloz que no me había dado tiempo a pedir un deseo.

Todos rieron y *Verã Guyra* tomó la palabra para expresar muy seriamente que esas eran “creencias de los blancos” pero que, en realidad, lo que acababa de ver era un *ija* que “andaba de visita”.

En aquel momento no comprendí de qué hablaba y sus explicaciones posteriores tampoco aclararon mucho la cuestión ya que mis conocimientos sobre los “dueños” de lugares y animales eran muy limitados en aquella época.

Un año más tarde, en el invierno austral de 1997, me encontraba nuevamente en Jeju, pero esta vez acampaba con otros investigadores a unos kilómetros de la aldea, cuando en una noche muy despejada en la que a la negrura de la selva se oponía un cielo increíblemente estrellado, tuvimos la gran fortuna de presenciar una lluvia de estrellas, un espectáculo único en que los meteoros incandescentes que ingresaban en la

atmósfera eran tan grandes que incluso podía oírse el sonido que producían en su veloz recorrido por el firmamento, dejando tras de sí una estela que duraba algunos segundos en desaparecer.

Al día siguiente, fue comentario general en la aldea el inusual movimiento de los “dueños” esa noche, los indígenas mencionaban especialmente al *ĩnakãngua ja* o “dueño de los barreros” pero se negaron a darme muchas precisiones sobre lo que había sucedido en el cielo. Luego, con el pasar de los años y en el transcurso de otras investigaciones, comencé a conocer el papel que tienen los *ija* en la vida cotidiana y pude comprender mejor aquellos comentarios.

En datos recogidos en las primeras décadas del siglo pasado, Cadogan se refiere así a estos movimientos estelares:

Ĩnakangua ja, se manifiestan a veces en forma de meteoros que estallan, en cuyos casos se dice que estos duendes están de visita: *jopou ñakangua ja*. (1992a: 173)

De este modo, los “dueños” que están inmóviles en la tierra pueden, sin embargo, moverse libremente por el cielo nocturno y realizar visitas a otros “dueños” en una suerte de inusual libertad que se extiende hasta el amanecer.

Por otra parte, existen etapas de la vida en que las personas están más propensas a los ataques de los seres sobrenaturales, lo cual veremos con mayor profundidad en capítulos posteriores, por ejemplo, luego de dar a luz o durante la *couvade*. Pero el estado de principal vulnerabilidad se produciría en la pubertad.

Estas etapas que el investigador Egon Schaden (1974) en sus estudios de las distintas etnias guaraníes, nombra como “estados de *ojekoaku*”, lo que puede traducirse según Cadogan (1992b) como “el que está sometido a régimen alimenticio o a tratamiento”, constituirían situaciones de crisis, las personas se encontrarían en estados liminares en que su alma sería fácilmente presa de los diversos espíritus y entes de la selva.

Durante la reclusión de las *ĩengue*, denominación que reciben las chicas que tienen su primera regla, éstas deben permanecer sentadas en un *ñiimbe*, plataforma elevada construida con tacuaras (*Bambusoideae*) que se construye especialmente para la niña.

La *ĩengue* no debe sentarse nunca directamente sobre el suelo, ya que corre grandes peligros a causa del *yvy ja*, literalmente “dueño de la tierra”, un ente que tiene aspecto de lombriz gigante y que emerge de la tierra para introducirse en el cuerpo de la

chica produciéndose lo que describen como *ojepota* y que se traduce como “prenderse, unirse sexualmente con un animal mítico” (Cadogan, 1992b).

Los indígenas explican que el *ojepota* puede suceder tanto con *yvy ja* como con cualquier otro “dueño” o espíritu de la naturaleza y como consecuencia la víctima, generalmente una chica púber, pierde la razón y nunca más vuelve a la normalidad.

Solamente los *opygua* o líderes religiosos con gran poder pueden conjurar estos encantamientos y hacer que la chica recupere el alma que temporalmente se ha ausentado de su cuerpo.

Las chicas que *ojepota*... que les agarra un espíritu porque están descuidadas, porque nadie está vigilando que no les pase nada, esas chicas ya no quedan bien. Vienen las almas que puede ser *yvy'ã ja*, cerro *ja* o un animal que ella ve como un hombre... En Marangatu¹¹² sucedió que una chica fue encantada por *kururu*, el sapo, y se reunieron varios *opygua* para poder salvarla, para que vuelva el alma, la chica estaba perdida ya. *Verã Miri* de Takuapi.

De acuerdo a las explicaciones brindadas por Cadogan el apoderamiento del alma de un ser humano por parte de un alma animal es una creencia generalizada en las etnias guaraníes, sin embargo, es algo poco común entre los *mbya* que atribuyen los casos de demencia a este hecho. Y si no se logra que el alma animal abandone el cuerpo de la víctima, ésta es eliminada (1992a: 77)

Por otra parte, cuando chicas y muchachos se encuentran en la etapa de iniciación les está prohibido bañarse en aguas corrientes y no pueden frecuentar río y arroyos.

Curiosamente, la gran mayoría de los *ija* o “dueños” están relacionados con el medio acuático y pertenecen al sexo masculino salvo la *piragui*, un espíritu femenino que es la “dueña de los peces” y tiene la facultad de atraer a los hombres, especialmente a los *ñeenguchu*, muchachos que “están cambiando la voz” y transitando por el periodo de iniciación a la adultez.

Los indígenas explican que esta mujer se aparece a los hombres en las aguas de los arroyos cautivándolos con sus atractivos y llevándolos hasta las profundidades de donde ya no regresan.

La *piragui* es dueña de pescado, es una mujer, entonces *ajepota piraguire*... Por ejemplo, yo voy al arroyo y viene la *piragui*, me zambullo y me encuentro con esta mujer. Después vuelvo a mi casa, pasa un rato y ya quiero volver al arroyo, todo el tiempo quiero estar allá,

¹¹² Aldea asentada sobre el arroyo Kuña Piru, en el municipio de Puerto Leoni.

hasta que me voy y no vuelvo más, eso es *ojepota*, me llevó la *piragui*. *Verã Miri* de Takuapi.

Esta suerte de sirena, que también se apropia de los hijos de los hombres que han pescado en demasía, produciéndoles fiebres que finalmente los llevan a la muerte, se encuentra en las narraciones mitológicas de diferentes culturas del Amazonas y de tierras bajas de Sudamérica, presentando la misma particularidad de atraer a los hombres y convencerlos de que se sumerjan en las aguas donde habita para apoderarse de sus almas y hacerlos desaparecer. (Descola 1996, Lévi-Strauss 1968)

EL ALMA DE LOS ÁRBOLES

En una ocasión caminaba por la selva con una familia *mbya* cuando observamos un árbol que había sido fulminado por un rayo en alguna de las tormentas subtropicales frecuentes en la región, los hombres rodearon su tronco completamente ennegrecido por el fuego y comentaron que el dios *Tupã* lo había matado.

Las mujeres se mantuvieron a cierta distancia y la circunspección con que los hombres inspeccionaron el árbol sin tocarlo ni acercarse demasiado creó una atmósfera extraña como si fuera un objeto que inspirara una mezcla de respeto y temor.

Ante mis preguntas acerca de qué especie era y qué había sucedido, respondieron que se trataba de un *tajy û* o lapacho negro (*Tabebuia heptaphylla*) al que había aniquilado el rayo por ser *iñe'ê vai*, “un alma mala”.

De esta manera, se ponía en evidencia no solamente que los *mbya* consideraban que los árboles poseen alma sino que en algunos casos ésta puede ser maligna y, por lo tanto, peligrosa para el bienestar de los seres humanos.

A través de la obra de Cadogan (1971, 1973) y también por investigaciones previas (Balée & Cebolla Badie 2008, Cebolla Badie 2009a) conocía la existencia de los llamados *yvyra ñe'êry*, los árboles de la palabra-alma, un reducido grupo de especies que posee un profundo significado místico y religioso para los *mbya*.

Los indígenas consideran sagradas a estas especies que no deben ser derribadas o heridas, los llaman árboles que “gotean” porque durante un breve lapso de tiempo, en la época primaveral, destilan gotas de savia acuosa que mojan el suelo bajo sus grandes copas creando un microclima húmedo y refrescante en el lugar.

Explican que cuando esto sucede las gotas de savia que caen de las hojas son parte del alma de estos árboles. Este “agua” es considerada medicinal, se frota la cabeza con las gotas y dicen sentirse renovados.

El misticismo que rodea a los *yvyra ñe'êry* fue siempre un obstáculo para intentar obtener información sobre el tema ya que los indígenas evitan incluso nombrarlos en presencia de los blancos.

De este modo, conocía acerca del alma benéfica de estas especies entre las cuales están el *ygary* (*Cedrela fissilis*), el *ychapy'i* (*Machaerium paraguariensis*) y el *yvyra kachî* (*Lonchocarpus leucanthus*).

Pero solamente había oído nombrar al *tajy* (*Tabebuia* sp.) como poseedor de alma mala y sabía que la madera de ninguna de las especies que conforman esta familia en la botánica *mbya*, que son: *tajy û*, *tajy chî* y *tajy pytã*, se utiliza en la construcción de las viviendas o de la casa de ceremonias.

A partir de estos datos, los *mbya* me explicaron que todos los árboles tienen alma y que ésta puede ser buena o mala, a veces independientemente de la especie de que se trate, atribuyendo, de este modo, una individualidad específica a cada ejemplar, algo que también puede observarse en los distintos “dueños” de lugares y animales.

Los *mbya* hablan de *ka'aguy rovapy ja*, que podría traducirse como “dueño de todo lo que existe en el monte” y de *yvyra ñe'ê*, el alma del árbol. En el primer caso, este ente habitaría en el dosel de la selva como explica *Verã Guyra*:

Ka'aguy rovapy ja quiere decir el alma que está por arriba del monte, está por encima de los árboles. Y el *yvyra ñe'ê* es el alma de la madera, el espíritu de la madera, que a veces es el más malo de todos.

Existiría una relación entre estas dos entidades en que *yvyra ñe'ê* estaría subordinada a la primera, sin que haya podido recibir más información al respecto, como tampoco fue posible esclarecer el origen de las almas de los árboles ya que las personas consultadas me expresaron que habían sido creados por la divinidad *Tupã* o por el héroe cultural *Kuaray*, el sol, directamente como árboles y que no habían sido seres humanos con anterioridad.

La única narración mítica que recogí acerca del origen humano de un árbol, fue la historia de la *ka'a* o yerba mate (*Ilex paraguariensis*) que habría sido una mujer en los tiempos primigenios, aunque me caben dudas acerca de su pertenencia a la cosmología *mbya* o a otra etnia guaraní.

Por otra parte, los *mbya* sólo utilizan como leña las ramas que se encuentran en el suelo o la madera de árboles abatidos por una tormenta o que han muerto por alguna otra causa, no derriban jamás un ejemplar vivo para utilizarlo como combustible para cocinar o calentarse.

Esto coincide con lo que señala Lévi-Strauss acerca de esta interdicción que habría estado presente en la mayoría de las culturas indígenas americanas antes de la introducción de las hachas de metal

La leña provenía de árboles muertos, aún en pie o ya caídos. (...) Así que sólo la madera muerta es un combustible autorizado. Violar esta prescripción sería un acto de canibalismo hacia el mundo vegetal (1968: 153).

En este canibalismo del que habla Lévi-Strauss estaría implícita la concepción de los árboles como iguales al ser poseedores de almas y aquí se evidencia, nuevamente, el trasfondo de humanidad que comparten la mayoría de los seres de la naturaleza en la cultura *mbya*.

Los indígenas explican que cuando se realizan caminatas por la selva no se deben hacer cortes en los troncos o dañarlos sin sentido, por ejemplo, propinándoles machetazos al pasar, como es costumbre entre los blancos, porque esto provoca la ira del *yvyra ñe'ê* o alma del árbol.

Los árboles que poseen las almas más benéficas son el *ygary* o cedro (*Cedrela fissilis* de la familia *Meliaceae*) y los que pertenecen a la familia de los *ajuy* (*Lauraceae*) en el sistema taxonómico *mbya*.

Según la mitología, el *ygary*, el *ajuy atã* y el *ajuy chî* o laurel blanco (*Ocotea acutifolia*) fueron los primeros árboles en ser creados en la nueva tierra, luego de la destrucción de *Yvy tenonde* y dieron origen a la selva. (Cebolla Badie, 2009a)

Como hemos visto, el *ygary* o cedro pertenece al grupo de los *yvyra ñe'êry* o árboles de la palabra-alma pero también es considerado como una especie con un fuerte significado religioso. Como ya lo había consignado Cadogan (1971), la denominación del *ygary* en el lenguaje ritual es *Yvyra Ñamandu*, el nombre de la máxima divinidad del panteón *mbya*, lo cual demuestra la importancia de este árbol en la cultura. Su madera es la preferida para la construcción del *opy* o casa de ceremonias y con ella se fabrican los tambores y guitarras usadas en los rituales.

Por el contrario, entre los árboles de alma mala se considera al *tajy* o lapacho como el más peligroso, aunque su madera se corte en trozos pequeños, el alma no desaparece, es por esta razón que no se lo utiliza en la construcción. (Cadogan 1949)

Se suelen guardar astillas de lapachos calcinados por rayos como amuletos que sirven para la defensa en situaciones de riesgo, ya que infundiría coraje a su poseedor, en analogía con el alma feroz del árbol que fue aniquilado por los dioses.

Aunque no todos los *tajy* o lapachos poseen *iñe'ê vai* o “alma mala”, con frecuencia suelen ser los más iracundos. Cadogan (1949) nombra al *tajy* como “árbol de alma indócil” y relata que tiene el poder de herir a las personas “introduciéndoles guijarros u hojas en las vísceras”. Como he mencionado antes, estas dolencias que son consideradas hechizos o maldiciones, sólo pueden ser curadas por el *opygua* o líder religioso mediante oraciones, la fumigación con humo del tabaco y la succión para extraer los objetos extraños del cuerpo del enfermo.

En ocasiones las personas pueden sentirse enfermas por haber sido afectadas por el alma maléfica de un árbol solamente con haber pasado en sus cercanías.

Los más odiados son aquellos cuya alma proviene de la morada del dios *Tupã*, el guardián de esta tierra, quien vigila a todos los seres de la naturaleza.

A los que somos de *Tupã*, los que nos llamamos *Verã*, a nosotros no nos quiere, no nos puede ni ver el alma del árbol, cuando nos ve, ya pone mala cara, nos mira con bronca y ahí nomás te empieza el dolor de cabeza. *Verã Miri* de Takuapi.

Como vemos, nuevamente son las personas cuyo *ñe'ê* o “palabra-alma” fue enviada por la divinidad *Tupã*, quienes se encuentran más vulnerables ante estas entidades.

Al igual que los *ñe'enguchu* e *iñengue*, muchachos y chicas que están en la etapa de iniciación a la vida adulta, y pueden ser presa de estas almas.

A las niñas que están en el periodo de reclusión durante la menarquia, se les recomienda no mirar hacia arriba, a la copa de los árboles, cuando realizan las salidas breves permitidas para hacer sus necesidades, porque de lo contrario, podrían ser encantadas especialmente por el *ka'aguy rovapy ja* del que se “prenderían sexualmente”, tal como se traduce el término *ojepota*, con serias consecuencias para su salud mental y espiritual.

MBAI'I

El *mbai'i* es otro ser que habita en la selva de los *mbya* y pareciera ser un genio maligno que es nombrado principalmente cuando se habla de las niñas que están en reclusión durante el primer periodo.

He obtenido escasa información sobre este ser que Cadogan describe como “un duendecillo malévolo, que se lleva la palabra-alma de quienes se burlan de él” (1992a).

La anciana *Para'i* de la aldea de Jeju me explicó que es *ava ramingua*, es decir, similar a un hombre, de pequeña estatura pero que “no es humano”.

Nosotros no los vemos, son invisibles, solamente las *iñengue* los pueden ver, por eso hay que cuidarlas. El *mbai'i* anda solo por la selva, son espíritus del monte que fueron dejados por *Ñande Ru*.¹¹³

Al parecer, el *mbai'i* no tiene un origen humano y fue creado por *Ñande Ru*, Nuestro Padre, para vagabundear por la selva acechando a las *iñengue* desprevenidas.

Según dicen, las niñas púberes tendrían la facultad de poder verlo y con sólo mirarlo quedarían prendadas por este ser que se apropiaría de su alma, así, perderían el juicio y una vez privadas de su voluntad lo seguirían hasta la espesura del monte desde donde nunca más retornarían.

LOS ANIMALES MONSTRUOSOS O *JEKUPE*

Cuando hablaba con los *mbya* sobre los espíritus que habitan la selva, de vez en cuando nombraban a ciertos animales con características monstruosas por su ferocidad o gran tamaño, de los que decían que era casi imposible verlos.

Así, se referían a *mborevi*¹¹⁴ *jagua*, *teju*¹¹⁵ *jagua*, *karaja*¹¹⁶ *jagua*, entre otros, todos nombres de animales seguidos por el apelativo de *jagua*, que en el guaraní estándar significa “perro” pero que, aparentemente, en tiempos pre hispanos y antes de la introducción de los canes de origen europeo, hacía referencia a seres feroces.

¹¹³ Traducción del *mbya*, gentileza Petrona González.

¹¹⁴ Tapir o anta (*Tapirus terrestres*).

¹¹⁵ Lagarto (Familia *Teiidae*).

¹¹⁶ Mono carayá (*Alouatta caraya*).

Los indígenas me explicaban que todos éstos eran *jekupe*, que puede traducirse como guardianes o defensas y que se encontraban en las cercanías de las moradas de *Ñande Ru Mirí*, “Nuestro Padre Menor”, en esta tierra.

Esta deidad, a la que me referiré con más especificidad en un capítulo próximo, es el guardián de los *kochi* o pecaríes labiados (*Tayassu pecari*), un mamífero considerado animal doméstico de los dioses y de vital importancia en la sociedad *mbya*.

Ñande Ru Mirí habita en la selva, especialmente en las serranías, en lugares que son invisibles para los seres humanos y que los indígenas denominan *yvy ju mirí*, “la pequeña tierra áurea”. A lo largo de mis investigaciones he recibido distintas explicaciones acerca del lugar que posee este nombre, ya que para algunos representa las inmediaciones de la morada de los dioses y para otros, es donde habitan quienes con su buena conducta lograron alcanzar el *aguyje*, la plenitud espiritual y, por lo tanto, la inmortalidad.

Los *jekupe* o animales feroces, se encontrarían sujetos por una correa, en una analogía con los canes domésticos, en las inmediaciones del lugar donde vive *Ñande Ru Mirí*, custodiando que nadie pueda acercarse o traspasar los límites.

León Cadogan considera que los *jekupe* son los prototipos terrenales de todas las especies animales.

La mayoría, si no todos ellos viven o solos o en parejas, pero no procrean; habitan los lugares más recónditos de las selvas y lugares más inaccesibles de las montañas. Se designan con el nombre de la especie que presentan, seguido del calificativo *jagua*, palabra que originariamente significaba el que ronca o grita, nombre de los felinos grandes y también del perro. (1968: 80)

Los *mbya* explican que en el caso de que por casualidad se encontraran con un *jekupe* en la selva, estarían en peligro de muerte. Debido a esto, es necesario hallarse en buenos términos con las divinidades para obtener su protección y que retiren a los *jekupe* del paso de los seres humanos que sin saber transitan por las inmediaciones de la morada de las deidades menores.

En ocasiones, es posible escuchar los gritos de estos animales fantásticos y según dicen, sólo sería posible verlos casualmente cuando los ayudantes del dios *Tupã*, custodio de todo lo que sucede en esta tierra, “los están cambiando de lugar” para volver a sujetarlos en otro sitio.

El anciano *Karai Tenonde* de Jeju me explicó que en una ocasión, mientras revisaba sus trampas en la selva, escuchó repentinamente los sonidos de una gran tormenta que se aproximaba con fuertes vientos pero luego de unos segundos todo volvió a quietarse, lo que había sucedido fue que algún *jekupe* estaba siendo trasladado y habían pasado cerca.

Entre estos animales monstruosos, se encuentra el *ao ao*, el cual es similar a un perro peludo pero con una gran ferocidad, es capaz de atacar y matar a las personas. Cuando logra escaparse de la vigilancia divina, anda siempre en compañía de otro *jekupe*, el *kai jagua* o mono *kai* monstruoso, el que avanza desde la copa de los árboles mientras el *ao ao* lo hace por el suelo, sin dar posibilidad a la víctima de escaparse.

Más allá de estos percances, los *jekupe* pueden verse realmente sólo cuando la persona que alcanza el *aguyje* o gracia espiritual y va a acceder a *Ñande Ru Amba*, “la morada de Nuestro Padre”, debe atravesar primero la zona donde habita *Ñande Ru Mirí* y por lo tanto, enfrentarse a los animales monstruosos que custodian las entradas.

Los *jekupe* son los que cuidan a los *Ñande Ru Mirí*, adonde están ellos siempre hay en la puerta o en el camino un *taguato*¹¹⁷ grandísimo, ese es un *jekupe*, *taguato jagua*. También podés encontrar *eichu guachu*, las avispas que son terribles o una víbora grande que está enrollada, ese también es un *jekupe*, *mbói guachu* le dicen. *Ñande Ru Mirí* mira tu corazón, tenés que ir con confianza, entonces los *jekupe* no te hacen nada porque *Ñande Ru Mirí* te va cuidando, te dejan pasar. *Verã Guyra* de Jeju.

De esta manera, los *jekupe* o animales monstruosos constituirían un obstáculo más en el camino que inicia aquel que ha alcanzado el *aguyje* y debe dirigirse al paraíso *mbya*. Serían la última prueba para llegar a la morada celestial, sólo aquellos que demuestran tener *py'a guachu*, un corazón grande, pueden caminar cerca de los *jekupe* sin ser atacados y finalmente, ingresar a los lugares sagrados.

¹¹⁷ Nombre genérico de los halcones (*Falconidae*).

CAPITULO V

MBA'E REI REI. LOS ANIMALES

“Cosas, sencillamente, sencillamente” (Cadogan, 1992b y Ramos et al. 2003) es la traducción literal de la frase *mba'e rei rei* con la que los *mbya* se refieren a los seres vivos tanto de la fauna como de la flora en general, es decir, no existiría una denominación que pueda traducirse específicamente como “animal”. En la actualidad es muy común la utilización de la palabra del castellano “bicho” para designar a los animales.

Existen dos grandes clasificadores para la fauna, la terrestre es nombrada como *ka'aguy rupigua*, o sea, “perteneiente a la selva” y también *ka'aguypo*, “habitante de la selva” y la acuática, *yripigua*, “perteneiente al agua” e *ypo*, “habitante del agua” sin que haya una categorización en particular para la clase mamíferos aunque están agrupados en un sistema taxonómico que guía la descripción que realizo.

Los *mbya* brindaron información sobre sesenta y cuatro etnoespecies de mamíferos, aunque esta investigación está lejos de poder considerarse exhaustiva, debemos considerar que en la provincia de Misiones existen ciento doce especies citadas (Chébez 2001).

Sin embargo, en este capítulo me propongo describir solamente aquellas especies que en las entrevistas y observaciones realizadas a través de los años parecieran tener un lugar relevante en la cultura, básicamente, por su presencia continua en los relatos y en la mitología.

En un anexo que adjunto al final de la tesis se encuentran todos los mamíferos descriptos, presentados según la taxonomía nativa. Y de acuerdo con la importancia que tiene el *kochi* o pecarí labiado (*Tayassu pecari*), le he dedicado un capítulo exclusivo para poder hacer una descripción y análisis más detallado de las prácticas asociadas a este cerdo montés, considerado la “pieza de caza” por antonomasia entre los *mbya*.

Como ya he mencionado antes, en la cosmología de la etnia existió una primera tierra, *Yvy tenonde* que fue destruida por los dioses por medio de las aguas del diluvio, la mayoría de los animales que hoy habitan la selva fueron seres humanos en esos

tiempos primigenios y recibieron el castigo divino de ser convertidos en especies faunísticas por haber transgredido las normas o por cometer errores considerados graves en el sistema *mbya*. Luego, con la creación de *Yvy pyau*, la nueva tierra, poblaron las selvas, campos y ríos conservando atributos de cuando eran seres humanos.

De esta manera, en el pensamiento *mbya* existe un pasado común humano que le otorga un valor social a plantas y animales, ya que poseen alma y ciertas habilidades que son propias de los seres humanos. Como vemos, este modo de considerar a los seres de la naturaleza en general es totalmente inverso a la teoría evolucionista que rige el pensamiento occidental.

Como lo explica Eduardo Viveiros de Castro para gran cantidad de culturas amazónicas:

La condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad. En la gran división mítica, no es tanto la cultura la que se aparta de la naturaleza, como ésta la que se aleja de aquélla: los mitos cuentan cómo los animales perdieron los atributos heredados o mantenidos por los humanos. Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos, y no los humanos ex-animales. (Viveiros de Castro, 2004: 41)

En la terminología *mbya* para la fauna, los machos y las hembras se denominan *ava* y *kuña*, literalmente hombre y mujer, sin que existan palabras específicas que indiquen que se trata de animales. Las crías y pichones son llamados *ta'y*, la denominación que recibe el hijo varón de ego masculino en el sistema de parentesco.

Como así también las distintas partes de un animal se designan con su equivalente del cuerpo humano, por ejemplo, la palabra *tetyma* es utilizada tanto para referirse a las extremidades inferiores de las personas como a las patas de los animales o *tague* que se refiere tanto al cabello humano como a los plumones de las aves.

Solamente en el caso del oso hormiguero grande consigné nombres específicos para algunas partes del cuerpo, denotando quizás, la importancia de este animal en el sistema simbólico de la etnia.

Los indígenas suelen hablar de los animales como si tuvieran un comportamiento humano, en los relatos son comunes las frases como “cuidan a su familia” o “buscan alimento para sus hijos y parientes”.

Una tarde, hace ya varios años, me encontraba sentada conversando y tomando mate con el anciano *Karai Tenonde*, el líder religioso de Jeju, estábamos rodeados de un

imponente paisaje de selva y a lo lejos se escuchaban los rugidos continuos de un grupo de monos carayá. Refiriéndome a lo que siempre había oído de la gente de zonas rurales, le comenté que estaban anunciando lluvias con sus vocalizaciones. *Karai Tenonde* sonrió y negó con la cabeza, me corrigió: “*karaja oporai*”, lo que escuchábamos eran cantos, probablemente plegarias destinadas a algún miembro enfermo o a dar la bienvenida a un recién nacido.

Me sorprendieron sus comentarios porque denotaban claramente que los animales pueden tener rasgos de vida social como los humanos. Era obvio que existía un mito de origen al cual se debían estas características pero los fragmentos del mismo no me fueron relatados hasta una próxima visita realizada varios meses después.

De todas maneras, que los monos carayá realicen cantos rituales igual que las personas no les otorga ninguna dispensa a la hora de cazarlos ni tampoco son considerados diferentes del resto de las presas.

El investigador Gilton Mendes en su etnografía de los enawene-nawe, un grupo de contacto reciente en Brasil, explica que, de manera similar a los *mbya*, en esta cultura si bien los animales son portadores de alma y también tienen cualidades humanas esto no les garantiza ninguna prerrogativa de sociabilidad.

(...) lo que más sobresale en ese contexto conceptual es el proceso de distanciamiento-y no de proximidad- de los animales, una exclusión del universo de la sociabilidad humana. La existencia de un *continuum* entre ellos, asegurada por un pasado mítico, no obliga a los Enawene-Nawe a imputar otras cualidades antropocéntricas a los animales superiores, y tampoco mantener con ellos relaciones de cuño social. Por el contrario, ellos están relegados a una distancia considerable en la escala de gradación de la cultura, cuyo proceso de diferenciación parece bastante depurado entre los mamíferos. (2008: 118)¹¹⁸

Esta afirmación de Mendes bien puede aplicarse para la visión que tienen los *mbya* de la fauna porque aunque existe un pasado humano compartido, las relaciones no son de igualdad, por el contrario, pareciera haber una jerarquía cuyo principal referente es el hombre.

Para comprender la cosmovisión *mbya* debemos tener siempre presente que según explican los indígenas, la aspiración máxima en la vida en esta tierra es lograr el *aguyje*, la gracia, la perfección espiritual, para lo cual es necesario cumplir con los preceptos

¹¹⁸ En portugués en el original. Mi traducción.

religiosos y mantenerse en buenos términos con las divinidades observando un comportamiento respetuoso de las normas sociales.

En la mitología el fin de la primera tierra se debió a la gran cantidad de transgresiones que cometieron sus habitantes lo que desató la ira de los dioses, quienes enviaron las aguas del diluvio para destruirla. Sólo aquellos que habían cumplido con los preceptos divinos pudieron salvarse, mientras muchos otros fueron convertidos en especies de la fauna que habitaría la nueva tierra.

Cuando realizaba el trabajo de investigación para una etnografía anterior, el anciano líder religioso de la comunidad de Takuapi, don Gregorio González, me explicó que los dioses poblaron la tierra en que vivimos con *ta'anga*, imágenes, de aquellos que habían habitado en *Yvy tenonde*, cuyas almas se encuentran desde entonces en *Ñande Ru Ete amba*, la morada divina. Y muchos de ellos fueron metamorfoseados en especies animales.

Esta explicación coincide con las narraciones recogidas por León Cadogan en su extensa obra:

“Los habitantes de Yvy tenonde no morían; aquellos que vivían de acuerdo a las leyes, venciendo las tentaciones a que eran expuestos se purificaban, sus cuerpos perdían peso y ascendían a los paraísos sin sufrir la prueba de la muerte, acompañados de mujeres, hijos, animales domésticos y sementeras, todo purificado y en estado de aguyje. Aquellos que sucumbían a las tentaciones sufrían la metempsicosis: aguyje amboae. Todos estos seres pueblan los paraísos; y al ser creada la tierra que habitamos, Yvy pyau, imágenes de todos ellos fueron enviadas para poblarla; v. g., los habitantes de esta tierra son imágenes, *ta'anga*, de pobladores de los paraísos que sufrieron la metempsicosis o metamorfosis en seres inferiores por sus pecados.” (Cadogan, 1992 a: 99)

Así, la transformación de los seres humanos en especies de la fauna está marcada por la transgresión a las normas y códigos de conducta *mbya*, es frecuente que en los mitos los infractores aparezcan desobedeciendo una orden, burlándose de sus semejantes o negándose a compartir una pieza de caza u otro alimento obtenido en la selva.

En algunas recopilaciones de mitología guaraní en general, se traducen estas infracciones haciendo uso del concepto cristiano de pecado. Sin embargo, ya Cadogan (1968) decía que la palabra *angaipa* que significa pecado en el guaraní que se habla en Paraguay era desconocida en el idioma *mbya*. Y en su diccionario (1992b) explica que

el término *ojeavy* que utilizan los indígenas cuando se refieren a las transgresiones cometidas en los tiempos míticos, significa equivocarse, errar, lo cual coincide perfectamente con las traducciones que me han hecho indígenas jóvenes de los relatos de los ancianos.

De acuerdo con Egon Schaden (1974) el concepto de pecado no existiría en la “mentalidad guaraní” porque no habría culpa moral ya que cada uno viene al mundo con el temperamento que responde al dios que envió su palabra-alma. Esta cuestión ameritaría una investigación más profunda, al igual que el concepto de castigo con el que se traduce y explica el accionar de las divinidades contra los infractores al convertirlos en animales; algunos indígenas entrevistados me corrigieron diciéndome que no fue un castigo, al menos no en el sentido que conocen del idioma español, si no que estas especies “quedaron como recuerdo”, como ejemplo de lo que puede ocurrirle a quien infrinja las normas. Sin embargo, no pude obtener consenso entre los *mbya* de distintas comunidades consultados sobre esta cuestión.

A continuación expongo las historias míticas y datos diversos logrados a través de los años sobre las especies de mamíferos que parecen tener un papel de importancia en la cultura, lo cual nos permitirá entender la relación que mantienen los *mbya* con éstas y la forma en que las consideran. La presentación, en forma de listado como un bestiario, responde a la necesidad de describir cada una de las etnoespecies y analizar la información obtenida sobre las mismas de manera detallada para luego, en próximos capítulos, comprender su utilización en los rituales y su consumo selectivo.

CHIVI, EL JAGUAR

El apelativo *chivi* corresponde al jaguar americano (*Leo onca*) pero también es un clasificador que abarca a todas las especies que los *mbya* consideran felinos, explicando que todos ellos surgieron de *chivi ypy*, los jaguares primigenios.

El origen del jaguar es un tema central en el mito de los gemelos, el cual está presente en todas las etnias guaraníes, como afirma Bartoméu Melià (1991), “desde la costa atlántica hasta la cordillera boliviana”.

Esta narración mítica es la más conocida por los *mbya*, prácticamente todas las personas, desde la niñez, son capaces de relatar al menos un fragmento de la historia.

Philippe Descola (1996) dice que se puede apreciar la importancia social de un mito en una cultura dada según el número de personas capaces de contarlo. Entonces, se podría afirmar sin dudar que entre todas las narraciones, este mito ocupa un lugar de relevancia en la cultura.

Uno de los primeros investigadores en dar a conocer el mito de los gemelos fue el etnógrafo alemán Kurt Unkel Nimuendajú (1987) en su trabajo con los apapokuva, una parcialidad guaraní, a principios del siglo XIX, pero actualmente se sabe que aún bajo otros nombres se encuentra en gran cantidad de etnias sudamericanas, muchas de ellas no pertenecientes a la familia lingüística tupí-guaraní.

Robert Carneiro en su análisis de la versión amahuaca¹¹⁹ que denominó *To the village of the jaguars* (1989) y su posterior comparación con su equivalente kuikuru¹²⁰, concluye que el mito tuvo su origen en la región amazónica:

El hecho de que ciertos elementos comunes a los dos se suceden a lo largo y a lo ancho del Amazonas sugiere que el mito tiene una respetable antigüedad. Métraux (1946) notó su presencia entre los Kuna, Carib, Wapishana, Warao, Amuesha, Boro, Witoto, Záparo, Yurucaré y Jívaro (Shuar)- ninguno de estos de origen Tupí. A esta lista puedo agregar no sólo a los Amahuaca y los Kuikuru, sino también otros grupos del Alto Xingú que incluyen hablantes de lenguas Arawak y Carib tanto como Tupís. (Carneiro 2009: 59)¹²¹

A lo largo de los años he recopilado distintos fragmentos del mito de los gemelos los cuales me fueron brindados en circunstancias diversas y en dos ocasiones tuve el honor de que me fuera narrado de forma completa. Siempre he observado ligeras variantes en los relatos pero considero que la de mayor importancia se refiere a la cuestión de si los hermanos protagonistas eran gemelos o no. Más allá de la preponderancia que tiene *Kuaray* en la historia y el desarrollo tardío de *Jachy*, en algunas versiones existe solamente un niño, *Kuaray*, quien una vez crecido, crea a su hermanito para que lo acompañe. Esto también es así en la versión recogida por Cadogan (1992a) en los años cuarenta del siglo pasado entre los *mbya* del Paraguay.

A continuación transcribo la versión que considero más completa entre las que poseo, la cual me fue narrada por *Verã Guyra* en la aldea Jejy una mañana de invierno de 1997.

¹¹⁹ Los amahuaca o yoras habitan en el Amazonas peruano.

¹²⁰ Los kuikuru se ubican en el Alto Xingú en Brasil.

¹²¹ En inglés en el original. Mi traducción.

“El *Pa Pa Tenonde*¹²² trabajó en esta tierra, hizo los árboles, los frutos... le puso nombre a todo. Su mujer es *Ñande Chy Ete*¹²³ pero él tenía mujer en esta tierra, tenía, digamos, una compañera. El *Pa Pa* ya tenía que partir, volver a su morada que no está aquí, la mujer tenía que ir con él pero cometió un error. Era mediodía y *Pa Pa Tenonde* le ordenó que le llevara agua pero no obedeció.

Ya se iba *Pa Pa* cuando se acordó que ella estaba embarazada, el hijo iba a ser *Kuaray*, nuestro futuro sol, entonces *Pa Pa Tenonde* que llevaba un *pepo kue*, una bolsita con plumas, fue clavando las plumitas en el camino para guiarla.

Después de un rato de haber partido el padre, *Kuaray* habló desde dentro de la panza: “mamá, levántate y vete porque papá ya se fue”. Entonces la mujer se puso de pie y le preguntó mirándose el vientre: “¿por dónde se fue?”. *Kuaray* habló: “por este camino, sigue derecho”. Y así caminó durante muchas horas, cada tanto, cuando llegaba a una bifurcación del sendero le preguntaba a *Kuaray rã* (el futuro sol) por dónde debía seguir y éste le indicaba. Pero *Kuaray rã* también hacía sus peticiones y continuamente le pedía a la madre que arrancara flores con las que jugaría una vez que llegaran a la morada de *Pa Pa Tenonde*. La madre le obedecía hasta que el niño por nacer le pidió que tomara una flor de *peguao*¹²⁴, unas flores blancas y hermosas que frecuentan los insectos *mamanga*¹²⁵. La mujer agarró la flor e inmediatamente sintió la punzada dolorosa del aguijón de un *mamanga* que estaba en su interior, se enojó muchísimo y le dijo a *Kuaray rã*: “¡los niños aún por nacer no tienen derecho a pedir nada!” Al cabo de un rato volvió a consultarle acerca del camino a seguir pero *Kuaray rã* se había ofendido y no le respondió. Quien sí lo hizo fue *Jachy rã* (futura luna), su hermano gemelo, quien le señaló la dirección equivocada y la hizo ir hacia donde vivían los *chivi ypy* (jaguares primigenios). Cuando llegaron había solamente una anciana, *chivi ypy jarýi* (la abuela de los jaguares primigenios) quien la alertó acerca de la bravura de sus nietos y la posibilidad de que la atacaran.

La mujer decidió continuar su camino pero al preguntarle a *Kuaray rã* por dónde seguir, éste se mantuvo en silencio, solamente hablaba su hermano *Jachy rã* quien nuevamente le señaló el camino equivocada, volviendo a la morada de los jaguares. Ya había caído la noche y la mujer embarazada no sabía adónde ir, la abuela de los futuros jaguares le ofreció ayuda y la hizo meterse en una enorme olla de cerámica, un *japepo guachu*, la tapó y allí quedó escondida la mujer. Pero el ardid duró poco, los futuros jaguares llegaron cansados y malhumorados porque no habían cazado nada, vieron la olla y dijeron: “Mmmh, la abuela está cocinando carne”, a lo que ésta respondió: “no, ya estoy vieja, ya no voy a la selva, si

¹²² “El último-último primero”. Máxima divinidad del panteón *mbya* también recibe el nombre de *Ñamandú*.

¹²³ “Nuestra Madre Verdadera”.

¹²⁴ Planta acuática del género *Thalia*, sus flores son blancas y perfumadas.

¹²⁵ Abejorro. Subfamilia *Bombinae*.

ustedes que son jóvenes y fuertes no cazan nada, ¿qué podría cazar yo?” Pero una futura jaguar hembra que estaba preñada destapó la olla y se encontró con la mujer escondida dentro, inmediatamente la mató pero antes de comérsela sacó los dos fetos que tenía en el vientre y se los dio a la abuela.

La abuela intentó ensartarlos en un palo para asarlos pero no pudo atravesar los cuerpecitos, entonces los puso directamente sobre el fuego pero éste se apagó, luego pensó en hervirlos pero el agua en vez de calentarse se enfriaba y el fuego de repente, también se extinguió.

Así que decidió criar a los gemelos como si fueran sus propios nietos; cuando *Kuaray rã* ya tenía unos cinco años le pidió a la abuela que le fabricara un arco y una flecha para cazar pájaros, ésta accedió a su pedido. El niño los cazaba en cantidades y los traía atados alrededor de la cintura pero la abuela no sabía cómo comerlos, entonces *Kuaray rã* les soplabla el trasero y éstos revivían y salían volando. Finalmente, cazaba mariposas que sí le gustaban a la abuela, quien las comía tostadas.

El gemelo que se desarrolló primero fue *Kuaray rã*, después de un tiempo, con una diferencia de unos años, *Jachy rã* comenzó su existencia, cuando ya andaba le pidió a la abuela que también le hiciera un arco y una flecha. Andaban los dos juntos, cazaban mariposas para la abuela, podían ir adonde quisieran pero tenían prohibido adentrarse en una selva donde había una laguna, de ninguna manera podían cruzar al otro lado.

Un día estaban cazando y el hermano menor, *Jachy rã*, le dijo a *Kuaray*: “*che ryy*”¹²⁶, vamos allá, adonde la abuela no nos permite, vamos a ver qué hay”. Se adentraron en la selva hasta llegar a la laguna, luego la rodearon uno por cada lado, *Jachy rã* vio un loro *parakáu*¹²⁷ posado en un árbol, le disparó una flecha pero erró, entonces el *parakáu* habló pero *Jachy rã* no comprendía lo que decía, llamó a *Kuaray rã* y éste hizo que su hermano menor volviera a intentar flecharlo, nuevamente erró y el loro habló, les contó que los *chivi ypy* habían devorado a la madre y que la anciana que los criaba no era su abuela verdadera. Les dijo que estaban sirviendo a quienes habían matado a su progenitora. *Jachy rã* lloró mucho al enterarse, tanto que se le hincharon los ojos y la cara, entonces, antes de regresar a la casa *Kuaray rã* preparó un nido en forma de bocha y lo dejó colgado de una rama, hizo eso para las futuras avispas *eichu 'i*¹²⁸, *Kuaray rã* acababa de crearlas. Llegaron a la casa y la abuela preguntó: ¿qué le pasó a tu hermano en los ojos?” *Kuaray rã* le explicó que habían pasado junto a un panal de avispas que lo atacaron. La abuela hizo candiles con tacuaras y fue hasta el lugar a quemar el nido y matar a las avispas.

Los hermanos querían vengarse de los futuros jaguares que habían devorado a su madre, así que idearon una trampa, a la que llamamos *avachi monde*, para cazar jaguares. Jugaban en

¹²⁶126 Hermano varón de ego masculino.

¹²⁷127 Loro hablador (*Amazona aestiva*).

¹²⁸128 Avispa lechiguana (*Brachygastra lecheguana*).

los senderos que éstos utilizaban, cuando los *chivi ypy* veían las trampas les preguntaban qué estaban haciendo, a lo que los gemelos le respondían: “nada, es sólo una pequeña armadilla para cazar ratones”, los jaguares se burlaban y les decían: “¿ustedes creen que nosotros vamos a caer ahí?” entonces entraban en la trampa y morían aplastados por el pesado tronco que forma parte del mecanismo del *monde*, así exterminaron a varios. Luego cavaron un pozo y los sepultaron. Pero la abuela fue alertada por la jaguar preñada de que los hermanos estaban haciendo travesuras, ésta se enojó y les prohibió continuar fabricando trampas, sin saber que ya habían matado a varios de sus nietos.

Otro día volvieron a la laguna prohibida, allí *Kuaray rã* creó una fruta de color amarillo, *yva'i*¹²⁹ le decimos, y llevaron un cesto grande cargado con estas frutas a la abuela y los futuros jaguares, ésta les pareció deliciosa y querían saber dónde podían recoger más.

Los gemelos los guiaron hasta un río donde habían construido un *yryvovõ*, un puente hecho de troncos, por allí debían pasar los *chivi ypy* para llegar hasta la laguna donde estaban las frutas. Los hermanos se pusieron de acuerdo para dar vuelta el puente ante un gesto de *Kuaray rã*, cuando éste se mordiera los labios *Jachy rã* debía actuar. De esta manera fueron arrojando al agua a los jaguares primigenios que cuando caían se transformaban en *ypo*, los odiados habitantes del agua.

La última en comenzar a cruzar el puente fue la hembra preñada que titubeaba, llegaba hasta la mitad del trayecto y regresaba, *Kuaray rã* la alentaba para que cruzara y cuando ya estaba cerca del final, *Jachy rã* malinterpretó un gesto de su hermano mayor y volteó el puente antes de tiempo, la *chivi ypy* dio un salto y alcanzó la orilla. *Kuaray* enfurecido por el error de su hermano, la transformó en jaguar y como ésta estaba preñada de un machito, se reprodujeron y desde entonces caminan por las costas de los cursos de agua, así existieron los jaguares en esta tierra.”¹³⁰

Esta bella narración mítica es poseedora de una gran riqueza que con seguridad sería pasible de múltiples análisis pero en este caso, la expongo aquí simplemente para conocer el origen del jaguar, y denotar la importancia que tiene este felino en la cultura *mbya* al estar relacionado directamente con el nacimiento del sol y la luna.

Es interesante mencionar que otra de las formas en que se denomina al jaguar es *pi'a*, que en la terminología de parentesco significa hijo varón de ego femenino, en referencia quizás a su mito de origen.

¹²⁹ Aguái (*Chrysophyllum gonocarpum*). En otros fragmentos de este mito, recogido en comunidades distintas, nombraron a esta fruta como guavira y también como uvahái.

¹³⁰ Traducción: la autora y Petrona González.

Según relatan los indígenas habría sido deseable que *Kuaray* no se enfureciera tanto porque debido a su ira incontrolada existen los “tigres” en la actualidad. Debo mencionar que los accesos de furia y sobre todo, la falta de autocontrol sobre ellos, son muy sancionados en la etiqueta social guaraní. Cadogan (1968) recogió expresiones similares acerca del accionar del héroe cultural:

“Kuaray (Sol) furioso por haber escapado la que había devorado a su madre pronunció la maldición que la convirtió en jaguar: Ser horroroso, súmete en sueño y despierta, Ser que tornas inhóspitos los cursos de agua y sus costas, súmete en sueño y despierta. (convertido en un ser horroroso: *avaeté*). Los versados en la sabiduría antigua aseguran, que de no haberse enfurecido Pa’i Kuaray, el Shaman Sol, dejándose dominar por la cólera al ver librarse de la muerte a su enemiga, y pronunciar la fatídica palabra *ava eté* = horroroso, el Ser Primitivo se hubiera convertido en algún animal inofensivo y la humanidad no tendría que habérselas con una fiera tan sanguinaria.” (1968: 79)

Aún en la actualidad cuando el jaguar está prácticamente extinto en la selva paranaense, la población no indígena lo sigue considerando el mayor peligro y existe un temor reverencial hacia este depredador. Hasta épocas recientes, los cazadores y obrajeros¹³¹ evitaban incluso nombrarlo para no atraer su presencia, lo llamaban “el bicho” cuando debían referirse a él.

Los *mbya*, concedores del terrible miedo que le profesan los blancos, cada vez que me veían entrar a la selva, siguiendo los senderos desde la aldea, aún cuando iba acompañada por otros indígenas, me gritaban en son de broma: ¡cuidado con el tigre!

Su relación con el principal depredador de la selva pareciera presentar otro cariz, siempre me han explicado que no sienten temor sino respeto ante esta fiera, para ellos lo que representa mayor peligro son los espíritus y “dueño”s de lugares, o a lo sumo, las serpientes.

De todos modos, los indígenas me expresaron en distintas ocasiones que cuando se internan en la selva pronuncian la siguiente frase para mantener alejados a los jaguares:

Ani reju oree repena, ore roju, roju eíre, eíre rive nderee ropena ’y

“No vengas, no nos prestes atención, nosotros venimos, venimos por la miel, sencillamente por la miel. Ignóranos!”¹³²

¹³¹ Trabajadores de explotaciones madereras en la selva.

¹³² Traducción Petrona González.

Es llamativo que en esta exhortación en que básicamente le explican al jaguar cuál es su motivo de ingreso a la selva, se refieran a la recolección de miel, actividad en la cual no se erigen en competidores del “tigre” en absoluto, al contrario de lo que sucede con la colocación de trampas y la caza directa en la que tanto humanos como jaguares tienen como presa favorita a los pecaríes.

Cuando los *mbya* sienten ruidos extraños en la selva y consideran que puede tratarse del *chivi*, les gritan: *ñande jarýi, ñande ramói*, literalmente “nuestra abuela, nuestro abuelo” para ahuyentarlo, en clara alusión a su mito de origen.

Al *chivi* le gritamos así para que no nos persiga, nosotros lo respetamos, es un animal muy sabio, cuando le hablamos nos entiende, se pone contento de lo que le decimos y entonces no se acerca a nosotros. *Karai Tenonde* de Jeju.

Según cuentan los indígenas, el yaguareté¹³³ posee poderes similares a los de un médico hechicero, observa el rastro que deja el hombre y coloca una pata sobre la huella para saber cuáles son sus intenciones, si aquel no siente respeto hacia el animal, lo persigue hasta enfrentarlo.

Al tigre hay que respetarlo, si estoy en el monte y escucho un ruido como si se cayera un gajo de un árbol pero no hay nada o parece que levantara vuelo un *jaku pē*¹³⁴, pero el sonido viene de arriba y no se ve nada, entonces nosotros *mbya* ya sabemos que es el *chivi*. Puede imitar sonidos, a veces simula el grito de un *uru*¹³⁵ o las gotas gruesas de un aguacero cuando hay tiempo bueno y no llueve. A *chivi* nunca hay que desafiarlo o decir que lo vas a cazar, no se puede bromear con él porque entonces te persigue hasta que te encuentra y te mata. *Verã Guyra* de Jeju.

Las carnes de las especies clasificadas como *chivi* no se consumen habitualmente y algunas están prohibidas, especialmente la del jaguar, debido a que fueron los *chivi ypy*, los seres primitivos que luego serían convertidos en felinos, quienes devoraron a la madre de *Kuaray*, el héroe cultural de los *mbya*.

Lévi-Strauss en su análisis estructural de la mitología brinda la siguiente explicación acerca de la particular relación hombre-jaguar en las culturas amerindias:

¹³³ Nombre con que se conoce al jaguar corrientemente entre la población blanca.

¹³⁴ Pava de monte, yacupói (*Penelope superciliaris*).

¹³⁵ Ave similar a la gallina doméstica (*Odontophorus capueira*).

El jaguar y el hombre son términos polares cuya oposición está doblemente formulada en lenguaje ordinario: uno come lo crudo, otro lo cocido; y sobre todo el jaguar se come al hombre, pero el hombre no come jaguar. El contraste no sólo es absoluto: implica que entre los dos términos existe una relación fundada en la reciprocidad nula. (1968: 87).

A pesar de la interdicción que pesa sobre su consumo, los *mbya* fabricaban trampas especiales para atrapar jaguares, las llamadas *avachi gue* o *monde guachu*.

Aparentemente, en los comienzos del contacto con los blancos la piel de este felino era un producto de intercambio muy valioso por medio del cual podían obtenerse artículos novedosos para los indígenas en aquella época, como telas, jabón, sal y machetes, entre otros. En estos casos y cuando caía por error un jaguar en una trampa, se le daba la carne a los perros y se utilizaba la grasa con fines mágicos, los hombres se frotaban el cuerpo todas las noches para tener valor y ser respetado por los demás, cualidades atribuidas al “tigre”.

De todos modos, la cacería del jaguar con flechas o trampas, es considerada una actividad muy peligrosa que debe realizarse con cautela y gran medida, ya que a los “dueños” tutelares de los animales les molesta especialmente la captura de jaguares y si ésta no se realiza con un objetivo claro, los “dueños” pueden llevarse uno de los hijos del cazador a cambio de la presa cobrada, produciéndole una enfermedad que le ocasione la muerte.

Los *mbya* son afectos a mantener como mascotas en las casas a algunas aves y crías de animales atrapados en la selva, a los que tratan como miembros de la familia, sin embargo, sería impensable adoptar algún exponente de la fauna que perteneciera a la clasificación *chivi*.

A partir del contacto permanente con la sociedad regional, comenzaron a tener gatos domésticos a los que también denominan *chivi*, pero los consideran totalmente inofensivos ya que fueron traídos por los blancos y no pertenecen al sistema clasificatorio tradicional.

En la clasificación *chivi* están agrupadas distintas especies de felinos pero también se incluyen los zorros, las nutrias y el irára chico. Así, esta familia taxonómica estaría conformada por especies de felinos, cánidos y mustélidos.

Curiosamente Lévi-Strauss describe un mito de los bororo en el que el irára, el gato salvaje, el lobo pequeño, el lobo grande, el jaguatirica, el ocelote y el puma forman un grupo relacionados con el jaguar.

Lo más notable de esta serie es su aire heteróclito desde el punto de vista de la taxonomía moderna, ya que reúne un mustélido, dos cánidos y cuatro félidos, o sea familias muy diferentes en anatomía y género de vida. (...) Pero una clasificación heteróclita para nosotros no lo es por fuerza desde el punto de vista indígena. (2005: 75)

Descola (1996) explica que entre los achuar la categoría yawua integra a varias especies de felinos, entre ellas el jaguar melánico al igual que los *mbya* y también a dos especies de perros silvestres y el irára chico.

Y Robert Carneiro (1970) en su trabajo con los amahuacas del Amazonas peruano dice que este grupo no consume animales carnívoros como el jaguar, el puma, el ocelote, el jaguarundi, el irara, la nutria y varios tipos de lobos y perros silvestres.

En estos casos los datos etnográficos coinciden con la clasificación *mbya* para los felinos ya que incluyen las mismas familias de la biología occidental.

Sería de gran interés poder acceder a otros sistemas taxonómicos de culturas de tierras bajas sudamericanas para observar si es un patrón clasificatorio que se repite.

YPO, HABITANTES DEL AGUA

Durante mucho tiempo, mientras realizaba otras investigaciones con los *mbya*, los *ypo* aparecían siempre en los relatos como especies tan peligrosas y prohibidas, que eran nombradas con tanta aprensión, que llegué a considerar que, en realidad, se trataba de seres monstruosos que pertenecían al universo mitológico de la etnia.

Más tarde pude comprender que se trataba de mamíferos acuáticos, que el *ypo guachu* era la nutria gigante (*Pteronura brasiliensis*) y el *guairaka* o *jagua chí* era el lobo pé o nutria (*Lontra longicaudis longicaudis*), observé que quizás por sus hábitos, ya que acostumbran a guarecerse en cuevas en las orillas de arroyos y ríos, se encontraban en estrecha cercanía con los *yakã ja*, los “dueños” de los cursos de agua, los *yvy'ã ja*, los genios de los barrancos y los *ita ja*, los “dueños” de los paredones de piedra que suelen formar desfiladeros en los arroyos de la selva. Y también de la temida *piragui*, que los indígenas describen como una mujer que habita en las aguas profundas y encanta a los hombres. Si a esta relación con espíritus que inspiran tanto temor y respeto se agrega el mito de origen de los *ypo* en que fueron los seres primitivos que

devoraron a la madre del héroe solar, puede entenderse la aprensión con que los *mbya* se dirigen a ellos.

El nombre *ypo* designa a los “habitantes de las aguas”, aunque según explican los ancianos, antes se los denominaba exclusivamente *yrupigua*, “pertenecientes al agua” ya que en el mito de los gemelos, cuando los seres primitivos caían al río víctimas del ardid que habían preparado los hermanos, *Kuaray* les ordenaba: *yrupigua jáva mokéra!* que los indígenas me tradujeron de manera simplificada como: “conviértete en animales del agua”.

Debo mencionar que la fórmula *jáva mokéra!* que utilizan los dioses en la cosmología *mbya* para producir la transformación de los seres humanos en animales y que Cadogan traduce como “¡súmete en sueños y despierta!” o “¡súmete en sueños y vuelve a la vida!” (1992a: 127) aunque la conocía por los textos de este autor, nunca la había escuchado en las diversas entrevistas que realicé para mis primeros trabajos y que incluían gran cantidad de fragmentos de mitos y también narraciones míticas completas. Fue recién en el año 2004 que la *kuña karai*¹³⁶ de Takuapi, en un acto de gran confianza, la enunció al final de un mito.

Al parecer las nutrias o *ypo*, serían los prototipos (Berlin 1992) de la fauna acuática, así como el jaguar, al que se pone de ejemplo cuando se habla de *ka'aguy rupigua*, “perteneciente a la selva”, sería el prototipo de la fauna terrestre. Debemos recordar que estas especies que se erigen en las representantes de los dos hábitats tuvieron un origen común en los tiempos primigenios.

Los *mbya* explican que en épocas pasadas cuando aparecían nutrias en algún curso de agua cercano a la aldea, era usual que abandonaran el lugar, ya que los *opygua*¹³⁷ siempre advertían que estos animales eran “*va'i*”, malignos, y resultaban nocivos para la vida de la gente.

Los mamíferos acuáticos no se cazan y aún cuando su cuero poseía un valor comercial en los tiempos en que su población en ríos y arroyos era más abundante, los indígenas afirman que se abstendrían de capturarlos por temor a los “dueños”.

Entre los *mbya*, si bien son varias las especies que están vedadas como alimento, no siempre se cumple la regla y en ocasiones se las consume. Sin embargo, considero que de toda la fauna, con las nutrias es con las que más estrictamente se cumple esta

¹³⁶ Literalmente: mujer principal, de respeto, señora. Dirigente espiritual femenina.

¹³⁷ Líder religioso.

prohibición, incluso en forma más vehemente que con el mismo jaguar que pareciera ser menos temido.

Ypo es un bicho diferente, no se debe matar, no podés agarrar un pichón, no hay que tocar. El dueño no quiere, si alguien lo mata puede llevarse al hijo o si no, se lleva a la persona. No se puede comer tampoco. *Verã Miri* de Takuapi.

En una ocasión en que conversaba acerca de los *ypo* con varios adultos de la familia ampliada de *Verã Guyra* en la comunidad de Jeju, éstos hacían comentarios sobre su costumbre de habitar las cuevas que suelen encontrarse en los barrancos rocosos de los cursos de agua y que ellos inspeccionan con gran cautela cuando van de pesca. Entonces *Verã Guyra* dijo que me contaría un “caso”, forma en que la población criolla de origen paraguayo suele llamar a los sucesos o anécdotas de cariz extraordinario, así comenzó a relatarme en español la historia que sigue a continuación:

Dicen que había un hombre llamado *Karai* que estaba pescando en la orilla de un arroyo, era de noche y en el lugar había un barranco y una gran piedra. El hombre estaba sentado sobre la piedra, a la medianoche las aguas comenzaron a moverse pero él no le dio importancia pensando que eran los remolinos del arroyo, pero entonces apareció algo que en la oscuridad lo enlazó por la cintura y lo sumergió, era un *ypo* que lo llevó bajo el agua hasta meterlo en una cueva en el barranco. La cueva se extendía bajo tierra, ahí no había agua, lo llevó hasta donde tenía a las crías, era un *ypo* hembra.

Karai era un hombre que rezaba, estaba en contacto con dios. Los pichones no lo comieron y él se hacía el muerto, el *ypo* comenzó a morderlo en los brazos y en otras partes del cuerpo, salía sangre y los pichones chupaban sus heridas. *Karai* simulaba estar muerto, no se movía, aguantaba mientras pensaba en cómo podría escapar.

Pasó un día, pasó otro y la esposa, la familia, la gente, se preguntaban por qué no volvía, lo buscaban en el arroyo pero no encontraban ningún rastro, nada.

De repente, una noche, *Karai* escuchó un canto, era un *inambu*¹³⁸ que estaba en la superficie cantando, el sonido se oía cerca, entonces el hombre se dio cuenta que la cueva no estaba tan profunda bajo el suelo.

El *ypo* venía cada tanto a morderlo, luego se iba y lo dejaba solo con las crías para que se alimentaran con su sangre. *Karai* comenzó a calcular el tiempo que tardaba en volver y una de las veces en que el *ypo* hembra salió de la cueva subterránea hacia el agua, el hombre comenzó a cavar con las manos, cavó hasta que vio la luz del día, salió a la superficie, consiguió un palo y volvió a la cueva a matar a los pichones. Después salió y se trepó a una

¹³⁸ Perdiz (*Crypturellus parvirostris*).

palmera *pindo* que había en las cercanías, desde allí vio que el *ypo* regresó al nido y encontró a sus crías muertas, salió a la superficie y buscó al hombre pero no pudo encontrarlo, así que nuevamente se sumergió en las aguas del arroyo y se alejó. Cuando *Karai* volvió a la aldea, todos lo rodearon, vieron sus heridas como de dentelladas de jaguar y le preguntaron qué pasó, el hombre relató lo sucedido y cómo el canto de un *inambu* lo había salvado al indicarle que estaba cerca de la superficie. Todos se pusieron muy contentos de que *Karai* se hubiera salvado. Esto es un “caso” pero dicen que sucedió de verdad. *Verã Guyra* de Jeju.

Este relato presenta varios elementos muy sugestivos que hacen suponer que en realidad se trata de una historia mítica. Un pequeño fragmento del mismo se encuentra en la obra *Yvyra Ñe'êry* de Cadogan (1971: 59).

En primer lugar, el nombre del protagonista nos indica que su palabra-alma pertenece a la divinidad *Karai*, la más importante de todas las que envían almas a la tierra y de donde suelen provenir las de los líderes religiosos, ya que se considera que tienen mayor poder para realizar las plegarias y obrar curaciones en los enfermos, así se entiende que haya podido enfrentarse al despiadado *ypo*.

Por otra parte, también es significativo el canto del *inambu* ya que en la mitología de la etnia esta ave fue enviada por *Ñande Ru Pa Pa* para celebrar con sus trinos la creación de los campos (Cebolla Badie 2000a).

Y la palmera *pindo*¹³⁹ adonde se trepa el hombre para no ser visto por el *ypo*, además de ser considerada un recurso central en la economía *mbya*, fue creada en los tiempos míticos por el héroe *Tapari* para poder treparse a ella y salvarse así de las aguas del diluvio (Cadogan 1992b).

Como vemos, se presenta al *ypo*, la nutria gigante, como un carnívoro similar al jaguar, una comparación que difícilmente podría hacerse desde la biología occidental pero que, sin embargo, es perfectamente plausible en el sistema *mbya* en que las dos especies están clasificadas juntas.

JAVUKU, EL PUMA

Al *javuku* (*Puma concolor capricornensis*) también se lo llama *guachu arã* que podría traducirse como “similar a un ciervo”, quizás por los colores de su pelaje, esta

¹³⁹ Pindó (*Arecastrum romanzofianum*).

relación de la denominación del puma con los cérvidos está presente también en otras lenguas tupí-guaraní¹⁴⁰. Los indígenas explican que recibe este nombre porque los ciervos son sus presas favoritas aunque habría que continuar investigando al respecto.

Sin embargo, el *javuku* está íntimamente asociado al jaguar, dicen que es igual pero sin las manchas en el cuerpo. Y aunque está vedado comer su carne, se la utiliza con fines mágicos, los *mbya* explicaron que cuando un puma cae por error en una trampa le realizan un corte en el corazón y con la sangre que extraen hacen cruces en la cara y el pecho de los hombres y los niños varones para transmitir el coraje y la fiera del animal.

Un día mi tío agarró un *javuku* en la cimbra, cuando ya estaba muerto me dijo que lanzara un grito y saltara sobre el cuerpo tres veces, sin tocarlo. Después me explicó: un día, cuando seas hombre y tengas que andar solo por la selva, te van a respetar, vas a ir al monte, lejos, pero no vas a sentir ruidos de “tigre” ni nada, todas las cosas te van a respetar. *Karai Tenonde* de Jeju.

Debo mencionar que aunque es común la confección de amuletos con partes de animales, existe un trato respetuoso hacia el cuerpo de la presa cobrada, no se permite a los niños jugar con ésta ni maltratarla.

GUARY, EL SECRETARIO DEL JAGUAR

Una noche de invierno, me encontraba junto al fogón en el campamento que teníamos en la selva, en proximidades de la aldea de Jeju, ya era tarde, quizás cerca de medianoche cuando escuché un grito largo y quejumbroso que provenía de la oscuridad, nunca antes lo había oído, parecía un lamento con algunas características de maullido, lo cual me hizo pensar que se trataba de un gato onza. El grito se repitió dos veces y luego cesó, y aunque nos quedamos expectantes sólo volvieron a escucharse los sonidos nocturnos habituales de la selva.

Al día siguiente consulté a los indígenas acerca del lamento que habíamos oído, algunos de ellos también lo habían sentido, me explicaron que se trataba de un *guary*, un zorro (*Cerdocyon thous entrierianus*) y agregaron: *chivi rembiguái*, “el ayudante del jaguar”.

¹⁴⁰ Eduardo Viveiros de Castro, comunicación personal. Rio de Janeiro, 2012.

Esta designación me llamó mucho la atención porque con seguridad estaba aludiendo a una historia mítica pero sólo me dijeron que se lo llama así porque suele matar animales y luego avisa al jaguar con sus gritos; que el *guary* se alimenta de ratones y otros bichos pequeños, además de vegetales y semillas pero que de vez en cuando ataca a ejemplares más grandes de los que come sólo una parte, el resto se lo deja al “tigre”.

Aquella vez no pude obtener más información al respecto pero varios años más tarde, en la comunidad de Takuapi, cuando ya me encontraba realizando el trabajo de campo para esta investigación, volví a preguntar acerca de esta relación de subordinación del *guary* hacia el jaguar, y el cacique de la aldea accedió a contarme la siguiente historia:

Antes, cuando era humano, el *guary* andaba con el yagareté. Era el *guary* el que conseguía alimentos, buscaba, cazaba algo y después le avisaba al yagareté. El comía poco, la mayor parte le tocaba al “tigre”.

Una noche el *guary* salió a vagabundear por la selva, llegó a un *apyte*, un refugio hecho con hojas de palmera pindó, el zorro entró y preguntó quiénes eran los que dormían adentro pero en la oscuridad de la noche, nadie respondió. Era un hombre que había raptado una chica de una comunidad, se la llevó para tenerla de esposa, estaban escapando y al atardecer habían encontrado ese refugio donde pasar la noche. El *guary* tanteó los cuerpos y le pegó en la cara al hombre pero éste no se movió. Luego se fue a buscar al “tigre”, le gritaba *ojaryi*, así nombramos nosotros al *chivi* en el monte, le decimos *jaryi*, “abuela”. Cuando el jaguar llegó entraron al refugio pero el hombre y la chica se habían escondido en la selva. El *chivi* se enojó y trató al *guary* de mentiroso mientras éste le juraba que de verdad había visto gente en el lugar. *Verã Mirí* de Takuapi.

Este relato que con seguridad constituye sólo un fragmento de un mito mucho más extenso nos habla de una relación asimétrica entre el jaguar y el zorro aunque no nos explica en qué se fundamenta. De todos modos, si el *guary* está considerado un felino en el sistema taxonómico *mbya*, esto nos señala que desciende de los seres primitivos que luego fueron convertidos en distintas especies por el demiurgo *Kuaray*. Y en la narración llama *jaryi*, abuela, al jaguar, entonces podría inferirse que los une una relación de parentesco en la que es el nieto quien caza y consigue alimentos para la anciana.

En otra oportunidad, me fue narrado el siguiente “cuento” como lo describió su relator:

El “tigre” se quería comer al mono *kai* pero éste siempre saltaba de rama en rama en lo alto de los árboles, entonces mandó al zorro que engañe al *kai*. Un viernes santo *guary* les confeccionó zapatos de cueros de víbora a los monos para que resbalaran y no pudieran treparse a los árboles, así el yaguareté podría atraparlos y comérselos. Desde entonces, todos los viernes santos los *kai* tienen zapatos y no pueden subirse a los árboles con rapidez.

Como podemos ver esto pareciera ser un fragmento de mito resignificado, al cual se le han agregado elementos de la religión católica. En las zonas rurales de Misiones, especialmente las que se encuentran en la costa del río Paraná, de fuerte influencia paraguaya, son conocidos los “casos” o relatos que se refieren a transformaciones de personas en animales que ocurren los viernes de la Semana Santa cristiana, ya que, según me han expresado pobladores criollos, es un día en que lo diabólico puede manifestarse como también pueden ocurrir situaciones extraordinarias para las que no hay una explicación racional.

De todas maneras, en este breve relato encontramos nuevamente al *guary* en situación de servidumbre hacia el jaguar, realizando una treta para facilitarle el alimento.

YAKY, EL OSO HORMIGUERO

En los largos años de trabajo de campo nada hacía suponer que las dos especies de osos hormigueros ocuparan un lugar de tanta importancia en el sistema simbólico *mbya*. En comparación con el *kochi*, el pecarí labiado, que está siempre presente en las conversaciones sobre colocación de trampas y cacerías, nunca se mencionaba a los *yaky*, que tampoco aparecían en las narraciones míticas ni en las prácticas cotidianas.

Un día, por casualidad, alguien los nombró como *mymba*, esto me llamó mucho la atención ya que hasta entonces, suponía que el *kochi* era el único mamífero considerado *mymba porã*, que puede traducirse como animal doméstico sagrado o de los dioses.

Otro dato revelador de su importancia es que ningún exponente de la fauna posee en el idioma *mbya* tantos apelativos distintos como los osos hormigueros.

En el lenguaje cotidiano se llama *kaguare guachu* al oso hormiguero grande (*Myrmecophaga trydactyla*) y *kaguare* al oso hormiguero chico (*Tamandua tetradactyla kriegi*).

En el ámbito religioso se denomina *yaky* a las dos especies aunque aparentemente es el oso hormiguero grande el de mayor importancia. Los indígenas jóvenes a veces no reconocían el nombre *yaky* cuando les preguntaba porque al parecer se utiliza exclusivamente en las ceremonias rituales en las que sólo los hombres adultos tienen la palabra.

Sorprendida por el hecho de que en realidad existiesen tres especies consideradas especiales o “sagradas”, como en ocasiones traducen los *mbya* la significación que tienen las *mymba porã* en su sistema simbólico, me dirigí al *opygua*¹⁴¹ de Jeju para averiguar más acerca de la relación con el oso hormiguero.

Karai Tenonde me explicó que especialmente el oso hormiguero grande era una pieza de caza importante, que en otros tiempos, cuando su presencia era más abundante en la selva, dirigían oraciones a los dioses para encontrar un ejemplar y cazarlo, al igual que hacen todavía en la actualidad con el pecarí labiado o *kochi*.

A continuación transcribo la plegaria que tuve el honor de que me fuera recitada por el anciano *Karai Tenonde* de manera pausada y respetuosa, como si estuviera dentro de la casa de oraciones realizando el pedido a las divinidades.

Che ru eme'ẽ katu yaky

Che py'a jeguarúma

Che ru, che py'a, eru

Che py'a jeguarúma che ru, eru

Eruma kaguare.

Mi padre, danos *yaky*

Mi estómago, siento malestar por el hambre

Mi padre, mi estómago, trae...

Mi estómago, siento malestar por el hambre, mi padre, trae...

Trae ya *kaguare*¹⁴².

¹⁴¹ Líder religioso.

¹⁴² Traducción gentileza de Petrona Gonzáles.

Mucho tiempo después, cuando volví a visitarlo ya en el nuevo asentamiento de Yryapy y le mostré la traducción que habíamos hecho para que me diera su aprobación, me dijo que estaba correcta y que se acordaba de otra versión de la misma plegaria que, haciendo una pausa y dirigiendo la mirada hacia la selva, procedió a recitar:

Che ru....

Che py'a... eru jeguaruma

Che ru, eru...

Eru mburu kaguare

He'i omba'e jerurẽ porã kaguarepe.

Mi padre...

Mi estómago... trae... tengo sensación de dolor por el hambre

Mi padre, trae...

Trae fortaleza espiritual (fervor religioso) *kaguare*.

Luego *Karai Tenonde* me explicó que así se pide “de buena manera”, que estas palabras se dicen en la casa de oraciones y que normalmente es el *ñande ru* o líder religioso quien las pronuncia.

Existen plegarias para solicitar a las divinidades que intercedan con los “dueños” de los *kochi* y de los *yaky*, las tres únicas especies de mamíferos que son consideradas *mymba porã*, pertenecientes a los dioses. Los demás animales, según me expresó, aunque también tienen sus “dueños”, son especies más ordinarias, no existen oraciones para poder cazarlas.

Nosotros al dueño de *yaky* le pedimos que nos dé, al guardián de *yaky* pedimos. Decimos que tenemos amor al prójimo, así decimos, que más que esto no conocemos. Yo mismo pido por el *mymba porã yaky* a sus dueños, pido para que todos nosotros podamos comer, para demostrar nuestro amor al prójimo a *Ñande Ru Tenonde*¹⁴³. *Karai Tenonde* de Jeju.

Cuando los *mbya* cazan un oso hormiguero grande proceden de manera similar a cuando se trata de un *kochi* aunque sin tanta ceremonia. Deben volver a la aldea y presentarse ante el líder religioso para darle el siguiente aviso sobre la presa cobrada:

¹⁴³ “Nuestro Padre el Primero”.

Agyjevéte che ru ete, ajúma rumi, oity yaky.

“Te saludo mi padre verdadero, ya he vuelto, encontré *yaky*.”

A lo que el *opygua* le responde:

Tapeo eru cho 'o.

“Vayan, traigan la carne!”

Los indígenas expresaron que cuando encuentran un ejemplar en la selva no pueden referirse a él como *kaguare* porque se alejaría y no podrían cazarlo.

No tenemos que decir *kaguare guachu*, tenemos que decir *ñerumi*. Antes, cuando salíamos al monte y los perros ladraban sabiendo que era *kaguare*, *ñerumi* ya decíamos. Al encontrar las huellas y andando tras ellas ya decimos *ñerumi*, si decimos así ya se queda quieto. Si nosotros fuésemos niños hubiésemos dicho *kaguare*. Al decir *kaguare* éste ruge como el jaguar a causa de los perros, *ñerumi* tenemos que decir. Una vez que lo encuentran ya sólo tienen que pegarle en la nariz, pero no se dice nariz sino *mboka*. *Karai Tenonde* de Jeju

También suelen gritarle: *yaky epyta ke!* es decir, *yaky*, quédate pues! Al parecer, el oso hormiguero responde a esta frase porque se queda quieto en el lugar y no huye.

Existen también otras denominaciones para el *yaky guachu* y que ya Cadogan (1992a) había descripto como los “nombres secretos” que se utilizan en la selva cuando tienen intención de cazarlo. Al macho lo llaman *tuguái pindo*, literalmente “rabo de *pindo*”, en referencia a la gran cola de este animal que se asemeja a las hojas de la palmera *pindo*, la hembra es *ijaiche* y a la cría le dicen *ipe*.

Aunque no me fue posible recopilar el mito de origen de los osos hormigueros ya que todos los indígenas consultados manifestaron que lo desconocían, situación un tanto extraña ya que, por la importancia que presentan estas especies al estar clasificadas como *mymba porã*, su historia mítica debería ocupar un lugar de relevancia. La única información que pude obtener fue que *yaky guachu* era una mujer en los tiempos primigenios. Lo cual coincide con lo que expresa Cadogan al respecto:

(...) el oso hormiguero es descendiente de mujeres que en Yvy tenonde se unieron entre sí es decir, fruto de uniones contra naturaleza de mujeres entre sí, de ahí el nombre jaiche (tía paterna). (1992a: 239).

Es interesante mencionar que según afirma Lévi-Strauss en la mitología de las sociedades indígenas sudamericanas existe:

(...) la creencia atestiguada desde el Chaco (Nino, p. 37) hasta el noroeste de la cuenca amazónica (Wallace, p.314) de que los grandes osos hormigueros (*Myrmecophaga jubata*) son todos de sexo femenino. (2005: 109)

Y volviendo nuevamente al texto de Cadogan (1992a), éste explica que las mujeres ingerían un preparado de cola chamuscada de oso hormiguero grande como una medicina para no tener más hijos. Y si consideramos que la mayor parte de la farmacopea *mbya* consiste en especies vegetales, resulta sugerente que otra vez aparezca el *yaky guachu* asociado al universo femenino.

JAICHA, LA MADRE DE KUARAY, EL SOL

En el mito de los gemelos, cuando los seres primitivos, futuros jaguares, devoran a la madre de *Kuaray* y *Jachy*, no se deshacen de sus huesos si no que los guardan. Los futuros sol y luna una vez crecidos los encuentran e intentan volverla a la vida.

Kuaray quería levantar (darle vida) los huesos de su madre y cuando ya la había levantado, tenía cuerpo pero todavía no tenía fuerza, *Jachy* la vio y dijo: “ay mamita, mamita”, e intentó mamar, entonces se desarmó otra vez. Dos veces intentó *Kuaray* pero no pudo porque *Jachy* no esperaba, entonces *Kuaray* le dijo a los huesos: “vete a la selva y conviértete en *jaicha*!”. *Kuaray* no tuvo la culpa y nosotros tampoco, para que no se pierdan totalmente los huesos de la madre los convirtió en *jaicha*, para que nos acordemos hasta hoy. *Karai Poty* de Fortín Mbororé

Jaicha es el nombre de la paca (*Agouti paca paca*), también la llaman *mbyku para* por las rayas que tiene a los costados del cuerpo. En el lenguaje ritual la designan como *Kuaray chy ikangue*, “los huesos de la madre de *Kuaray*”.

Existe una actitud de cierto respeto hacia esta especie a causa de su origen mítico, según explican los *mbya*, no se puede tener a las crías como mascotas en las casas porque *Kuaray* se ofendería.

Por otra parte, aunque consumen su carne y construyen trampas para atraparla, dicen que cuando se levantan por la mañana y observan que amanece de una manera inusual porque hay gran nubosidad y el sol parece asomarse mucho más lentamente que

de costumbre, entonces ya saben que hay una *jaicha* muerta en una de las trampas colocadas por los cazadores.

La muerte de un ejemplar de esta especie siempre produce tristeza en su hijo *Kuaray*, el sol, que continúa recordándola en la figura de cada *jaicha* que hay en la selva.

León Cadogan también consigna en su obra *Ayvu Rapyta* el mito de origen de *mbyky para* y hace el siguiente relato acerca de la reacción de *Kuaray* cuando dan muerte a quien fuera su madre.

Sucede a veces, hallándose cargada la atmósfera, que el disco del sol asoma con aparente lentitud sobre el horizonte, en tales casos dicen los *mbya* que una paca ha caído en una trampa y que el sol, hijo de la que fue metamorfoseada por él en animal, se entristece por ello. La lentitud con que se eleva el astro es una demostración de su remordimiento por haber, en un arrebato de impaciencia, convertido a su madre en animal en vez de haber perseverado en su intento de volverla a la vida en su forma de ser humano. Es por eso que, hasta el presente, cuando una paca cae en una trampa, el sol no sale pronto, por remordimiento. (1992a: 141)

KARAJA, EL LÍDER RELIGIOSO

Como ya he relatado más arriba en este capítulo, es frecuente escuchar en la lejanía de la selva los potentes rugidos de grupos de monos *karaja* (*Alouatta caraya*) que con sus roncas vocalizaciones forman un coro disonante al atardecer.

Según había oído siempre de los pobladores rurales, con este comportamiento anunciaban la llegada de lluvias porque con alguna capacidad de su biología animal podían percibir el aumento de humedad en el ambiente.

Pero la visión que tienen los *mbya* de esta conducta es completamente distinta, cuando los oyen dicen: *karaja oporai*, lo cual significa que los *karaja* están entonando los cantos rituales, otorgándoles así atributos humanos y sobre todo, cultura, ya que estarían participando de una ceremonia religiosa.

Como respuestas a mis preguntas acerca del mito de origen de estos monos, sólo me explicaron que en *Yvy tenonde*, la primera tierra, *karaja* era un líder religioso, un *Karai* de gran respeto que le “falló” a los dioses, tal como me expresaron los indígenas, es decir, transgredió alguna regla o desobedeció una orden y fue convertido en *karaja*.

Pero, aparentemente, esta falta habría sido leve por eso puede, aún en la actualidad, continuar con los cantos religiosos.

Karaja era un hombre sabio, un *arandu*. Cuando *karaja* canta es porque alguno está enfermo y le hacen canto de curación. O cuando nace una cría cantan de alegría todos los parientes, rezan, hacen *oguerojapychaka*. *Verã Guyra* y *Karai Tenonde* de Jeju.

TAPI'I, LA COSA SABROSA

El *tapi'i* (*Tapirus terrestris terrestris*) recibe también otras denominaciones asociadas, muy claramente, a su condición de pieza de caza. Los *mbya* lo llaman *e va'e*, “la cosa sabrosa” y *cho'o guachu*, “la carne grande”.

Sin embargo, existiría una aparente contradicción en esto, ya que por otro lado, se dice que la carne de *tapi'i* es *aja*, “prohibida”, especialmente en ciertas etapas de la vida como en los periodos de iniciación de chicas y muchachos.

Aunque es evidente que siempre se lo ha cazado y consumido, varios informantes señalaron que antes, cuando había mayores extensiones de selva y el tapir no estaba casi extinto como sucede en la actualidad, aunque podían encontrarlo fácilmente en los “barreros”, no solían cazarlos muy a menudo. Incluso una anciana consultada sobre el tema me señaló que a lo largo de su vida había comido muy pocas veces carne de *tapi'i* como si existiera algo negativo asociado a esta especie.

Entre los indígenas achuar la carne de tapir es tabú (Descola 1996) y aunque esto no sucede en los *mbya*, podría decirse que a pesar de los apelativos que se refieren a su carne, especialmente *e va'e*, “la cosa sabrosa”, pareciera que el tapir no se encontraba entre las piezas de caza favoritas.

Quizás exista alguna relación con su mito de origen que he podido recopilar sólo de manera fragmentaria.

Tapi'i era un niño, hijo de *Ñande Ru Tenonde*. *Charía* lo agarró y lo llevó al monte, lo asustó y el niño cayó, quedó parado en cuatro patas y se convirtió en *tapi'i*. *Karai Tenonde* de Jeju.

He encontrado otra versión de este mito en Ramos et al (2003) en el cual *Ñande Ru Pa'i* tenía un hijo pequeño que imitaba el silbido que hace el tapir, de esta manera el animal acudía rápidamente y era muy sencillo cazarlo. *Charía*, el oponente cultural de *Kuaray*, le pide a *Ñande Ru Pa'i* que le preste el niño porque quería atrapar un tapir,

pero cuando un ejemplar se acercó corriendo *Charía* en vez de flecharlo, arrojó el chico contra el animal convirtiéndolo en garrapata, desde entonces los tapires son huidizos y es difícil cazarlos.

Como vemos, en el fragmento que he recogido, el niño, hijo de la divinidad, se transforma en tapir, dando así origen a la especie. En la otra versión, aunque los protagonistas son los mismos, este mamífero ya existía y *Charía* con su accionar dificulta a los hombres su cacería.

En ambas situaciones la intervención del antihéroe de la cultura *mbya* es central y el tapir se origina, en el primer caso, o cambia su comportamiento, en el segundo, debido a la acción de este personaje.

En una investigación previa sobre las clasificaciones *mbya* de la avifauna, se hizo evidente que aquellas aves que por su mito de origen estaban relacionadas con *Charía* eran consideradas malignas y agoreras, se las llamaba *Charía rymba*, “animales domésticos de *Charía*”, le pertenecían y no podían ser consumidas ni se las debía tener como mascotas en las casas.

Es probable que en este caso, la situación presente alguna similitud y aunque nunca escuché que el *tapi'i* pertenezca a *Charía*, en la mitología está asociado a él.

Por otra parte, en la astronomía *mbya* la vía láctea recibe el nombre de *tapi'i rape*, “el camino del tapir”, respondiendo sin duda a alguna narración mítica que no me fue posible consignar.

Los *mbya* explican que no se caza al tapir muy a menudo porque su “genio” o “dueño” es malvado, dicen de él: *ijapochy* que puede traducirse como “dueño furioso”, y si se enfada con el cazador puede lanzarle terribles maldiciones.

Cuando los indígenas tienen intención de cazar un *tapi'i*, no deben nombrarlo para que no se espante, suelen decir:

Aata e va'e raky kue ajoúro guarã.

“Voy a ir en busca de las huellas de la cosa sabrosa, por si la encuentro.”

A la trampa para tapires la llaman *e va'e pygua yvykua*, “pozo para la cosa sabrosa”, la cual ha caído prácticamente en desuso debido a la casi desaparición del anta, y se construía por el sistema de lazo o *ñu'a*, para la que utilizaban cuerdas hechas con *guembepi*¹⁴⁴, según cuentan los ancianos, se precisaba la fuerza de cuatro hombres para estirar las cuerdas y poder armar la cimbra.

¹⁴⁴ Filamentos de los rizomas del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*).

Antiguamente lo cazaban con arco y flecha, aguardando que se acercara a la orilla de los arroyos para beber agua o lamer la sal si había un “barrero”.

Cuando se daba caza a un tapir, lo primero que hacían los cazadores era abrirlo y sacarle los intestinos con los cuales se hacía una larga trenza, un *ipopê*, con la que regresaban a la aldea.

Antes de llegar lanzaban un *sapukái*, un grito que expresa alegría, luego, se presentaban ante el líder religioso y le anunciaban que habían dado muerte a un *cho'ogwachu*, “la carne grande”, no se pronunciaba su nombre en señal de respeto hacia el animal. Entonces el *opygua* daba la orden para que hombres y mujeres fueran al lugar de la cacería a desollar el tapir y traer su carne, que debía ser distribuida entre todos los miembros de la comunidad.

Otro de los nombres que recibe el tapir es *taguarape*, la denominación de un pequeño ratón, quizás en contraposición a su tamaño, el tapir es el animal más grande de la selva paranaense, llega a pesar trescientos kilogramos. Inclusive la trampa que se arma para atraparlo se llama *taguarape irupia*, “trampa para el ratón *taguarape*”, los *mbya* explican que si se lo nombra de esta manera es más fácil cazarlo, “viene más rápido”.

Una vez que se encuentra el rastro de un tapir ya no se lo puede nombrar, hay que apelar a alguno de sus sobrenombres, de lo contrario se aleja.

En dos ocasiones me fue relatada la siguiente anécdota que es bien conocida en todas las comunidades donde realicé trabajo de campo y que provoca grandes carcajadas en los hombres adultos cada vez que la vuelven a escuchar.

Un muchacho había llegado a una aldea hacía poco tiempo, se había casado con una chica y estaba viviendo con los suegros. Un día la suegra le dijo: por qué no vas a la selva y buscás un *taguarape* para cazar, cuando lo encuentres, volvé y avisáanos. El adolescente fue al monte y armó una pequeña trampa para cazar ratones *taguarape*, era los únicos que conocía con ese nombre. Esperó y finalmente cayeron dos ratitas en la trampa. No entendía por qué debía dar aviso a la gente de una cacería tan minúscula pero obedeció las órdenes de la suegra, regresó a la aldea y dio aviso. La gente se preparaba con machetes y cestos para ir en busca de la carne mientras el muchacho observaba y pensaba para qué tantos preparativos si sólo eran dos *taguarape*. Le preguntaron si estaba lejos el lugar de la cacería, respondió que no, que era cerca. Toda la gente estaba contenta porque iban a comer carne en grandes cantidades, fueron al monte, caminando por el sendero en larga fila. Cuando llegaron al lugar se encontraron con gran sorpresa que se trataba de apenas dos ratitas y todos se sintieron ofendidos, pensaron que el chico lo había hecho a propósito, que se había burlado de ellos.

El suegro terminó expulsándolo de la aldea acusándolo de mentiroso. El pobre muchacho no sabía que se le llamaba *taguarape* al tapir. *Karai Poty* de Fortín Mbororé.

A partir de esta hilarante anécdota un indígena me explicó que en otras épocas eran los muchachos jóvenes quienes cazaban el tapir, que incluso también se lo denomina *ñe'ênguchu arembi'a*, “la presa de los *ñe'ênguchu*”, nombre que reciben los adolescentes que han cambiado la voz y que deben pasar por la etapa de iniciación.

Sin embargo, no pude hallar consenso entre los distintos entrevistados, todos ellos, incluso los ancianos líderes religiosos y jefes de familia de Takuapi y Jeju a quienes consulté, negaron que esto fuera así. Aparentemente el tapir sólo puede ser cazado con arco y flecha por aquellos que tienen mucha experiencia, es decir, los hombres adultos.

No obstante esto, pareciera existir una relación entre los muchachos jóvenes y el tapir, es evidente que la narración del adolescente y el *taguarape* presenta puntos en común con la información que brinda el historiador suizo François Machon quien estuvo en contacto con los *mbya*, a quienes llamaba “indios caingúas”, en Paraguay a fines del siglo XIX.

La formalidad única que el novio tiene que cumplir antes de obtener definitivamente la mano de su prometida es matar un tapir (boreti), acto por el cual prueba que es capaz de alimentar a su futura familia. La muerte de un tapir en estas condiciones, es todo un acontecimiento, la tribu entera acude junto al cadáver. Entonces comienza una escena de glotonería que no acaba hasta que no queda más que la piel y los huesos de la “gruesa bestia”. (1895: 222)¹⁴⁵

KOACHI, EL HIJO DEL ÁRBOL YGARY

Considero que de todos los mamíferos, el coatí (*Nasua nasua solitaria*) es la mascota por excelencia de los *mbya*, es muy frecuente encontrarlos en las casas conviviendo con los miembros de la familia. Cuando se encuentra en el ámbito doméstico se lo denomina *chy'y*, como apelativo afectuoso.

Sin embargo, se considera que su carne es *aja*, “prohibida”, en distintas etapas de la vida porque produce enfermedades.

¹⁴⁵ En francés en el original. Mi traducción.

El *koachi* en su mito de origen presenta una diferencia con la mayoría de las especies animales, no fue un ser humano en la primera tierra, es decir que no es producto de una metamorfosis si no que fue creado directamente como animal.

Fue originado por *Ñande Ru Tenonde* de las semillas del *ygary* (*Cedrela fissilis*), por eso, según los indígenas, su hocico es similar a los frutos de este árbol.

Los *mbya* dicen: *Ñande ru mbojera ygary ra'y*

“Nuestro Padre creo al hijo del *ygary*”

Al parecer, este es el nombre que recibe el *koachi* en el lenguaje ritual, “hijo del *ygary*”, un árbol considerado sagrado y que pertenece al grupo de los *yvyra ñe'êry*, los “árboles de la palabra-alma”.

En aquellos tiempos todavía estaba *Ñande Ru Pa'i* en esta tierra, trabajando, transformando las frutas, poniendo nombre a todo, subió a un árbol de *ygary* y en ese momento llegó *Charía* que también andaba y sacudió el árbol, no vio que *Ñande Ru Pa'i* estaba trepado a él, entonces cayeron las frutas del *ygary* en abundancia pero cuando llegaban al suelo se convertían en coatíes que corrían velozmente para todos lados. *Charía* agarró los que pudo y los llevó a su casa pensando que él los había creado. Los coatíes tenía que llamarse *ygary a*, “fruta del *ygary*” pero *Charía* los llamó *chy'y aja*. La carne del coatí es vedada por culpa de él, si hubiese sido *Ñande Ru Pa'i* quien le hubiera puesto el nombre sería una carne que se podría comer siempre. *Verã Guyra* de Jeju.

Cadogan (1992a, 1970) se refiere brevemente a este mito diciendo que los coatíes mantienen en la actualidad un comportamiento que muestra las señales de su creación, ya que es común que de forma repentina, los coatíes que hacen sus nidos en los árboles, se arrojen todos juntos al suelo en medio de un gran estruendo.

KAPI'IVA, EL CARPINCHO

El *kapi'iva* o carpincho (*Hydrochaeris hydrochaeris dabbenei*) es una especie que aún se encuentra en abundancia en las selvas y campos, sin embargo, los *mbya* no los cazan ni tampoco consumen su carne.

Un anciano me expresó que su grasa era una buena medicina pero que tendría que esperar que por casualidad algún ejemplar quedara atrapado en una trampa para poder obtenerla, ya que nunca había cazado un *kapi'iva*.

En su etnografía sobre los achuar Descola (1996) señala esta especie como una de las excluidas de la cacería, ya que su carne es tabuada.

Los *mbya* dicen que la carne de este mamífero tiene un olor desagradable y que aunque algunas personas la comen muy esporádicamente, está totalmente vedada a las mujeres en edad reproductiva debido a una característica que según explican, presentan las hembras de la especie.

Pueden comer las ancianas y los hombres si quieren, también pero se le prohíbe a las chicas y a las mujeres porque la *kapi'iva* hembra parece que permanentemente tiene una menstruación aunque esté preñada. A eso se le dice *mba'achy guejya ramo* (debido a la enfermedad que baja)¹⁴⁶. Las mujeres no deben comer. *Verã Mirí* de Takuapi.

Aunque no he podido obtener el mito de origen de esta especie, es interesante observar que en la recopilación que realiza Lévi-Strauss (2005) el carpincho aparece en la mitología de algunas culturas chaqueñas y amazónicas como una mujer en los tiempos primigenios.

ANGUJA, LA RATA y MBOPI, EL MURCIÉLAGO

En la etnobiología *mbya* el murciélago no está clasificado entre las aves, por el contrario, se lo incluye en la familia de los mamíferos pero de una manera un tanto particular.

Luego de recibir varias veces información fragmentada acerca de los murciélagos que, además, me parecía muy confusa, comprendí que si bien existe un grupo de *anguja* que durante toda su vida son solamente ratas, hay otros casos, en los que al llegar a la adultez sufrirían una metamorfosis que por razones que no he podido dilucidar las convierte en murciélagos.

De esta manera, durante parte de su ciclo vital son ratas y se reproducen como tales, pero luego de un tiempo suben a los árboles, buscan un hueco en donde refugiarse y después de un periodo de reposo en el que les crecen las alas, se transforman en *mbopi*.

¹⁴⁶ Manera en que se suele denominar al periodo.

Los *mbya* consumen varias especies de ratas para las que preparan trampas especiales, he tenido la oportunidad de observar distintos ejemplares atravesados por un palo fino y puestos a asar al fuego.

Poseen un gran conocimiento sobre las distintas especies, sus hábitos alimenticios, hábitat y comportamiento. En cuanto a la rata doméstica que apareció en la selva luego de la llegada de los blancos a la región, la llaman *anguja ovy*, “rata azul” y no la consideran comestible.

Sería interesante obtener más información acerca de la metamorfosis de las ratas en murciélagos que con seguridad tiene su origen en alguna narración mítica.

Las especies nativas sobre las que pesan restricciones para su consumo son justamente aquellas que más tarde se convertirán en *mbopi*.

Según los datos que he recogido éstas son: *taguarape*, *pichõ*, *chyrakua*, *guaki* y *poypi*. Luego, cuando aparecen en forma de murciélagos conservan el apelativo de cuando eran ratas, así existen: *mbopi taguarape*, *mbopi pichõ*, *mbopi chyrakua*, *mbopi guaki* y *mbopi poypi*. Y es probable que haya más especies que los indígenas conocen y clasifican para lo cual sería necesario una investigación más profunda.

MYKURE, LA PARTERA

La primera vez que escuché el mito de *mykure*, la comadreja (*Didelphis* sp.), fue a través del relato de la médica de origen suizo¹⁴⁷ que atiende las comunidades del municipio de Ruiz de Montoya en Misiones, a quien se lo había contado el agente sanitario indígena que trabaja con ella.

Cuando la Virgen María estaba dando a luz a su hijo Jesús con grandes dolores de parto, la comadreja fue la única que le prestó ayuda y como premio por su buena acción Dios le dijo que pariría sin dolor y le dio el marsupio para que lleve allí a sus crías mientras se amamantan.

Como podemos ver es un fragmento de la narración original que fue adaptado para que la receptora, en este caso la médica blanca, pudiera comprender desde su universo simbólico el significado de la historia; para lo cual se hizo una comparación con las divinidades que se consideran equivalentes en la religión católica y la *mbya*.

¹⁴⁷ Dra. Mariana Mampaey, comunicación personal, Ruiz de Montoya, 1997.

Es bastante usual que los *mbya* declaren frente a extraños que son católicos y que los protagonistas de sus mitos sean cambiados por figuras cristianas, en lo que podríamos considerar una eficaz estrategia que mantuvieron hasta hace poco tiempo para por un lado, no develar su mitología y su religión y por otro, ser aceptados en condiciones de mayor igualdad por los blancos.

Varios años más tarde, en la comunidad de Takuapi, adonde pertenece el agente sanitario que le había relatado la historia a la médica, me fue narrada la versión original cuando hablábamos de mamíferos que poseen “bolsa” o marsupio, ya en el marco de la presente investigación.

En los tiempos en que todos eran humanos *Ñande Chy Ete*, “Nuestra Madre Verdadera”, estaba con trabajo de parto, muy dolorida y una mujer la ayudaba, la atendía para que no pasara nada malo. En agradecimiento por su paciencia *Ñande Chy* le dijo que no iba a sentir dolor cuando tuviera los hijos y que nacerían directamente en una pequeña bolsa que tendría en la panza, eso según me contó mi abuelo. Y así quedó en comadreja para esta tierra. *Verã Miri* de Takuapi.

Lévi-Strauss (1968) recoge las creencias de varias etnias amazónicas acerca de dónde se originan las crías de la comadreja, en algunas se piensa que no existe el parto, si no que nacen directamente en el marsupio, tal como opinan los *mbya*.

En otra de las obras que conforman la trilogía de Mitológicas transcribe el siguiente relato que fue recopilado originalmente por el etnógrafo alemán Kurt Unkel Nimuendaju entre los apapocuva y que está relacionado con el mito de los gemelos:

En una versión al menos del célebre mito tupí de los gemelos, la zarigueya desempeña el papel de madre nutricia; después de la muerte de su madre, el mayor no sabe cómo alimentar a su hermanito. Implora a la zarigueya, que tiene cuidado, antes de hacerse nodriza de limpiar las secreciones fétidas de su pecho. Para agradecérselo, el dios le da la bolsa marsupial y le promete que parirá sin dolor. (2005: 240)

Tanto en la versión *mbya* como en esta, la comadreja, encarnada en una figura femenina, sirve a las divinidades o a su descendencia y como recompensa a su dedicación se la libra de los dolores de parto y también de los peligros del mismo, ya que sus crías simplemente aparecen dentro del marsupio y no nacen de la misma forma que el resto de los mamíferos.

Debido a esta particularidad de la comadreja los *mbya* utilizan su grasa como una medicina para friccionar el cuerpo de las parturientas, con la finalidad de aliviar los dolores.

EIRA, EL BUSCADOR DE MIEL

Existe una clara relación entre el *eira* (*Eira barbara*) y la miel, lo cual se hace evidente incluso en su nombre, ya que *ei* significa miel.

Aunque sólo he recogido fragmentos confusos acerca de su origen, al parecer *eira* era un hijo del dios *Tupã* que por alguna razón que no he logrado elucidar, en los comienzos de esta tierra era el sirviente de *Charîa*, éste le ordenaba que buscara miel y el futuro *eira* con gran obediencia recorría la selva extrayendo los panales que encontraba muy fácilmente, pero un día *Charîa* se enojó con él y lo arrojó contra un árbol, convirtiéndose en el mustélido *eira* que desde entonces tiene a la miel como su alimento favorito.

Lévi-Strauss (2005) lo llama el “dueño de la miel” porque aparece estrechamente relacionado con ésta en gran cantidad de narraciones de la mitología amerindia.

Los *mbya* confeccionan un amuleto con su nariz, *eira chingue*, para poder encontrar panales con facilidad.

Se corta un pedacito de la nariz y eso se pone en una bolsita de cuero, en un collar para que los varones se lo cuelguen en el cuello, para tener suerte. Entonces cuando van al monte, van directo adonde están las abejas. *Karai Tenonde* de Jeju.

GUACHU, EL CIERVO

Guachu es el nombre genérico de los venados (*Cervidae*) pero cuando están en la selva y desean cazar un ejemplar, los *mbya* los llaman *ipychã mokói*, “el de las dos uñas” en referencia a la bifurcación de su casco, evitando pronunciar su nombre para no ahuyentarlo.

A lo largo de mis investigaciones he recogido dos mitos de origen del *guachu* muy diferentes entre sí, el primero me fue relatado cuando hacía trabajo de campo para la etnografía sobre las aves, y en realidad se trata de la historia mítica del *piritáu*

(*Cichlaris gujanensis*), en el cual el futuro venado era la abuela de la muchacha que más tarde sería convertida en este pájaro:

Era en *Yvy tenonde*, ya estaban por irse¹⁴⁸. El padre manda a la chacra a dos hijas y a la abuela a buscar porotos, la mamá les dice que si escuchan el canto del padre (la plegaria personal) no deben hablar si no que tienen que volver rápidamente. Entonces fueron donde estaba el poroto, fueron y ahí escucharon el canto del papá a *Ñande Jára*, entonces dijo la abuela: “escuchaste, está cantando tu papá” y con esa palabra ya saltó y se fue en venado. Y ahí cuando saltó y se fue en venado la chica también se paró a escuchar lo que el papá dice, o sea, ella no tiene que escuchar nada, sino volver nomás a la casa, entonces ella escuchó las palabras y ahí voló como pájaro ya, voló y bajó arriba del techo de la casa, la hija ya era *piritáu*. Karai de Takuapi. (Cebolla Badie 2000a: 56)

Cadogan (1992a) relata una versión casi idéntica incluida también dentro del marco mayor del mito del *piritáu* que es uno de los más conocidos por los *mbya* de todas las edades, según he podido comprobar. Y curiosamente esta ave también presenta restricciones alimentarias, su carne sólo puede ser consumida por los ancianos.

La segunda historia mítica acerca del origen del *guachu*, transcurre en esta tierra, en *Yvy pyau* y está unida al mito del *koachi* que he descripto antes.

Después de que se creó el coatí, al otro día, *Ñande Ru Pa'i* volvió a trepar al mismo árbol de *ygary*, *Charîa* nuevamente lo sacudió y esta vez, en vez de frutas, cayeron sólo las cáscaras que rápidamente se transformaron en venados y salieron corriendo por la selva. *Charîa* atrapó a uno y se lo llevó a la casa para comerlo. Creía que era él quien creaba a los animales, no se daba cuenta que el dios estaba en el árbol y era quien los transformaba. *Verã Guyra* de Jeju.

En este caso, la relación con *Charîa*, puede ser la causa de que la carne de venado sea considerada *aja*, “vedada” en algunas etapas del ciclo biológico como el embarazo y el puerperio.

Respecto a la prohibición de ciertas carnes Robert Carneiro observa que:

Numerosas tribus del Amazonas no consumen carne de ciervo porque creen que este animal es el último recipiente de las almas humanas. (1970: 341)

¹⁴⁸ Ya estaban por ascender a la morada de los dioses, antes de la llegada de la gran inundación.

La misma situación describe Descola (2005) para los achuar, quienes no consumen el venado rojo porque creen que en estos animales se alojan a veces las almas de los muertos.

CAPITULO VI

KOCHI: EL ANIMAL DOMÉSTICO DE LOS DIOSES

Durante mucho tiempo había observado que los *mbya* realizaban comentarios entusiasmados cada vez que un pecarí labiado o *kochi* (*Tayassu pecari*) caía en una trampa, escuchaba que lo nombraban como *mymba porã*, pero ante mis preguntas acerca del significado de este apelativo sólo obtenía respuestas vagas, lo cual hizo que en su momento tuviera que buscar el término en el Diccionario de Cadogan (1992b) quien lo tradujo como “animal doméstico sagrado”, refiriéndose con “doméstico” a su pertenencia a los dioses.

Los indígenas evitaban darme explicaciones acerca de esta denominación, sólo me decían que el *kochi* era especial, que la caza de un ejemplar era motivo de alegría en toda la comunidad y que era una presa que siempre debía compartirse; pero las dificultades para obtener información me indicaban que la especie estaba fuertemente relacionada con el universo religioso.

En la mitología de los pueblos amazónicos y de tierras bajas el pecarí labiado ocupa un lugar preferencial (Lévi-Strauss 1968, 2005) y por su importancia en la vida social en general ha sido descrito por el investigador Calavia Sáez (2001) como un animal “ejemplarmente totémico, animista, chamánico, mítico y social”, características que presenta, al menos en algunos de estos sentidos, en la cultura *mbya*.

En la mayoría de los mitos amazónicos analizados por Lévi-Strauss (1968, 2005) los cerdos salvajes fueron seres humanos en los tiempos primigenios y si bien entre los *mbya* sucede lo mismo con casi todas las especies faunísticas, el *kochi* es una de las excepciones, ya que fue creado de materia vegetal.

Los indígenas cuentan que *Ñande Ru Tenonde* hizo al *kochi* o pecarí labiado de las frutas del *gumbe* (*Philodendrum bipinnatifidum*), sin que haya podido obtener la narración completa de su creación porque todas las personas interrogadas al respecto, incluidos los líderes religiosos, dijeron no conocerla.

León Cadogan realiza en su Diccionario el siguiente comentario breve acerca del origen mítico del *kochi* como única mención en su extensa obra:

Un niño vino de Yvy Ju, desde el país de su padre y esparció semillas de guembe, de ellas se engendraron pecaríes grandes. (Cadogan, 1992b: 83)

El *guembe* es una epífita de presencia muy abundante en la selva que constituye uno de los elementos fundamentales para la realización de la ceremonia del *ñemongarai* en la que estas frutas representan al género masculino, al cual está ligada exclusivamente la cacería del pecarí.

El *kochi* es “la presa de caza” por definición entre los *mbya* y su carne es la preferida, se la considera una carne “limpia” según explican los indígenas cuando hablan en español, y es la única que puede consumirse en ciertos estados liminares de la vida.

Así también, para poder obtener el *aguyje*, la gracia divina que permite ascender a la morada de los dioses sin pasar por el trance de la muerte, debía seguirse una dieta estricta que consistía casi exclusivamente en harina de maíz, miel de abejas nativas y carne de *kochi*.

Cadogan (1968) menciona la posibilidad de que en tiempos anteriores al contacto, los *mbya* domesticaran a los *kochi*. Quizás la palabra *mymba*, con la que en guaraní paraguayo se designa a los animales domesticados, entre los cuales se incluyen los caballos y los bueyes, contenga también reminiscencias de los tiempos en que era un animal semi domesticado por los indígenas.

Por mi parte, considero que siempre se mantuvo a estos pecaríes como mascotas en las casas, en los relatos de inmigrantes europeos en Misiones acerca de sus primeros contactos con los *mbya* en el siglo pasado, son frecuentes las menciones a las crías de “cerdo salvaje” que poseían los indígenas y que cuando se trasladaban llevaban atadas a una cuerda. Una anciana de origen alemán¹⁴⁹ nos comentó con gestos desaprobatorios que siendo adolescente había observado a una mujer joven que caminaba junto a un grupo llevando en un costado a su bebé de pocos meses y en el otro un “pichón” de pecarí mientras los amamantaba a los dos al mismo tiempo, lo cual reforzaba su visión acerca de la incivildad de los indios.

En la actualidad aún pueden verse en comunidades enclavadas en zonas de selva, pecaríes que se mantienen como mascotas y compañeros de juegos de los niños y que, sin embargo, luego son sacrificados sin muchos miramientos.

¹⁴⁹ Entrevista realizada en 2011 a Elsa Vogt de ochenta y cinco años en Garuhapé, Misiones, en el marco del proyecto “Memorias del contacto”.

EL *KOCHI* EN EL UNIVERSO RELIGIOSO

En el lenguaje religioso al *kochi* se lo denomina *tataendy ryapu*, que significa “crepitar o tronar de las llamas”, porque según dicen los indígenas cuando el pecarí se siente en peligro suele entrechocar los dientes produciendo un sonido similar.

Sin embargo, en Cadogan podemos encontrar otra explicación relacionada con la cosmología:

(...) *tataendy ryapu* “trueno de las llamas”, truenos en el Oriente, especialmente en la primavera, son producidos por las hileras de llamas a cargo de Karai Ru Ete, el dueño del fuego. (...) *Ryapua* “Aquel por el que Truena”, nombre sagrado del pecarí grande. (1992b: 169)

Es probable que el significado del nombre esté más en consonancia con la información recogida por Cadogan, ya que hablar sobre las palabras que se utilizan en las ceremonias religiosas y en las plegarias dirigidas a los dioses constituye un tema complejo y de difícil acceso, que los *mbya* tratan siempre de evadir.

En algunos casos, cuando se conversa con indígenas jóvenes, ellos mismos dicen desconocer el significado de ciertas palabras que pertenecen al lenguaje que utilizan los dirigentes religiosos, como expresó un muchacho de unos dieciocho años de edad:

Porque el *opygua* tiene otra palabra cuando está en el *opy*, si está conversando así nomás dice *kochi* o *mymba*, entonces los chicos jóvenes saben lo que significa pero si están entre *opygua* no dicen así, dicen *tataendy*. Cuando se reza no se habla como todos los días, tienen otras palabras que a veces nosotros, menores, no sabemos de qué se trata, de qué están hablando. Pedro de Jeju.

A diferencia del resto de los animales, con los que se actúa con mayor libertad, cuando los *mbya* desean cazar un *kochi* deben consultar primero con el *opygua* o líder religioso para que éste realice el pedido por medio de oraciones, como también lo explica la investigadora Tania Stolze-Lima para los juruna del Amazonas:

Comparada con la de otros animales, la caza de cerdos presenta un mayor simbolismo, los Juruna la sitúan en el campo de acción del chamán. Quien tuviera deseos de comer de esa presa puede pedir al chamán para que atraiga a los cerdos. (1996: 22)¹⁵⁰

¹⁵⁰ En portugués en el original. Mi traducción.

Sin embargo, al contrario de lo que sucedería en otras culturas (Arhem 2001), el líder religioso no se dirige en sus plegarias directamente a los dueños, si no que hace sus pedidos a las divinidades para que éstas medien con los dueños de animales.

Cuando quieren cazar un *kochi* los *mbya* consultan con el *opygua* para que éste se dirija al dios *Karai Ru Ete*, “Verdadero Padre *Karai*”, a quien pertenecen los pecaríes labiados.

Las oraciones se realizan durante la noche en el *opy* y según explican deben hacerse con “mucha esperanza” para que la divinidad les conceda el pedido y caigan pecaríes en las trampas o aparezca un grupo merodeando en las selvas circundantes de la aldea para ser cazado con facilidad.

Cuando el líder religioso se dirige a *Karai Ru Ete* suele emplear las siguientes palabras:

Tataendy ryapu, pejapychaka jechaka rupáre opyróta tataendy ryapu

Una traducción aproximada sería: “Pecarí labiado, oremos, escuchemos, para que mañana ponga el pie (aparezca) un pecarí labiado”¹⁵¹.

Esta frase pertenece al ámbito religioso y constituye un ejemplo del alto contenido metafórico de este lenguaje. Así, *tataendy ryapu*, significa “crepitar de las llamas” y es la denominación del pecarí labiado y *jechaka rupáre*, que se traduce literalmente como “lecho del reflejo” es el nombre ritual del día.

Los *mbya* dicen que es necesario respetar las reglas del *teko porã* o “buen vivir” y tener *mborayu*, “amor a los demás” para que la divinidad escuche sus pedidos y sea posible consumir la carne del “animal doméstico”.

Hay que mantenerse en oración y expresar agradecimiento por medio de danzas y ceremonias como explica el líder religioso de Jeju.

Nosotros mismos, si todos tenemos esperanza, siempre vamos a tener para comer, nos da (la divinidad) tanto en *ára pyau* (primavera) como en *ára yma* (invierno), si pedimos todos los *opygua* por medio de la esperanza, los niños, si hacemos que recuerden la carne del *mymba*, no nos va a faltar, si no mantienen el recuerdo, si no agradecen, no volvemos a ver en mucho, mucho tiempo la carne de *mymba*.¹⁵²

Cuando los *opygua* oran durante un tiempo prolongado envueltos por el humo de sus pipas de cerámica suelen recibir por inspiración divina cantos sagrados referentes a

¹⁵¹ Traducción: la autora y Petrona González.

¹⁵² Traducción: ídem.

distintas situaciones. Así también cuando piden a los dioses que intercedan ante los dueños de los *kochi* para que los hombres puedan cazarlos, en ocasiones reciben un canto o una plegaria que deben entonar inmediatamente.

Una tarde de marzo del año 2006, mientras estábamos sentados junto al fogón conversando de estos temas con *Karai Tenonde*, el *opygua* de la comunidad de Jeju y algunos miembros de su extensa familia, éste accedió a recitar la oración que le había “venido” en uno de sus trances religiosos para realizar el pedido de *kochi*.

El anciano *Karai Tenonde* tuvo la inmensa cortesía de aceptar que grabara la oración de la que sólo comprendí algunos fragmentos ya que estaba expresada en el lenguaje ritual; los hombres que nos acompañaban intentaron traducirla pero por su limitado manejo del español sólo me dieron una explicación general del contenido de la misma.

Más tarde fue necesario un arduo trabajo para desentrañar su significado, realizado con la ayuda de Petrona González, la docente de la escuela Fortín Mbororé que se ha dedicado al estudio del *mbya*.

En el proceso de lograr una traducción correcta, un año después llevé la oración a la comunidad de Takuapi, donde la reacción de los hombres mayores a quienes se la leí personalmente en *mbya*, fue primero de sorpresa y luego de ofuscación, ¿cómo podía una blanca pronunciar palabras propias del *opy*, el canto destinado a un venerable líder religioso! Sólo se calmaron cuando oyeron la quejumbrosa voz de *Karai Tenonde* entonando la plegaria en mi grabador pero aún así no quedaron muy convencidos de semejante transgresión a las reglas, aunque de allí en adelante aceptaron responder a preguntas más específicas sobre la relación del pecarí labiado con el universo religioso de la etnia, algo a lo que se habían mostrado reticentes hasta ese momento.

A continuación expongo la plegaria y la traducción lograda luego de una minuciosa lectura de los textos míticos recogidos por León Cadogan (1957, 1968, 1992a), y varias consultas en las comunidades:

Kochi regua japychaka

Ko va'e reko rã'i

Arõ poriau riréma

Karai kuery, Karai Mirí kuery

Yvyra'ija i kuery

Yvyra 'ija kuery pe
Mavaé pe nda 'u
Oguerokyre 'y ukai nda 'u
Riréma tukumbo mirí oguerojera ukai ka 'aguy yma rupáre
Oguerojera riréma oecha 'i mymba
Tataendy rete 'i oguerojere achojáva rokáre
Pavé 'i roupi 'i água
Ko va 'e aguyjevéte tove 'i ta 'i joapy jevy jevy

Plegaria referente a los *kochi*

Esto es para la futura conducta
 Después de que esperaran con humildad
 Los *Karai*, los *Karai mirí* (los líderes religiosos, los hombres)
 Los *yvyra 'ija*
 A los *yvyra 'ija* (los que portan la vara insignia, los hombres adultos)
 ¿Para quién será?
 ¿A quién hará que tenga ánimo, voluntad?
 Más tarde, en el lecho de la selva primigenia hizo crear el *tukumbo mirí* (pequeño lazo, nombre ritual de una trampa)
 Después de haber creado vio a los animales domésticos sagrados (cayeron en la trampa)
 Las llamas verdaderas (pecaríes labiados) son llevadas rodeando la casa de oraciones
 Para que todos podamos alzar el alimento a nuestras bocas
 Por esto damos gracias y deseamos que se repita una y otra vez

Obviamente, esta plegaria responde a un formato generalizado para realizar el pedido de pecaríes a los dioses, ya que en Ramos et al (1984) existe otra oración con la misma finalidad que presenta muchas similitudes con ésta y fue obtenida en comunidades de la zona de Kuña Pirú en Misiones en la década de 1970.

También en Cadogan (1971) hay una plegaria llamada *Kochi Reegwa Gwau A-endu Che* (según la grafía utilizada por el autor) en la que se expresa agradecimiento a las divinidades por haber cazado un *kochi*, la cual presenta puntos en común con la anteriores y fue recogida en Paraguay hace ya varias décadas.

La caza del *kochi* está íntimamente relacionada con la vida religiosa, los *mbya* explican que hay que encontrarse en buenos términos con las divinidades ya que aquellas personas que no demuestran tener *mborayu* o “amor hacia sus semejantes” no tendrán un pecarí en sus trampas. Es necesario realizar oraciones continuamente y participar de las actividades del *opy* para que *Karai Ru Ete* envíe pecaríes pero también es fundamental que las personas que integran la comunidad estén unidas y participen juntas de las ceremonias.

El *kochi* es un animal que da salud y fuerza, es un animal que te da alegría, ánimo. Todo el mundo cuando ve *kochi*, los chicos, hombres, mujeres, todos se alegran. El *kochi* no tiene un dueño malo, no tiene espíritu malo, cuando el *Ñande Ru Ete* te quiere dar una alegría entonces manda *kochi* para el lado de una aldea, para que tengan alegría. Pero tenemos que estar todos juntos, en un solo corazón *petei py'á reko*, unidos en la danza, porque el *kochi* viene para marcarnos el camino, para guiarnos, para que no erremos. *Verã Guyra* de Jeju.

Los indígenas dicen que el *kochi* transmite *mbaraete*, fortaleza espiritual y por eso es enviado por los dioses en los momentos difíciles de la vida. Un informante de Takuapi lo nombró como *mborayu rembi'u*, “el alimento del amor al prójimo” porque llega para calmar la tristeza y el dolor por la pérdida de seres queridos, especialmente cuando se produce la muerte de un hijo y los padres “no pueden sujetar su pena”, como expresan los indígenas, entonces los dioses envían pecaríes labiados para que caigan en las trampas y su consumo produzca tranquilidad y consuelo.

En estas situaciones, el *opygua* se mantiene en meditación, esperando la señal de las divinidades, hasta que los *Karai ra'y kuéry*, “los hijos del dios *Karai*”, le avisan que deben confeccionar el *tukumbo miri*, “el pequeño látigo”, sin que sea necesario que se internen en la selva o busquen las sendas de pecaríes para hacer la trampa, pueden armarla en las chacras abandonadas o en los alrededores de la aldea.

Una vez que se recibe el mensaje de las divinidades, los *kochi* aparecerán con seguridad, a veces, será una piara entera que puede estar compuesta por varias docenas de ejemplares, entonces existe también la posibilidad de atrapar una cría que será entregada a la familia que pasa por una pérdida dolorosa para que recupere la alegría con la presencia del pequeño pecarí en la casa.

En las conversaciones con los indígenas continuamente aparecía asociado el consumo de carne de *kochi* con la obtención de *mbaraete*, la “fortaleza espiritual”, esclareciéndose de esta forma la importancia que tiene en la dieta específica que deben

seguir los líderes religiosos, en la cual sólo esta carne está permitida, para alcanzar el “estado de gracia” o *aguyje*.

La siguiente exhortación fue recogida en Jeju un atardecer en que *Karai Tenonde*, el líder religioso, me hablaba acerca del *mbaraete* mientras los hombres y mujeres de distintas edades que nos rodeaban lo escuchaban en silencio al mismo tiempo que fumaban pasándose unos a otros la pipa de cerámica o *petyngua*.

Hasta el momento he logrado una traducción incompleta y sólo aproximada de estas palabras que transcribo a continuación:

Ñañemombaraete ja'e ñande, eñemombaraete, e'i ñande.

Kochi renoaã ñame`ê Karai ra'y ñaï pype py a'e. Ñande ñande recha porã'i, ñande juu porã'i añete nde nemboraiu rekomi nekũ apýringo eroayvu rekoa reko porã'i jeguarapy, jeguarapy. Ñemombaraete aã añetegua ñande rúpe'i ko ñaneretã'igue jay rayupápema pembojaoau pya'e pya'évare ha'e, ha'éva nemomoritégui ára yma jave, javera, ára pyau jave, javera'evéma'e oparivéguio jee'ÿaçuaguio ha'e mombaraete ha'e va'e ra'e ñemombaraetépy.

“Nos fortalecemos decimos, te fortaleces. Dice el dueño del *kochi*: nosotros que pertenecemos a los hijos de *Karai*, damos. Estamos pues así, nos ve bien, nos encuentra bien, de verdad tu forma de amar hace que afloren en la punta de tu lengua las palabras hermosas que enseñan las buenas costumbres desde el origen de los hombres. Fortalecer el alma verdadera por amor a nuestro pequeño grupo, hagan que se amen, pronto se los digo. Por amarte desde el principio siempre como en los nuevos días, de todas partes, hasta desde los lugares que no se conocen, digo: ¡fortalezcan!, así debe de ser, esforzándose mutuamente para permanecer fortalecidos.

Pronto nos va a ver bien, nos va a encontrar bien. (Se dirige al dios *Karai*): es verdad que tienes ese sistema, esta forma de amor porque de la punta de tu lengua fluyen palabras hermosas, tenemos que fortalecernos, éstas son las verdaderas palabras.

Debemos fortalecernos verdaderamente para que *Ñande Ru* por amor a este resto de pueblo que nos queda, haga que se amen de corazón, él es el que te ha valorado tanto desde tiempos antiguos hasta el renacer del tiempo nuevo y todos los tiempos. El fortalece, él es, desde luego, el que fortalece”¹⁵³

¹⁵³ Traducción Prof. Petrona González.

El anciano *Karai Tenonde*, cuyo nombre nos señala que su alma proviene justamente de la morada del dios *Karai Ru Ete*, es un líder reputado y un intermediario eficaz en la relación con las divinidades. La intervención de los *opygua* es fundamental para lograr la presencia de pecaríes pero no todos están en condiciones de hacerlo, según explican los *mbya*, el líder debe tener “fuerza”, es decir, debe saber orar y ser un buen transmisor de los mensajes divinos y esto sólo se consigue mediante una vida recta, respetuosa de los preceptos religiosos.

Aunque hoy en día es muy difícil abstraerse de las tentaciones que ofrece el contacto permanente con los blancos, especialmente en lo que respecta al consumo de alcohol y a la participación de fiestas y bailes que suelen terminar en reyertas, se valora especialmente a los *opygua* ancianos que aún tratan de seguir con la forma de vida que se espera de un líder religioso, que “aguantan” como describen los indígenas, que tienen la voluntad suficiente para continuar.

Más allá de la extinción de la selva y la consecuente desaparición de los pecaríes labiados, los *mbya* suelen atribuir su escasez actual a la vida errada que se lleva en las comunidades debido al contacto con la sociedad blanca.

En coincidencia con las afirmaciones recogidos por Cadogan en su obra hace ya varias décadas en Paraguay:

(...) el cerdo no es un animal cualquiera, siendo el animal doméstico de *Karai Ru Ete Mirí*. El cerdo es animal preferido; por consiguiente, únicamente los que nos acordamos en buena forma de los dioses lo hemos de cazar; si vivimos descuidadamente, no se queda. (1992a: 225)

ÑANDE RU MIRÍ, NUESTRO PADRE MENOR

El pecarí labiado pertenece a *kochi renoa'ã* o *mymba ja*, es decir “dueño del pecarí” o “dueño del animal doméstico” pero en este caso y marcando una distinción con el resto de la fauna, el “dueño” tiene una personalidad concreta, se trata de *Ñande Ru Mirí*, “Nuestro Padre Menor”, una deidad de la cosmogonía *mbya* que estaría bajo la protección del dios *Karai*, a quien pertenece el *kochi*.

Según explican los indígenas, era un ser humano en *Yvy tenonde*, la primera tierra que fue destruida por los dioses.

El siguiente relato acerca de *Ñande Ru Mirí* fue recogido en la aldea de Takuapi en 1997, en aquella oportunidad el anciano Gregorio, tal como era su nombre blanco, respetadísimo *opygua* de todas las comunidades de la zona, ya fallecido, accedió a explicarme quién era esta deidad de tanta importancia en la cultura.

Ñande Ru Mirí vivía como nosotros, vivía sufriendo como nosotros, en la tierra, conociendo de alegrías y de tristezas. Así, igual como nosotros. Vivía haciendo ayuno, ponía atención, escuchaba (rezaba), ponía atención a todas las cosas. No hacía caso por nada, ponía mucha atención a todas las cosas pero no hacía caso por nada, era como si estuviera en un estado de plegaria. *Ñande Ru Mirí* al escuchar y obedecer a *Ñande Ru Pa Pa*, eso rápido lo llevó a una perfección. Se sacrificaba para poder alcanzar la gracia, la purificación. A *Ñande Ru Pa Pa* le dolía eso también, el verlo así al *Ñande Ru Mirí*. Este sufría, su vida ya era muy sacrificada, era de un sacrificio extremo, ya no comía más. Después de haberse perfeccionado totalmente en la pureza del alma, después de haberse purificado bien, recién después lo llevó *Ñande Ru* hacia la morada. Por eso, por las tardes, cuando vemos el relámpago recordamos a *Ñande Ru Mirí*, porque es él quien relampaguea en el poniente, cuando vemos a la tardecita un relampagueo es él quien se manifiesta. Y así alcanzó el *ijaguyje*, la gracia merecedora del paraíso¹⁵⁴. (Cebolla Badie 2000a: 42)

Como vemos, *Ñande Ru Mirí*, quien según la descripción debía ser un líder religioso, logró mediante las prácticas correspondientes alcanzar la meta máxima en la vida espiritual *mbya*, ascender a la morada de los dioses en cuerpo y alma, sin morir y por alguna razón que desconozco, fue designado por el dios *Karai* como cuidador y “dueño” de los pecaríes labiados.

Un atardecer de verano, estando en la aldea de Takuapi, vimos relampaguear a lo lejos, con el trasfondo magnífico de las serranías cubiertas de selva del valle del Kuña Pirú. Las nubes cubrían el cielo con una gama de colores que iba del rosa al gris y al amarillo, todo indicaba que se acercaba una típica tormenta estival aunque no se escuchaban truenos. Comenté a los indígenas, preocupada, que pronto llovería pero ellos negando con la cabeza, sonrieron y me brindaron la siguiente explicaron:

No, no va a llover, eso que ves es *Ñande Ru Mirí amba jepo verã* (Nuestro Padre Menor resplandece en su morada), seguramente están haciendo un *jerojy okáre* (danza del patio del *opy*) y tienen un *tukumbo mirí* (un látigo) que hacen restallar en el aire y eso es lo que se ve como relámpagos.

¹⁵⁴ Traducción profesora Petrona González.

En aquella oportunidad, efectivamente, no llovió y en las charlas que siguieron pude saber que este fenómeno suele observarse en las cercanías de cerros en la selva.

La familia extensa que formó el asentamiento de Takuapi proviene del Paraguay y algunos de sus miembros recordaban un lugar de serranías en el departamento de Itapúa, al este de aquel país, donde también se veían estos relámpagos y era sin duda otra morada de *Ñande Ru Mirî*.

Estos lugares son de difícil acceso y aunque los *mbya* creen que allí se encuentran las aldeas de las deidades menores, éstas son invisibles, solamente los *opygua* ancianos pueden decir, estando en trance religioso, dónde están ubicadas aunque de todas formas, son inaccesibles para los humanos.

Aunque aclararon que el verdadero lugar de *Ñande Ru Mirî* se encuentra en *Y pa'ûre*, es decir, “en medio de las aguas”, en el mar grande, hacia el este, refiriéndose probablemente al océano Atlántico, hasta donde llegaban los *mbya* en sus migraciones.

Estas explicaciones coinciden con las que recogí para mi etnografía sobre las aves (Cebolla Badie 2000a), en la que *guyra renoa'ã*, el “guardián de los pájaros”, tenía su morada en este mismo sitio, que formaría parte de *yva roka*, “los alrededores del paraíso”.

En Cadogan (1971) también puede leerse que entre los *paî* y los *chiripa*, las otras etnias que conforman el grupo guaraní en la región, el genio tutelar de los cerdos salvajes tiene su morada en un país situado allende el océano.

Desde allí enviaría *Ñande Ru Mirî* los pecaríes en el “tiempo nuevo”, *ára pyau*, la primavera, cuando más abundan estos animales. Aquí hay una clara coincidencia con las *guyra aguyje*, las aves de la gracia divina, las especies migratorias que son consideradas sagradas y que tienen el privilegio de traspasar los planos espaciales tierra-cielo, ya que en el invierno vuelan hacia *yva roka*, los alrededores de la morada de los dioses para volver nuevamente a la tierra en primavera.

El *kochi* detenta el status de animal sagrado, tan especial y privilegiado como las aves migratorias, éste también tendría la facultad de habitar ambos ámbitos, el divino y el terrestre bajo la guía y el cuidado de *Ñande Ru Mirî*.

En *ára yma*, el invierno, según dicen los indígenas, éste los recoge y encierra en corrales invisibles en la selva, desde donde los va soltando en respuesta a los pedidos que, mediante oraciones y ceremonias religiosas, realizan los humanos.

En la mitología *mbya* los dioses se trasladan por los cielos en los *apyka*, pequeños bancos zoomorfos que aún pueden verse en algunas comunidades, pero en este caso son *apyka verã*, “asientos resplandecientes”, en ellos transportaría *Ñande Ru Mirí* a los pecaríes directamente hasta las trampas en respuesta los rezos del *opygua*, y esto se percibe como relámpagos.

En otras ocasiones, pueden observarse descargas eléctricas intermitentes que aparecen de un lado y de otro, esto se debe, explican los *mbya*, a que en las aldeas invisibles de *Ñande Ru Mirí* en las serranías, juegan al *manga*, el cual consiste en arrojar unos a otros con la mano un objeto fabricado con chala de maíz, que presenta diseños singulares, a veces en forma de flor y que no se debe permitir que toque el suelo, esto es lo que produce los resplandores.

En la mitología *Ñande Ru Mirí* está relacionado con los relámpagos y las tormentas, se encuentra bajo la protección y el poder de *Karai*, dios del fuego y el trueno, a quien a su vez pertenecen los pecaríes labiados o *tataendy ryapu*, “crepitar o trueno de las llamas” como se los designa en el lenguaje religioso en clara alusión a su máximo dueño.

Esta asociación estaría presente también en otras culturas como lo expresa Lévi-Strauss en sus *Mitológicas*:

Ahora bien, sabemos que entre la tempestad, el aguacero y los cerdos salvajes los mitos conciben una íntima relación. El trueno vela sobre estos animales; retumba cuando los hombres abusan de la caza y matan más piezas de las que necesitan. (2005: 367)

(...) los tenetehara asocian parejamente el cerdo salvaje al trueno, del que es el animal favorito: cuando los indios matan muchos cerdos, el trueno se enfada: entenebrece el cielo o envía el aguacero. (1968: 209)

Es interesante observar que en el sistema de jerarquías divinas de la cosmogonía *mbya* aunque *Ñande Ru Mirí* pertenece al ámbito del dios *Karai*, sin embargo, se encuentra también bajo el control de *Tupã* como se desprende de la siguiente frase pronunciada por el líder religioso de Jeju.

Tupã ra'y kuery ou rire ae mymbajakuéry omondýi pa rire ae mymbakuéry imansopajey e'õnde paju.

Después de haber venido los hijos de *Tupã* a escarmentar a los dueños de los *kochi*, los “animales domésticos” se vuelven mansos, se dejan cazar con facilidad, se entregan a los cazadores.¹⁵⁵

Los *mbya* dicen que el dios *Tupã* es quien tiene bajo tutela todo lo que existe sobre esta tierra, tanto las plantas y los animales como los “dueños” y almas de barrancos, árboles, cerros y manantiales.

En los relatos recogidos por Cadogan (1992a) es justamente este dios quien destruye la primera tierra creada por *Ñamandu* a causa de la vida imperfecta que llevaban sus habitantes.

De esta forma, aunque las plegarias para conseguir pecaríes deben dirigirse a *Karai Ru Ete* para que medie con el dueño o guardián, *Ñande Ru Mirĩ*, es *Tupã* quien vigila su proceder e interviene en los asuntos terrenales.

Gráficamente podría explicarse de la siguiente manera esta jerarquía en relación con los hombres: *Karai* → *Ñande Ru Mirĩ* → pecaríes labiados → seres humanos.

Y en relación con los dioses: *Karai* → *Tupã* → *Ñande Ru Mirĩ*.



¹⁵⁵ Traducción del *mbya*. Gentileza Petrona González.

LA CACERÍA

Como ya he mencionado antes, el *kochi* es la pieza de caza por excelencia entre los *mbya*, y probablemente la única en la que aún en la actualidad, pese a todos los cambios que se están sucediendo, se respetan los rituales que rodean su cacería y posterior consumo.

La importancia que tiene este cerdo salvaje en toda la región amazónica se pone de manifiesto en etnografías sobre pueblos de orígenes lingüísticos diversos. La investigadora Laura Rival (2001) dice que el pecarí labiado es el único animal terrestre que comían los indígenas huaorani del Amazonas ecuatoriano.

Lévi-Strauss (2005) relata que esta especie es considerada la “caza superior” en culturas de origen tupí y que representa la carne en la más alta acepción del término.

Y Philippe Descola en su estudio sobre los achuar realiza un detallado seguimiento de las piezas de caza más buscadas por éstos, concluyendo que:

El pecarí labiado y de collar son presas favoritas y constituyen el 25,5 % de las especies cazadas sólo superadas por las aves, por lo tanto, los pecaríes representarían más de las dos terceras partes de carne obtenida en la cacería. (1996: 334)

El *kochi* integra piaras de hasta doscientos individuos, lo cual era muy frecuente en otras épocas cuando la deforestación no estaba tan avanzada y había suficientes extensiones de selva continua para el permanente deambular de estos animales.

Un ejemplar puede pesar entre veinte y treinta kilogramos y aunque son omnívoros, su alimentación es básicamente vegetariana. Los pecaríes no tienen cuevas, su defensa es la asociación y la obediencia a las indicaciones del jefe, que normalmente es el macho más viejo de la piara (Giai 1976).

Los *mbya* llaman a los machos *karavere* y a las hembras *vaka'i*¹⁵⁶ y dicen que, aunque esta especie es una de las presas favoritas del jaguar, éste sólo se atreve a atacar cuando hay ejemplares apartados del resto porque cuando están en grupo despliegan una estrategia que consiste en formar un círculo y encerrar al atacante, luego, ante una señal del líder de la piara, lo despedazan.

Es interesante observar que el pecarí labiado es la pieza de caza preferida de los indígenas y al parecer, también del *chivi* o jaguar, sin embargo, los *mbya* no consumen

¹⁵⁶ Este es el apelativo relevado en el trabajo de campo aunque Cadogan (2007) dice que los *mbya* llamaban *tajachu* a la hembra del *kochi*.

la carne de *chivi* y éste raramente ataca a un ser humano, resultando la relación de la siguiente manera:

Jaguar → kochi

Seres humanos → kochi

Jaguar ≠ seres humanos

Entonces cobra sentido la explicación que brinda Lévi-Strauss acerca de la relación que existiría en la mitología de los pueblos amazónicos y de tierras bajas sudamericanas entre los pecaríes, el jaguar y el hombre:

Ahora, si la miel es evidentemente el término mediador entre la abeja y el hombre, (...) el cerdo salvaje ocupa un lugar comparable entre el hombre y el jaguar. (2005: 214)

Una vez que se han hecho las oraciones a la divinidad *Karai Ru Ete* para que interceda ante el dueño de los *kochi* y los envíe, los *mbya* están atentos a ciertas señales para ir a revisar las trampas o caminar por la selva llevando arcos y flechas, y más recientemente escopetas, preparados para encontrar pecaríes.

Algunos de estos signos los proveen ciertas aves con las que los cerdos salvajes mantendrían un nexo, ya que su presencia en abundancia en la aldea constituiría un aviso de que estos animales se encuentran en las cercanías, por ejemplo, uno de los emisarios especiales es el loro *yryvaja'i* (*Pyrrhura frontalis*).

En una oportunidad me encontraba con los ancianos jefes del linaje fundador de Jeju cuando una bandada compuesta por decenas de estos pájaros pasó volando tan bajo sobre nuestras cabezas que se podía distinguir fácilmente el color azul del reverso de sus alas, el griterío que producían era tan estridente que durante unos segundos ensordecieron el ambiente.

La anciana *Para'i*, una mujer de unos ochenta y cinco años, esbozó una sonrisa y con gran entusiasmo explicó que seguramente había pecaríes en las cercanías, ordenando a los hombres jóvenes y adolescentes de las casas próximas, que buscaran sus armas y machetes para internarse en la selva.

Anteriormente ya había recopilado información sobre una garza (*Nycticorax nycticorax*) a la que llaman *kochi guyra*, “ave del pecarí labiado” porque con sus gritos avisa que hay *kochi* en los alrededores.

Y estando una vez de visita en la casa del cacique de Jeju, observé la presencia de un pichón grande de *uruvu* o cuervo (*Cathartes aura*), un animal muy desagradable a la

vista que entre la población blanca sería impensable tener como mascota, ya que es un carroñero. Sin embargo, los *mbya* los atrapan en los nidos y los crían como un ave más, suelto en los patios, compartiendo el espacio con los niños y los animales domésticos, porque de esta manera dicen saber cuándo un pecarí cayó en una trampa, esta ave de rapiña haría un sonido particular para anunciarlo, algo a lo que están siempre atentos.

Los *mbya* fabrican distintos tipos de trampas pero las que están destinadas a los mamíferos son las denominadas *monde* y *ñuã* en sus distintas variantes, en una explicación simple de su funcionamiento, el mecanismo de la primera consiste en un pesado tronco que cae sobre la víctima y la segunda es un lazo que atrapa al animal por una de sus extremidades.

En el caso del *kochi* se lo caza con el sistema *ñuã* y en el habla cotidiana cuando parten al monte a revisar las cimbras, se refieren a ésta como *mymba rupia*, “trampa para el animal doméstico”, ya que no se debe pronunciar el nombre del pecarí. Y si se encuentran en el ámbito del *opy*, utilizan la denominación religiosa, *tukumbo mirí*, “el látigo pequeño”.

El *opygua* arenga a los hombres diciéndoles *ka'aguy maruta erojyra tukumbo mirí*, “vayan a la selva a preparar las trampas” cuando en en medio de la meditación o en sueños recibe el mensaje de que el dueño de los *kochi* ha liberado ejemplares para ser cazados.

Y cuando revisan las cimbras y encuentran un pecarí en una de ellas, lo primero que hacen es exclamar: *¡aguyjevete!*, el saludo ritual que también expresa agradecimiento y está dirigido a *Ñande Ru Mirí*, el dueño o guardián de los pecaríes labiados.

El animal suele estar aún con vida en la cimbra y entonces se lo flecha o se le dispara con arma de fuego, no se lo debe matar a golpes porque este accionar atrae desgracias sobre el cazador, la presa debe ser tratada con respeto.

A pesar de esto, si es una hembra y está preñada, se la mata igual, aunque el feto sólo puede ser consumido por los ancianos.

Se lo tiene que flechar exclusivamente en las costillas, *ñaruka* o en el cuello *ijaju kangue* y el orificio de la herida se tapa con hojas del helecho *amambái*, se atan las patas delanteras junto con el hocico y se lo carga al hombro, en ningún momento se lo debe dejar en el suelo.

Normalmente se lleva el *kochi* a la aldea entre dos hombres, sobre todo si el trayecto es largo, porque deben turnarse debido al peso del animal. Los *mbya* explican que si el que lo carga está en buenos términos con las divinidades, no siente cansancio e incluso puede transportar él solo la presa desde distancias largas.

Cuando se pasan el animal de uno a otro, deben hacerlo sin que toque el piso porque si lo arrojan al suelo o lo dejan por un rato, después los pelos del *kochi* provocan quemaduras en la piel de quien lo carga. Respondiendo a su nombre ritual de *tataendy*, “llamas”, el cuero y la pelambre tendrían la facultad de quemar superficialmente la piel de aquellas personas que no llevan una vida recta según los códigos *mbya*.

Todos estos son signos para el líder religioso que así, al observar a los cazadores a su regreso puede saber quién ha tenido una conducta errada y llamarlo al *opy* para realizar oraciones.

EL REGRESO A LA ALDEA

Cuando los cazadores se acercan a la aldea cargando un *kochi* deben hacer sonar el *kāia'ã*, un silbato que se suele fabricar en el momento con las cañas de *takuapi* (*Merostachys clausenii*), con este sonido que Cadogan (1992b) denomina “la llamada ritual” se avisa a los habitantes de la aldea que se ha atrapado un *kochi* y ya todos se dirigen al *opy*.

Al llegar a la comunidad, cuando salgo del monte, tengo que hacer el silbido, un *kāia'ã*, entonces el *opygua* ya sabe lo que pasa y si tiene un *angu'a pu* (tambor) ya empieza a tocar, ahí todo el mundo se entera de que alguien cazó un *kochi*. *Verã Guyra* de Jeju.

Estos avisos se hacen principalmente cuando la presa es un pecarí labiado, no suelen realizarse con otros animales, sólo en una ocasión un anciano me manifestó que también hacían sonar este silbato cuando atrapaban un tapir.

Además del *kāia'ã* también se usaba hasta tiempos recientes el *tukumbo*, un látigo o rebenque largo confeccionado en cuero de *kochi* que llevaban los hombres adultos cruzado en el pecho, se hacía restallar con fuerza el *tukumbo* en cercanías de la aldea¹⁵⁷,

¹⁵⁷ El sonido que produce es similar a los disparos de un rifle de aire comprimido, se puede escuchar a kilómetros de distancia en la selva.

entonces ya iban algunos hombres a recibir a los que llegaban y los ayudaban cargando la presa.

Cuando la gente oye estos sonidos, deja sus actividades y acude a reunirse con gran algarabía en el amplio patio de tierra batida que hay siempre frente al *opy* o casa de ceremonias

Luego se deben dar tres vueltas con la presa al hombro, en demostración de agradecimiento a *Ñande Ru Mirí*, algunos informantes dijeron que debía rodearse el *opy*, otros que solamente se hacía esto en el patio. La esposa del *opygua* o líder religioso, a quien nombran como *ñande chy tenonde*, “nuestra madre primera”, acompaña a los hombres en estas rondas.

A esta práctica ritual hace referencia la plegaria incluida más arriba cuando dice:

Tataendy rete'i oguerojere achojáva rokáre

“Las llamas verdaderas (pecaríes labiados) son llevadas rodeando la casa de oraciones”

Luego, se deposita el *kochi* en la puerta del *opy* con la cara en dirección hacia dentro y la gente forma una fila delante del cazador que trajo la presa para darle el saludo *mbya*: ¡*aguyjevéte!*, expresando agradecimiento, hacen esto uno a uno, elevando ambos brazos hasta la altura de la cabeza con las palmas de las manos levemente enfrentadas.

Cuando ya ha recibido las saluciones de todos los miembros de la aldea, incluidos los niños, el hombre se dirige al líder religioso para decirle a su vez ¡*aguyjevéte!* haciendo el mismo gesto.

Debemos observar que el saludo se brinda en las distintas etapas de la captura de un *kochi*, en primer lugar se agradece *Ñande Ru Mirí*, el “dueño” del animal, cuando se lo flecha o se lo encuentra atrapado en una cimbra, luego la gente de la comunidad procede de igual manera con el cazador o propietario de la trampa donde cayó el *kochi* para, finalmente, todos juntos agradecer al *opygua*, quien dirigió sus plegarias al dios *Karai Ru Ete* para que intercediera ante el “dueño” o guardián de los pecaríes, completándose el círculo de pedidos y concesiones.

Luego de cumplidos los saludos rituales, los indígenas se organizan para comenzar un *kochi jerojy*, “la danza del pecarí labiado”, en agradecimiento a las divinidades por haberlo enviado.

En los tiempos en que comencé el trabajo de campo en la zona de Jejy, en 1993, uno de los cuidadores de la enorme propiedad de selva donde está asentada la aldea, y que en aquella época aún no poseía el estatus legal de área natural protegida y era dominio de la empresa Papel Misionero S. A., me había comentado que una vez, por casualidad, había visitado el lugar mientras se realizaba una danza frente al *opy* o casa de oraciones y que el cacique la describió como “la danza del jabalí”, el hombre me explicó que uno de los asistentes tenía un largo látigo que hacía restallar con fuerza como parte de la representación.

En la época en que recibí esta información, intenté en vano que los indígenas me explicaran de qué se trataba, sólo me decían que hacían la danza cuando cazaban un *kochi* y que éstas eran actividades del *opy* sobre las que no podían hablar.

Varios años más tarde, cuando estaba realizando la investigación para la presente etnografía, todo fue aclarándose, esto era *kochi jerojy*, la danza que se realiza con movimientos cortos, doblando las rodillas tal como lo indica su nombre: *jerojy*, “genuflexión”, hombres y mujeres separados en dos grupos, casi sin moverse del lugar, para dar *aguyjevéte* a los dioses.

La primera vez que pregunté acerca de esta ceremonia, no me estaba permitido conversar con *Karai Tenonde*, el líder religioso de Jejy, que sólo se limitaba a saludarme cuando pasaba en cercanías del *opy*, la casa de ceremonias donde habita el *opygua*, y si intentaba comenzar una conversación con él, luego de algunos comentarios amables e irrelevantes, se excusaba por medio de algún indígena que oficiara de traductor, diciéndome que no hablaba español.

En 2007 cuando la relación de confianza mutua ya estaba consolidada, luego de tantos años de visitas intermitentes a la aldea, me brindó la siguiente explicación sobre esta danza:

Ñande Ru Mirí, dueño del animal doméstico sagrado, cuidador del *kochi*, si lo complacemos, si lo respetamos y agradecemos, podemos ser merecedores de que nos de cuando queramos el animal doméstico. Por esta misma razón tenemos que danzar, los niños también deben danzar. Nuestro Padre se alegra de vernos danzar todos juntos y de esta manera nos brindará repetidas veces, cuando tengamos hambre nos traerá nuevamente, nos dará. Es por esto que danzamos al son del *angu'a pu* (tambor), el *takua pu* (caña o bambú que golpean las mujeres) y *mbaraka* (guitarra)¹⁵⁸. *Karai Tenonde* de Jejy.

¹⁵⁸ Traducción Prof. Petrona González.

El *kochi* es la única presa de caza por la cual se hacen estas ceremonias, no existen danzas de agradecimiento para el “dueño” de ningún otro animal.

Una vez que se ha finalizado *kochi jerojy*, en la que efectivamente uno de los hombres hace restallar en el aire el *tukumbo*, látigo fabricado con cuero de *kochi* trenzado; el padre del líder religioso, un hombre muy mayor, jefe del linaje de la familia fundadora de la aldea, se dirige a la gente, junto con su esposa, la anciana *Para'i* para decirles:

Ko va'e reko rã'i

Karai mirí kuéry oguerajera a'gua tukumbo mirí ka'aguy yma rupáre

A'e rami riréma ko va'e oeja uka kyrîngue'i,

Karai kuéry, kuña karai kuéry ñembovyá pavê roupi'i ma.

Esto es para la futura conducta

Para los hombres creó el lazo pequeño (trampa) en el lecho de la selva primigenia

Así después hizo dejar esto a los niños

Todos los hombres y mujeres se alegran cuando ya llevaron el alimento a sus bocas.¹⁵⁹

Una vez finalizada esta parte del ritual, la gente se acerca a la presa que aún yace frente a la puerta del *opy* y con sus dedos extraen pequeñas cantidades del líquido que segrega la glándula odorífera que posee el *kochi* en el lomo. *Kachîngue* la denominan los *mbya* y su mismo nombre, *kachî*, refiere al olor nauseabundo de esta sustancia que le sirve al pecarí labiado para delimitar su territorio.

Los indígenas se untan la frente con ella, dando especial prioridad a los niños de ambos sexos, todos deben ser ungidos con este líquido viscoso y fétido, que personalmente me provocó náuseas cuando me lo hicieron sentir en un pecarí vivo que tenían como mascota, pero que para los *mbya* tiene simplemente un “olor fuerte”.

El *kachî* posee propiedades terapéuticas porque previene los dolores de cabeza pero básicamente, evita que los niños padezcan en el futuro de algo a lo que denominan “*pia eta*” y que según la explicación encontrada en los diccionarios consultados, se

¹⁵⁹ Traducción ídem.

referiría a desviarse del camino, a perderse pero también estaría relacionado con la sensación de desarraigo que puede sufrir una persona a lo largo de su vida.

Sí, el *kochi kachî* se pone un poquito en la frente para que si un día van a la selva nunca se pierdan, se pueden ir lejos pero van a saber volver para atrás. Pero sobre todo se usa para prevenir el *pia eta*, hay gente que está un año en una comunidad y ya se va a otro lado, cambia todo el tiempo, no están bien en ningún lado, para que no pase eso hay que poner el *kachî*. *Verã Mirî* de Takuapi.

En una visita a la comunidad de Pindo Poty, en la Reserva de Biosfera Yabotí observé que en el marco de la puerta de entrada a la casa de ceremonias había un puñado de pelos gruesos y de color marrón que supuse pertenecerían a algún animal. Pregunté muy respetuosamente, por el lugar tan especial donde se encontraban, qué era lo que adornaba la puerta, a lo que me respondieron que eran pelos de *kochi*, con tanta seriedad y circunspección que entendí que no debía seguir preguntando.

Mucho tiempo después, ya en Jeju, los indígenas me explicaron que antes de prepararlo para cocinar, se le sacan los pelos que tiene en el lomo, donde son más largos, alrededor de la glándula o *kachîngue* y se cuelgan en la puerta del *opy* porque tienen la facultad de despedir olor cuando cayó un *kochi* en una trampa, dando aviso de esta manera al líder religioso que ha hecho el pedido al dios *Karai*.

Sólo el *opygua* puede sentir estas emanaciones y entonces ordena a los hombres que se preparen: ¡*opyta'i ko ne ñuãpy oiny!*, que “partan a la selva a revisar sus *ñuã*”, sus trampas de lazo, porque con seguridad en alguna hay atrapado un *kochi*.

EL CONSUMO DE LA CARNE DE KOCHI

El pecarí labiado es el único animal que no puede ser consumido en las viviendas o exclusivamente por la familia de quien lo cazó. Es una presa que debe compartirse con todos los miembros de la comunidad, aunque solamente alcancen pequeños trozos para cada uno.

Al parecer, la carne de *kochi* no es considerada sólo un alimento si no principalmente una fuente de alegría y unión, su consumo comunitario es un verdadero festín del que participan todos los habitantes de la aldea.

El *kochi* es un animal muy sagrado porque da alegría y da salud, el *kochi* es un animal que tiene amor con todos, por eso es *mymba porã*. Cuando los *mbya* cazan un *kochi* todo el mundo viene a comer el *mymba rokue* (carne que fue del animal doméstico), entonces ahí se divierten los chicos, las *kuña karai* (mujeres adultas), los *karai* (hombres adultos), todo el mundo viene a comer. Con eso se hacía antes la alegría. Cuando *Ñande Jára* te quiere dar una alegría, entonces mandan un *kochi* para el lado de un *tekoa* (aldea), para que la gente se divierta. El *kochi* no se puede llevar a las casas a comer, se come en el *opy*, ahí se dice: *ja'u pi kochi ro'o* (comemos carne de *kochi*). Ahí está todo el mundo, las mujeres traen su *mbojape* (torta de maíz), todas las familias comen ahí. *Verã Guyra* de Jeju.

El consumo de la carne del pecarí labiado se acompaña con *mbojape*, la torta de harina de maíz que en la ceremonia del *ñemongarai* representa al género femenino.

El pedido a las divinidades para que envíe un *kochi* es algo que compete a ambos sexos, al igual que las ceremonias y danzas para expresar agradecimiento, sin embargo, tanto la cacería del animal como su posterior traslado a la aldea, pertenece al dominio masculino. La cocción de la carne la realizan las mujeres, al igual que la elaboración del *mbojape* con que se come la presa.

En las charlas con los indígenas, éstos continuamente manifestaban que el *kochi* es *cho'o porã*, una carne “limpia” como expresan en español. Lo cual estaría en oposición a la carne contaminada a la que describen como *aja* o “prohibida” y cuyo consumo está vedado en ciertas etapas de la vida.

La carne de *kochi* no tendría restricciones, al contrario, es la única carne que las mujeres pueden comer durante el posparto y forma parte de la exclusiva dieta prescrita a los líderes religiosos para lograr el *aguyje*, el ascenso al paraíso.

Estas categorías de “limpio” y “contaminado” aparecen continuamente en las clasificaciones que hacen los *mbya* de los alimentos de origen animal. En investigaciones anteriores surgieron de la misma forma bajo la calificación de *porã* que los indígenas han traducido al español según de qué se trate como “limpio”, “bueno” o “sagrado” y *vai*, “malo” o “feo” cuando debían clasificar las mieles de las abejas nativas (*Meliponinae*) y las aves comestibles.

Así, la carne de *kochi* es la de mejor calidad entre todas las presas de caza y la más “limpia” según la concepción *mbya*, al igual que la miel de la abeja *jate'i* (*Tetragonisca angustula*) es la más “limpia” de todas las mieles, considerada la que posee mejores propiedades medicinales y la preferida para ser utilizada en el ritual del

ñemongarai en representación del género masculino. Por todas estas cualidades, quizás podríamos considerar que es el equivalente a la carne del pecarí labiado entre los mamíferos en el sistema clasificatorio *mbya*.

Cabe destacar que aún actualmente cuando los *mbya* ya se han habituado a comer carne vacuna y porcina, conocidas a partir del contacto con el blanco; y también al consumo de la miel de la abeja europea (*Apis mellifera*), estos productos siguen detentando el status de superiores y se considera que no tienen parangón con los suministrados por los blancos.

Lévi-Strauss en referencia al lugar que ocupan los pecaríes en la mitología de ciertas etnias amazónicas como los mundurucu y los bororo, dice:

Los mitos sobre el origen de los cerdos salvajes se refieren a una carne que el pensamiento indígena clasifica entre la caza de categoría superior y que, por consiguiente, suministra la materia prima por excelencia para la cocina. (2005: 20)

Existe toda una serie de indicaciones a la hora de cocinar un *kochi*, es un animal que no se “cuerea”, es decir que no se lo desuella como a otras presas, el pelo se quema con fuego hasta chamuscarlo completamente, luego se lo lava y se lo eviscera.

El *kochi* se come sin sal, incluso hoy en día cuando la sal se ha incorporado totalmente a la dieta, y sólo puede ser hervido, los *mbya* explican que esta carne no debe freírse ni asarse. Solamente una parte de los intestinos se pueden asar y es consumido por las mujeres, al igual que la zona donde está ubicada la glándula odorífera o *kachîngue* en el lomo o cruz del animal, que se les da a los niños varones en pequeñas porciones.

Cadogan en su obra *Yvyra Ñe'êry* ofrece la siguiente descripción realizada por uno de sus informantes sobre el tratamiento que se le da a la presa cuando una vez en la aldea lo depositan frente al *opy*:

Habiéndolo bajado con cuidado, acudieron todos los niños y lo acariciaron, y habiéndolo todos acariciado: “Bien, haced fuego y chamuscadlo”. Lo chamuscaron y dieron la glándula odorífera a todos los niños, la repartieron íntegramente. Después de eso pusieron a hervir los intestinos, el hígado; la carne de las tripas repartió, a todos los niños la repartieron íntegramente las señoras. Entonces pusieron a hervir la carne en casi todas las ollas que había por ahí (en el poblado). Llamaron a sus compueblanos para comer la carne del animal doméstico, para comer la carne del animal doméstico los llamaron a todos. (1971: 99)

Un relato casi idéntico podemos encontrar en la obra del padre Müller (1989: 19), donde a partir de información recogida en 1915 en Paraguay describe la manera en que un *kochi* es chamuscado y trozado para luego hervirlo y servir las porciones en los cuencos de calabazas para repartir entre todos los miembros de la aldea.

Si como expresa Lévi Strauss “la cocina es una actividad técnica que establece el puente entre la naturaleza y la cultura. (2005: 23)” cabe preguntarse por qué la carne de *kochi* sólo puede hervirse.

Eduardo Viveiros de Castro (2011) en su etnografía sobre los yawalapiti del Alto Xingu dice que las tres categorías básicas de la cocina de esta etnia son: el asado en contacto directo con el fuego o las brasas, el asado a fuego lento sobre un asador o con los productos ensartados en un palo y el hervido en agua. Estas coinciden con las categorías que pueden verse entre los *mbya* pero habría que agregar quizás otras más, la cocción en las cenizas, a cierta distancia del fuego y el freír con distintas grasas de origen animal.

Según la información que he recogido a lo largo del tiempo y también lo observado en las comunidades donde he compartido innumerables veces la comida con los indígenas, la preparación de los alimentos, especialmente la carne, se hace mayormente por medio de la cocción en agua o del *mimói*, “hervido”, como expresan los *mbya*.

Y de acuerdo a las aseveraciones de Viveiros de Castro estas gradaciones marcan la distancia del fuego, así el método de asar sería el más peligroso porque dejaría intactas ciertas propiedades de la presa y el hervir el que más las neutralizaría. Lo cual coincide con la particularidad de que justamente sea el *kachî*, la glándula odorífera que transmite ciertas facultades a los niños, la que puede asarse.

De esta manera, podemos observar que en el caso del *kochi*, cuyo nombre ritual *tataendy* se refiere a las llamas y tiene la facultad de quemar la piel del cazador que lo traslada ya muerto a la aldea, es necesario transformarlo en alimento por medio de la cocción en agua, que sería el método más alejado del fuego.

El pecarí labiado se corta en trozos y se cocina con el cuero, cuando ya está preparado se realiza la distribución entre todos los miembros de la comunidad que comen juntos en el gran espacio que se extiende frente a la casa de ceremonias.

Los huesos reciben un tratamiento diferenciado, no se pueden tirar ni ofrecer a los perros como se hace con otras piezas de caza. En este caso se juntan y se guardan en un cesto sobre una plataforma elevada del suelo, pasado un tiempo se queman.

Luego de acabado el festín todos los presentes se organizan para ejecutar el *tangara*, una danza que, al parecer, presenta características más profanas que el *jerojy* que se hace cuando reciben el *kochi* en la aldea. Los *mbya* vuelven a dar *aguyjevete* al líder religioso y por medio del *tangara* expresan agradecimiento a las divinidades por haber enviado un *mymba porã* para alegría de todos.

Hace algunos años, cuando estaba en los comienzos de esta investigación, el agente sanitario indígena de la comunidad de Fortín Mbororé en Puerto Iguazú, me hizo el siguiente relato cuyos detalles en aquel momento me resultaron un tanto enigmáticos pero ahora han cobrado sentido:

Antes, antes, un señor, un blanco se perdió en la selva, llegó a una casa, ahí lo recibió una pareja que no entendía español. El hombre tenía hambre y se hizo entender por señas, entonces le trajeron de comer carne de *kochi*, *avachi ku'i* (maíz triturado) y *mbojape* (torta de maíz). El hombre comía lo que le habían dado pero nunca se terminaba, entonces el matrimonio le dijo que guardara lo que sobraba para más tarde y que se fuera a su casa. Le dijeron: “andá a tu casa pero lo que comistes acá no se lo cuentes nunca a nadie porque comiste cosas sagradas y una vez que lo cuentes vas a morir”. Resulta que los que lo ayudaron eran *Ñande Ru Miri*, el guardián de los *kochi* y su esposa *Ñande Chy Miri*, ella era quien le había dado de comer al hombre.

Si un *mbya* hubiera llegado hasta allá no habría podido regresar con los suyos, era un lugar sagrado, pero como se trataba de un blanco, no podía quedarse, tenía que volver a su pueblo. Este hombre se hizo viejo pero nunca perdió los dientes porque había comido algo sagrado. *Karai Poty* de Fortín Mbororé.

Esta narración que fue descripta por el informante como un simple “cuento”, pareciera ser, sin embargo, un mito resignificado al haberse incluido al hombre blanco.

Son varios los elementos que podrían analizarse aquí pero me interesa resaltar principalmente el hecho de que el blanco haya podido llegar hasta la morada del “dueño” de los pecaríes labiados, *Ñande Ru Miri*, al extraviarse en la selva, en coincidencia con lo que explican los indígenas acerca del lugar donde habita esta deidad, en sitios inaccesibles de serranía y tupida foresta que permanecen invisibles para los seres humanos pero que se encuentran en esta misma tierra.

Lugar donde no puede permanecer un extranjero, alguien que no conoce los dioses *mbya* y que ni siquiera sabe la lengua.

También es interesante el menú que le ofrecen *Ñande Ru Miri* y su esposa, que consiste en carne de *kochi*, *avachi ku'i*, maíz triturado que suele acompañar el consumo del pecarí, al igual que el *mbojape*, las tortas de maíz blanco cocidas en las cenizas. Estos alimentos denotan la particularidad de la situación y son descriptos como *porã* en la versión original y traducidos como “sagrados” por el informante. Su sacralidad se expresa en el poder que transmiten al hombre que puede vivir hasta llegar a una avanzada edad y sin perder su dentadura gracias a haber cumplido el pacto con las deidades.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, toda la relación con el pecarí labiado, desde que se pide al dios *Karai Ru Ete*, que interceda para que pueda ser cazado por los hombres hasta el consumo de su carne, está mediada por rituales que deben observarse para que vuelvan a aparecer pecaríes. Es un ciclo que debe renovarse permanentemente y para lo cual es preciso cumplir con todos los pasos prescritos por el ritual para la continuidad de la vida.

Tercera parte

LA PREDACIÓN Y EL CONSUMO

*CAPITULO VII***LA CAZA**

Los *mbya* explican que cuando planean hacer una incursión a la selva a colocar trampas o a buscar el rastro de animales para cazarlos, el día anterior, al atardecer, deben dirigirse a la casa de oraciones para comentarle al *opygua* acerca de sus intenciones de cobrar alguna pieza, entonces se elevan plegarias a los dioses para que medien con los dueños de animales y permitan que las presas caigan en las trampas o aparezcan para ser flechadas.

Como hemos visto en el capítulo correspondiente al *kochi* o pecarí labiado, en el que es fundamental que se cumplan los preceptos religiosos y que el cazador se mantenga en buenos términos con las divinidades, para el resto de los mamíferos no existen procedimientos tan rigurosos, sólo se hacen oraciones en las que no es necesario pedir a la máxima divinidad que medie con algún dueño en particular, como ocurre en el caso del *kochi*.

He podido recoger las dos versiones de una plegaria a *Ñande Ru*, “Nuestro Padre”, en la que le suplican que “traiga” un *yaky* u oso hormiguero y que he citado en otro capítulo. Debemos recordar que este mamífero es considerado *mymba porã*, animal doméstico sagrado o de los dioses, al igual que el pecarí labiado, aunque no es protagonista de ceremonias rituales como éste. Y aparentemente, no existirían oraciones específicas para cazar otros animales.

Al amanecer, el cazador se presenta ante el *opygua* y si ha tenido algún sueño en particular lo comenta con el líder religioso, dependiendo de su interpretación, éste le aconseja sobre la conveniencia o no de internarse en la selva.

Existe un control de las actividades de los cazadores, éstos deben informarle hacia dónde se dirigirán para revisar las trampas o “rastrear” animales, se estima el tiempo que tardarán en volver a la aldea según la posición del sol. Es necesario comentar siempre al líder religioso lo que se va a hacer para que, como expresan los *mbya*, “sus oraciones iluminen el camino y los acompañe espiritualmente”.

Aparentemente no existen ceremonias propiciatorias de la caza dirigidas a los dueños de animales ni hay rituales específicos, los pedidos se hacen directamente a los dioses como explica el líder religioso de Jeju.

En la casa de oraciones solamente, nosotros los dirigentes religiosos, preguntamos qué hacer, recibimos el mensaje por intermedio de “escuchar” a partir de las preguntas que le formulamos a *Ñande Ru* (Nuestro Padre). Yo mismo pido para que todos podamos comer, para demostrar a *Ñande Ru Tenonde* que tenemos amor por los demás. Y *Ñande Ru...* él da a los dueños, en custodia de *Tupã*. Efectivamente, él da, al ver la escasez diaria, va dando de a uno, en forma continua. *Karai Tenonde* de Jeju.¹⁶⁰

LOS “DUEÑOS” DE LOS ANIMALES

Así como la deidad *Ñande Ru Miri*, “Nuestro Padre Menor”, es el dueño o guardián del pecarí labiado, la mayoría de los demás mamíferos no parecieran tener dueños individuales.

Existen diversos “dueños” o almas de lugares en la selva pero los que tendrían algún control sobre los animales serían los denominados *yakã ja*, “dueños de las nacientes de las aguas” e *iñakãngua ja*, literalmente, “dueño de los barreros”, tierras salitrosas a la vera de los cursos de agua, y que también recibe la denominación *mba’e rei rei ja*, “dueño de los animales”. Estos entes eran nombrados constantemente por los indígenas cuando explicaban la mediación de las divinidades con los “dueños”.

El *tapi’i* o tapir pertenecería a *iñakãngua ja*, el “dueño de los barreros”, siendo el único caso que recogí en que se relaciona a una especie con un dueño o alma específica.

Sin embargo, en las explicaciones que me brindaban los *mbya* solían nombrar al dueño de los venados o ciervos como *guachu ja*, lo cual resultaba llamativo ya que nunca escuché que se refirieran a los “dueños” de otras especies añadiendo la palabra *ja* o “dueño”, luego del nombre. De esta manera, decir por ejemplo, *ka’i ja*, “dueño del mono *ka’i*”, o *koachi ja*, “dueño del coatí”, les sonaba extraño y me corregían diciéndome: “no se habla así”.

En cuanto a las características del *guachu ja*, no logré consenso entre los entrevistados. Me decían que silba por las noches y de este modo se sabe que hay venados en las cercanías. Cadogan (1992b) lo nombra como *Omimby i va’e*, “el que

¹⁶⁰ En *mbya* en el original. Traducción Petrona González.

toca la flauta”, denotando el sexo masculino de este genio, ya que las flautas *mimby* pertenecen a los hombres.

También me explicaron que tiene la forma de un hombre pequeño que se traslada montado en ejemplares de la especie más grande de venados, el *guachu retyma ka'ũ*, ciervo que tiene una coloración negruzca en la parte posterior de sus patas, tal como describe su nombre.

Uno de los indígenas consultados afirmó que el dueño de los venados es el Yasi Yateré, conocido personaje de leyenda entre la población criolla de la región, que es descrito como un duende o niño rubio que porta un bastón de oro y deambula a la hora de la siesta, emitiendo un silbido similar a un pájaro con el que atrae a los niños desaprensivos y los hace desaparecer.

Este ser cuyo origen está fundado con seguridad en alguno de los mitos de las etnias guaraníes, pero que no aparece en los relatos míticos *mbya*, es un buen ejemplo del sincretismo que se ha producido especialmente en la zona fronteriza con Paraguay, dando lugar a estas creencias populares de gran vigencia aún en la actualidad.

Tabla N° 1 **Dueños de animales**

<i>Ñande Ru Mirí</i>	<i>Iñakãngua ja</i>	<i>Guachu ja</i>	<i>Yakã ja</i>	<i>Ita Ja</i>	<i>Guyra reno a' â</i>	<i>Piragui</i>
Pecarí labiado	Tapir	Ciervos	Mamíferos, excepto los que poseen dueños específicos	Peces	Aves	Peces
	Otros mamíferos					

En la cultura *mbya* los *ija* o “dueños” se encuentran en lugares específicos de la selva, los *yakã ja* o “dueños de nacientes o cabeceras de las aguas”, habitan en los manantiales, las cascadas y los pequeños cursos de agua y los *iñakãngua ja*, “dueños de los barreros”, están a la vera de los arroyos, generalmente en los barrancos.

En las zonas de los cursos fluviales en los que hay grandes paredones de piedra en los bordes, habitarían los *ita ja*, “dueños de las piedras”, que los *mbya* asocian con la fauna íctica, son los “dueños” de los peces, pero nunca escuché que los consideraran guardianes de otros animales. Estas formaciones rocosas son identificadas de este modo especialmente cuando se encuentran junto a las aguas.

Los *mbya* dicen que allí están “las casas” de las almas o “dueños”, llaman a estos lugares *táva*, que puede ser traducido como “caserío”.

Estas zonas guardan un especial peligro, se debe circular por ellas con gran respeto y en lo posible deben evitarse. Allí estarían ubicados los “corrales” invisibles donde mantienen a los animales que luego serán liberados para ser cazados por los hombres.

Esto se correspondería con lo que Arhem (2001) llama los “santuarios” de los animales y que los indígenas makunas del Amazonas colombiano describen del mismo modo que los *mbya*, lugares en las caídas de agua, arroyos y depósitos de sal en la selva sobre los que pesan grandes restricciones.

Según expresaron los *mbya* consultados, algunos de estos “dueños” son tranquilos y bondadosos mientras otros son malévolos, a estos últimos los nombran como *ija pochy* que puede traducirse como “dueño del enfado o de la ira”.

Por ejemplo, el tapir no puede cazarse muy a menudo porque su dueño, el *ĩnakãgua ja* o “dueño de los barreros”, es malvado y si se enoja con el cazador puede lanzarle terribles maldiciones.

Además del tapir, también las distintas especies de *guachu* o ciervo y el *taytetu* o pecarí de collar pertenecerían a guardianes descritos como “malos”, son los *ija pochy*, los cuales respondiendo a sus mitos de origen, antes de ser transformados en estas almas o “dueños” de lugares y animales, fueron seres humanos sin bondad, malhumorados o traidores en *Yvy tenonde*, la primera tierra.

Aparentemente, en el caso de los mamíferos de pequeño tamaño como coatíes, liebres, acutíes y tatúes, entre otros, sus “dueños” permiten que se cacen en abundancia, son “dueños buenos” pero en los animales de mayor porte como tapires, pecaríes de collar y pacas, la situación es otra, sus “dueños” son catalogados como “malos” o simplemente, según los *mbya*, no quieren desprenderse fácilmente de sus animales, los “mezquinan”, como explican en español, y no permiten que sean cazados.

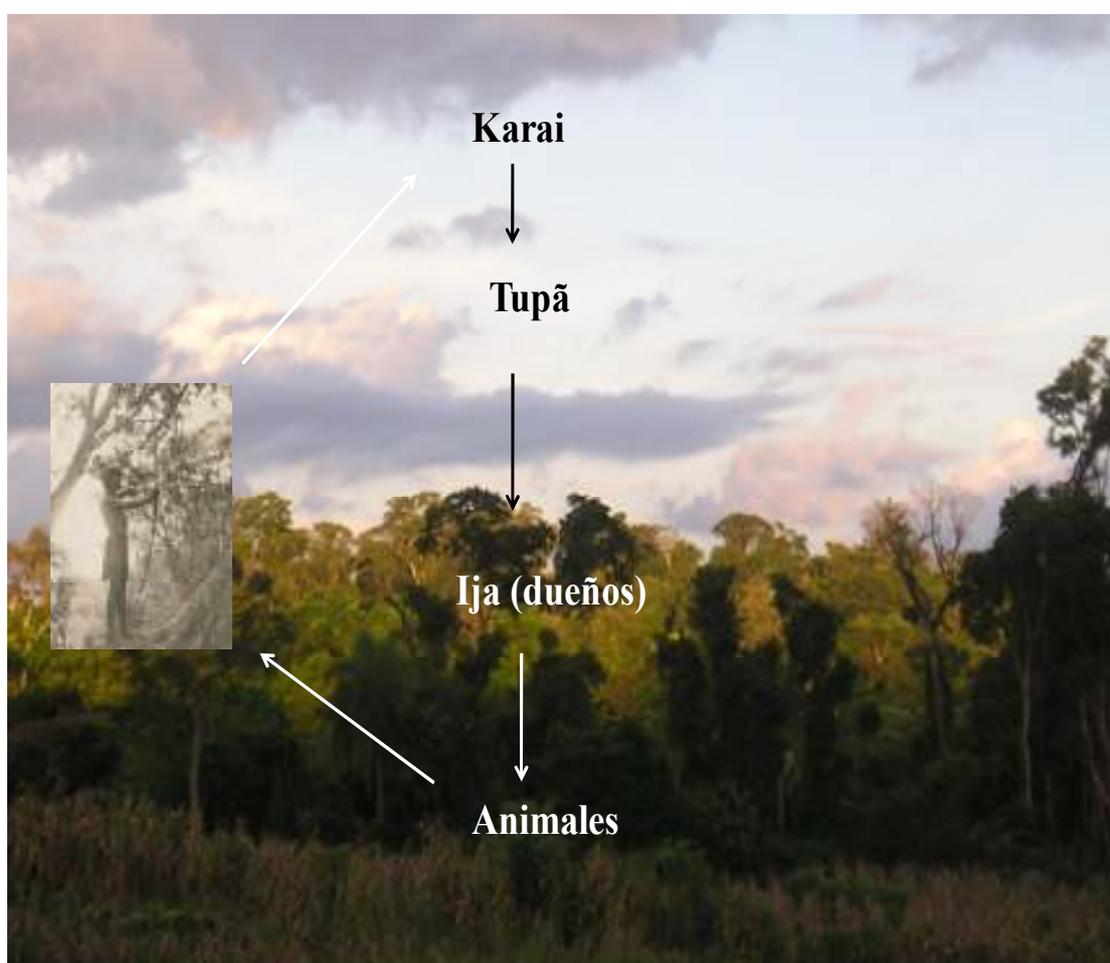
Cuando esto sucede, y respondiendo a las plegarias de los líderes religiosos para que los dioses medien con los “dueños” y se obtengan presas, el dios *Tupã* envía a sus

hijos o a sus lugartenientes para que corrijan a los “dueños” y entonces éstos liberan animales para alimentar a los seres humanos.

Como hemos visto en un capítulo previo, es *Tupã*, el dios relacionado con las tormentas y los relámpagos en la cosmología *mbya*, quien tendría el control de lo que sucede en esta tierra. En el relato que brinda más arriba un *opygua* o líder religioso donde dice que deben pedir a la máxima divinidad que medie con los “dueños” de animales, explica: “*Ñande Ru* da (animales) a los dueños en custodia de *Tupã*”.

Es a este dios a quien responden los “dueños” o guardianes, fue él quien los metamorfoseó en almas de lugares por haber transgredidos las reglas. Como expresan los *mbya*, *Karai Ru Ete* (que aquí es nombrado como *Ñande Ru*, Nuestro Padre) es el que ordena pero *Tupã* es quien ejecuta sus órdenes en la tierra.

Debido a esto, aquellos cazadores cuya alma pertenece al dios *Karai* pueden cazar con facilidad y rapidez pero cuando proviene de *Tupã*, se suelen presentar dificultades, la búsqueda de presas se vuelve infructuosa o no caen en las trampas del cazador con la frecuencia deseada.



De todos modos, la cacería responde a ciertas normas, no se puede cazar indiscriminadamente una especie porque el dueño se enojaría y habría graves consecuencias para el cazador.

Los indígenas solían poner como ejemplo la caza del *tapi'i* o tapir, hoy prácticamente extinguido en la selva paranaense pero que en otros tiempos se cazaba con arco y flecha, emboscándolo en los arroyos y “barreros”. Si un cazador se encarnizaba y sólo perseguía a esta presa cazando más de lo permitido por los “dueños”, pronto comenzaría a tener síntomas de alguna enfermedad y su vida correría peligro.

Solamente se pueden cazar los animales que han sido destinados por los “dueños” para ser alimento de los *mbya*. Ante mis preguntas acerca de la cantidad que está permitida, los indígenas respondían que no se sabe, que por eso es necesario acudir al líder religioso cada vez que irán a la selva para que los oriente sobre lo que deben hacer y también estar atentos ante cualquier posible accidente o problema de salud en el cazador, lo cual anunciaría el desacuerdo de los “dueños” con su proceder.

En el caso de la cacería del *kochi* o pecarí labiado, éste detenta un status tan especial que no hay peligro de recibir un castigo de parte de su “dueño” o guardián que es *Ñande Ru Mirí*, ya que solamente puede cazarse lo que éste envía a los hombres, los *kochi* que caen en las trampas o que son flechados en la foresta ya han sido puestos a disposición de los cazadores, no hay posibilidad de apropiarse de ejemplares que no hayan sido dados por esta deidad menor, nada escapa a su control.

Pero para el resto de los animales, sobre todo los mamíferos mayores, la situación es diferente.

Cada cosa tiene su dueño y no se puede cazar como uno quiere, no es que vamos a hacer una trampa y mañana ya va a caer el bicho. Tenés que pedir a dios y él le paga al dueño del bicho, entonces recién va a caer algo en la trampa, y si flechás un animal, eso es porque el dios lo compró al dueño. Hay épocas en que los dueños no quieren dar los animalitos, entonces no hay caza, no te permiten. Hay que pedir a los dioses para que traten con los dueños y ellos suelten los bichos, las cosas no se regalan. *Verã Mirí* de Takuapi.

De esta forma, existiría una suerte de “negociación” entre los dioses, lo cual se restringiría exclusivamente a *Ñamandu* y a *Karai*, con los “dueños” o guardianes de los animales, los *mbya* utilizaban la palabra del español “comprar” para expresar este intercambio, sin que pudiera desentrañar qué es lo que deben otorgar las divinidades a

estas almas o genios para que permitan cazar a los hombres, ya que decían no saber en qué consistía el trato.¹⁶¹

Por otra parte, si bien los indígenas me explicaban que son estos dioses los que tiene un poder supremo sobre toda la existencia en la tierra, guardan una relación de respeto con los “dueños”, no sobrepasan su autoridad.

Este tipo de relación recuerda inmediatamente al modelo de sociedad *mbya*, donde el cacique o líder político no impone su voluntad sobre la gente si no que busca el consenso y la aceptación.

De esta manera, parafraseando a Kaj Arhem (2001) se puede decir que existe una suerte de pacto moral que gobierna las relaciones de todos los seres, ya sean humanos, animales o extra humanos. Según este investigador, en las cosmovisiones de los pueblos amazónicos, que bien puede aplicarse a la etnia *mbya*:

La depredación o rapacidad humana, la caza, la pesca y la recolección, es interpretada como un intercambio, y matar para comer es representado como un acto regenerativo a través del cual la muerte sirve para la regeneración de la vida. (2001: 232)

Los *mbya* afirman que cuando se cobran demasiadas piezas los “dueños” se enfurecen y provocan malestares en el cazador, con frecuencia dolores de cabeza y fiebres altas. Pero si el hombre persiste en su conducta se enferma un hijo y finalmente sobreviene la muerte.

Los indígenas hablan de la existencia de un intercambio, si se matan más animales de lo permitido o si se desaprovecha la carne de forma reiterada, los “dueños” se apropian de un hijo del cazador.

Algunos dueños dan mucho pero entonces es a cambio de la familia. Un hijo comienza a estar enfermo, tiene fiebre y muere enseguida. Por eso hay que rezar mucho en el *opy*, nosotros *opygua* por medio de la oración sabemos, ahí avisamos, decimos: “no, no cace más, va a perder un hijo”. *Karai Tenonde* de Jeju.

Existiría así una relación de reciprocidad entre los “dueños” de animales y los hombres, si se siguen los procedimientos prescritos en los que en primer lugar se debe pedir a los dioses que medien con los “dueños”, para que éstos otorguen los animales

¹⁶¹ En grupos amazónicos, las divinidades otorgan almas humanas a los “dueños” como compensación. Eduardo Viveiros de Castro, comunicación personal, Rio de Janeiro, 2012.

que son presas de caza de los seres humanos, aunque en la medida justa, se mantiene el equilibrio y no hay conflictos.

Por el contrario, si existe un comportamiento irrespetuoso y desenfrenado, se estaría desafiando a los “dueños” o guardianes y éstos entonces toman a cambio la vida de un niño.

Es interesante observar que en este caso no suele ser el cazador que ha transgredido las reglas quien pierde la vida si no uno de sus descendientes, interrumpiéndose así el ciclo vital. Y si nos remitimos a la cita de Arhem y a una expresión que he escuchado tantas veces en los *mbya*: “se mata lo que se va a comer”, aquí esta máxima no se ha cumplido, se ha matado no sólo para comer si no en demasía y como consecuencia, la vida deja de regenerarse.

LAS ACTIVIDADES CINEGÉTICAS

Salir de cacería es ante todo una actividad placentera para los *mbya*, tanto hombres como mujeres se deleitan con las distintas variantes de la caza y todas sus noticias.

Las charlas nocturnas alrededor de los fogones, cuando se comenta acerca de una incursión cinegética, son seguidas con gran interés por todos los presentes, tanto adultos como niños, que escuchan con atención el relato que hace el cazador sobre lo que vio o escuchó en la selva, de manera muy detallada, y acerca de las piezas que finalmente logró cobrar.

Los *mbya* nunca expresan abiertamente que van a la selva de cacería, por el contrario, suelen decir distraídamente que van a caminar o a pasear.

En una ocasión, hace ya varios años, cuando visité por primera vez la aldea Caramelito ubicada en una zona selvática incluida hoy en los límites de la Reserva de Biosfera Yabotí, al llegar, luego de dos horas de caminata por la foresta, un adolescente vino a nuestro encuentro antes de que nos acercáramos a la primera casa, le pregunté por el cacique pero me dijo que no estaba, entonces pedí hablar con el “sargento” pero tampoco se encontraba en el lugar. Finalmente el chico me explicó, en un español rudimentario, que todos los hombres se habían ido “a pasear” a la selva, situación que en aquel momento, me pareció por demás extraña.

Estas formas de expresión se utilizan para no estropear las posibilidades de caza y a esto obedece también la existencia de nombres específicos para ciertos animales cuando se desea capturarlos.

Al parecer, si se omite decir cuáles son las intenciones de la gente cuando se interna en la selva para instalar o revisar sus trampas o para seguir el rastro de los animales, éstos no se espantarán.

Caminar por la selva es una fuente de solaz y diversión, estas incursiones se denominan *oguata*, “caminar”, palabra que suele ser traducida por los *mbya* como “pasear”, probablemente porque consideran que este es el término que utilizamos los blancos que más se aproxima a una actividad placentera.

Los indígenas explican que en la selva se producen cambios constantes, nada permanece igual ni siquiera por unos pocos días para sus ojos avizores. Por el contrario, las explotaciones agrícolas de los colonos, sus huertos y jardines son considerados lugares un tanto aburridos, ya que hay pocos cambios que ver.

El cacique de Takuapi, un hombre de aproximadamente cuarenta y siete años, me decía que se sentía triste por tener como vista desde su casa una inmensa y uniforme plantación de té¹⁶² que lindaba con la aldea, esa gran alfombra verde le producía tal desasosiego que prefería sentarse dándole la espalda y observar las lejanas serranías del valle del Kuña Piru aún cubiertas de selva.¹⁶³

En la mayoría de las comunidades la gente dice que ya no va de cacería porque la selva que rodea el lugar está muy degradada o porque no hay fauna. La acelerada desaparición de la selva paranaense en las últimas décadas y la sedentarización forzada porque ya no hay lugares con foresta adonde mudar los asentamientos, siguiendo el patrón de movilidad original de la etnia, están provocando que las actividades relacionadas con la caza se vayan abandonando paulatinamente. Es frecuente escuchar a los adultos hablar con nostalgia de la última vez que comieron carne de tal o cual presa y hacer bromas respecto a que en la actualidad deben contentarse con comer sólo “reviro”, una preparación a base de harina de trigo y grasa, muy común entre la población rural no indígena y que en Misiones es considerada “comida de pobres”.

Hoy en día gran parte de las comunidades se sustentan con la ayuda en víveres que envía el gobierno provincial y que los obliga a una dieta muy diferente de la

¹⁶² El té es uno de los principales cultivos comerciales de la provincia de Misiones.

¹⁶³ Recientemente la Iglesia Evangélica Suiza a la que aún pertenecen las tierras donde está asentada Takuapi, ha comprado la propiedad lindera y se están extrayendo las plantas de té para permitir la recuperación de la vegetación autóctona.

tradicional, que es rica en proteínas de origen animal, frutas silvestres, mieles y productos de los cultivos.

Sin embargo, en los alrededores de las aldeas siempre es posible encontrar pequeñas trampas y se sigue pescando en ríos y arroyos aunque el resultado sea magro debido a la sobre explotación de los recursos.

El consumo de pequeñas presas como aves, ratas silvestres y armadillos continúa siendo motivo de deleite para los indígenas aún cuando disponen de comestibles donados por distintas agencias.

CLASIFICACIONES DE LOS ANIMALES DE CAZA

A ciertos mamíferos, en general, se los denomina *cho' o ka' aguy*, es decir, “carne de la selva”, denotando este apelativo que son vistos como alimentos potenciales, ya que nunca se llama *cho' o* a aquellas presas cuya carne no se consume.

Un buen ejemplo de esta clasificación son los felinos que tienen su prototipo (Berlin 1992) en el *chivi* o jaguar americano, al que están relacionadas todas aquellas especies consideradas felinas en la taxonomía indígena, cuya clasificación es mucho más extensa que la familia Felidae de la biología occidental, estas especies no se cazan ni se consumen y no podrían ser consideradas nunca *cho' o ka' aguy*, “carne de la selva”.

Las presas consideradas alimentos potenciales también son llamadas *mba' e rei rei karua*, o sea, literalmente: “cosas para comer”. Un anciano tuvo la amabilidad de explicarme, en respuesta a mis preguntas acerca de la denominación en *mbya* de las costas salitrosas de los cursos de agua, adonde van los animales a lamer la sal, que se llaman *mba' e rei rei guejya*, o sea, “adonde bajan las cosas”, que en este caso se traduce por animales, “adonde bajan los animales” ya que es frecuente en la selva que los arroyos corran encajonados en barrancos de distintas alturas. Este término ya casi no se utiliza en la actualidad porque se ha reemplazado por la palabra “barrero”, como llaman los criollos a estos sitios por el gran lodazal en que se transforman, debido a las permanentes visitas de gran número de especies diversas. Aparentemente, todos estos animales son considerados presas por los *mbya*.

Según dicen los indígenas y también a partir de mi experiencia personal al visitar con ellos estos lugares tan especiales en la selva y ver las huellas de los animales, los

“barreros” son frecuentados sobre todo por tapires, pecaríes labiados, pecaríes de collar, pacas y ciervos. Todos ellos piezas de caza de los *mbya*, especialmente el pecarí labiado o *kochi*, y llamativamente también presas favoritas del jaguar que suele acudir a los “barreros” para acechar a estas especies durante la noche.

El *chivi* o jaguar y todas las especies consideradas pertenecientes a la familia *chivi*, entre las que están incluidos los mamíferos acuáticos, tienen hábitos nocturnos.

La nutria gigante a la que los *mbya* denominan *ypo guachu* “habitante de las aguas grande”, es un gran carnívoro cuya mayor actividad se extiende desde que cae la noche hasta el amanecer. Las especies que están clasificadas dentro de esta familia no deben cazarse y su carne no puede consumirse, de ninguna manera podrían ser considerados *cho’o ka’aguy*, “carne de la selva” o *mba’e rei rei karua*, “cosas o animales para comer”.

De este modo, la clasificación *mbya* para los mamíferos que son piezas de caza y para aquellos que están prohibidos, coincidiría con los que Philippe Descola describe para los achuar:

La oposición animales diurnos/animales nocturnos es así parcialmente equivalente a la oposición animales cazados/animales cazadores, estos dos pares siendo a su vez recortados por la dicotomía animales comestibles/animales no comestibles, puesto que la caza comestible es diurna, mientras que los predadores nocturnos son decretados incomedibles por los achuar. (1996: 129).

El *chivi* o jaguar parece ser el gran competidor de los *mbya* en materia de cacería, como hemos visto en el capítulo acerca de los animales, cuando se internan en la selva los indígenas pronuncian unas palabras destinadas a este felino para mantenerlo alejado. Y si bien nunca fue considerado una pieza de caza, a partir del contacto con los blancos su cuero se convirtió en una mercancía de intercambio, existiendo incluso una trampa especial para atraparlo, pero en la actualidad, además de ser una especie casi extinta en la selva paranaense, rigen severas leyes que prohíben su caza en la provincia.

Además de estas especies cuyo consumo tabuado se debe claramente a sus mitos de origen, también existen restricciones sobre venados y coatíes, cuyas carnes son consideradas *aja*, “prohibida”, especialmente en ciertas etapas de la vida cuando pueden producir enfermedades. Por algún motivo que no he logrado desentrañar totalmente, son consideradas carnes impuras. Y aquí aparece nuevamente la clasificación que hacen los

mbya entre un alimento que es visualizado como *porã*, “bueno” y que suelen traducir como “limpio” y otro que estaría contaminado.

Estas clasificaciones que responden a las concepciones cosmológicas de la etnia reglan el consumo de todas las piezas de caza.

Sin embargo, que sean especies prohibidas no significa que no las cacen de vez en cuando y consuman su carne, como sucede con los ciervos, de los cuales el que posee mayores restricciones es, al parecer, el venado pardo o *guachu pytã* (*Mazama americana*). Y respecto al grupo de especies consideradas felinos en la taxonomía *mbya*, algunos indígenas manifestaron haber consumido carne de zorro alguna vez.

Otros mamíferos como el *eira* o irára (*Eira barbara*) y el *kapi'iva* o carpincho (*Hydrochaeris hydrochaeris dabbenei*) tampoco son considerados *cho'o ka'aguy*, es decir, alimentos potenciales, ya que son especies que no suelen cazarse aunque se los come esporádicamente. Asimismo, los roedores que tienen la característica de convertirse luego en murciélagos según la concepción *mbya*, tampoco se consumen.

La paca o *jaicha* (*Agouti paca paca*) es considerada *cho'o ka'aguy* pero no se la captura con mucha frecuencia, probablemente por su mito de origen. En cuanto a las distintas especies de monos, comadreja y armadillos, aunque son presas de caza, su carne no puede consumirse en ciertas épocas de la vida, pesando estas prohibiciones sobre todo, para las mujeres. En algunos casos, como los monos *ka'i* su consumo tiene una finalidad medicinal más que alimenticia, su carne se come para combatir las anemias

Respecto al *tapichi* o liebre del monte (*Sylvilagus brasiliensis paraguayensis*) y el *akuchi* o acutí (*Dasyprocta azarae paraguayensis*) aunque se los caza no se encuentran entre las preferidas de los *mbya*. Y el *kui'i* o puercoespín (*Sphiggurus spinosus spinosus*) cuando es atrapado sólo pueden comerlo los hombres adultos.

La ardilla gris o *akuchi veve* (*Guerlinguetus aestuans henseli*) no parece ser considerada pieza de caza.

Así, los únicos mamíferos cuya carne es considerada *porã*, son el pecarí labiado o *kochi*, su carne es considerada la de mejor calidad y el *yaky guachu* u oso hormiguero grande, que también un animal nombrado como especial. Por las características de esta especie, cuya densidad poblacional es muy baja, aún en los viejos tiempos cuando había grandes extensiones de selva, no se lo cazaba con tanta frecuencia como al *kochi*, y en la actualidad la especie está prácticamente extinta en Misiones.

De esta manera, podemos observar que a pesar de la gran cantidad de mamíferos que habitan en la selva paranaense, como he mencionado antes, los *mbya* hacen un aprovechamiento muy diferencial de estas fuentes de proteínas que están a disposición de los cazadores.

Así, al guiarse por pautas que responden a la cosmología de la etnia, priman las razones culturales antes que las estrictamente biológicas.

EL CONOCIMIENTO

Los *mbya* caminan por la selva siempre atentos a los distintos sonidos, pueden identificar fácilmente tanto los cantos de las aves como los tenues zumbidos de las especies de abejas nativas sin aguijón productoras de las apreciadas mieles silvestres.

Cuando salen a colocar trampas, revisar las que ya han sido armadas, recolectar miel o buscar plantas medicinales se mueven con tranquilidad, observando posibles huellas y “carriles” o senderos de animales que, en las ocasiones en que los acompañaba, generalmente eran invisibles a mis ojos. Con sólo mirar detenidamente el suelo pueden saber lo que sucedió en el lugar durante la noche.

En una ocasión, anécdota que relato en mi monografía sobre el conocimiento de las aves (Cebolla Badie 2000a) y que recuerdo vívidamente, caminábamos con un *mbya* por un estrecho sendero, cuando de repente se detuvo y nos comentó inspeccionando lo que ante nosotros aparecía como un poco de tierra removida entre la hojarasca que cubría el suelo de la selva, que hacía sólo unas horas, antes de que amaneciera, un venado pardo o *guachu pytâ* (*Mazama americana*) había cruzado el sendero velozmente huyendo de un puma o *javuku* (*Felis concolor*) que lo perseguía, incluso nos explicó, señalando las pequeñas huellas del venado en la tierra húmeda, que se había detenido repentinamente para observar a su alrededor y que luego había continuado su carrera.

Los indígenas conocen perfectamente la etología de cada especie de la fauna, sus hábitos alimenticios, las épocas de cría y los lugares de refugio, aún de aquellos animales que no son considerados piezas de caza.

Aunque quizás el conocimiento sobre las especies que pueden ser nombradas como *cho'oka'aguy*, “carne de la selva”, sea más preciso, en general, los *mbya* pueden comentar sobre cualquier especie con gran detallismo.

Este fino conocimiento de la fauna podría haber permitido a los indígenas la domesticación de sus especies favoritas, sin embargo, aunque es frecuente ver ciertos animales que son mantenidos como mascotas en las casas, no se practica la cría de animales. La única especie que suelen mantener en un corral para luego sacrificarla, es el *kochi* o pecarí labiado y generalmente se trata de crías que han atrapado en las cacerías.

A lo largo del tiempo, en mis frecuentes visitas a comunidades de Misiones, he podido observar que diversos proyectos de cría y reproducción de animales de corral como gallinas, cerdos y patos, además de ganado vacuno, provistos por agencias del gobierno provincial, agrupaciones religiosas y ONG's, no han podido prosperar en sus objetivos, atribuyéndose siempre al carácter inconstante y cuasi irresponsable de los indígenas los sucesivos fracasos.

Estas nuevas prácticas, relacionadas directamente con la sedentarización forzada que sufre la etnia en la actualidad, son visualizadas como la antítesis de la libertad y el placer que brinda la cacería.

Por otra parte, aunque sería perfectamente factible, por ejemplo, que los *mbya* criaran a su presa preferida de caza, los pecaríes labiados o *kochi*, de este modo entrarían en flagrante competencia con *Ñande Ru Mirí*, la deidad dueña o guardiana de los *kochi*, y lo que es aún peor, con los mismos dioses, a los que pertenece el *kochi* como *mymba porã*, animal doméstico sagrado, algo totalmente insólito para el pensamiento *mbya*.

A partir de los ocho años aproximadamente, los niños varones acompañan a sus padres y parientes masculinos en las incursiones de caza, se considera que a esa edad los chicos ya están aptos para “caminar”, y en estas largas jornadas aprenden las características de las especies de la flora y de la fauna, sus denominaciones y usos, además de ser iniciados en los conocimientos de la cosmología de la etnia.

La transmisión de los conocimientos suele hacerse “in situ”, fue una situación recurrente a lo largo de los años de trabajo de campo que en alguna de estas salidas, cuando preguntaba acerca de algo que había observado, los indígenas me brindarían las

explicaciones correspondientes pero además, si estábamos acompañados por niños, hacían relatos, generalmente mitológicos, destinados a ellos. De esta manera un tanto original pude obtener datos valiosos que en otras circunstancias habría sido muy difícil conseguir.

A las mujeres no les está permitido internarse solas en la selva pero acompañan a los hombres cuando van a revisar las trampas, a buscar miel o a recolectar. Y son ellas quienes preparan los alimentos y se ocupan de las piezas de caza que sus padres y maridos traen al hogar; por lo tanto, las niñas aprenden junto a la madre y sus parientes femeninos todas las características y particularidades de las presas.

Y en las noches, cuando todos se reúnen alrededor de los fogones familiares, los hombres realizan relatos de su jornada, especialmente si han logrado abatir un animal o lo han encontrado en una trampa, y estas charlas sobre las circunstancias de la cacería, se convierten en verdaderas clases magistrales en las que niños y adolescentes de ambos sexos aprenden sobre la especie en cuestión.

Por otra parte, el hecho de tener animales silvestres en las casas y jugar con ellos les permite aprender características tales como su comportamiento, los distintos sonidos que emiten y sus reacciones. Las especies de mamíferos que he observado más habitualmente como mascotas son los coatíes, los monos *ka'i* y el pecarí labiado.

Desde temprana edad los niños varones reciben arcos y flechas en miniatura con los que practican incansablemente teniendo como blanco a pequeños pájaros, que una vez abatidos, serán llevados hasta donde se encuentre uno de los abuelos para mostrárselos y comentar acerca de sus características. Luego, prepararán las presas rostizándola al fuego e invitarán a otros niños a unirse al diminuto festín.

También es usual ver trampas *mondepi* fabricadas por los chicos para atrapar aves. Una de las distracciones de los más pequeños es ir acompañado por sus hermanos a revisar estas trampas, generalmente destinadas a distintas especies de palomas, que se colocan en los remanentes de selva en las cercanías de las casas. Y si hubo suerte y una *jeruchi* (*Leptotila verreauxi*) quedó atrapada, la algarabía de los chicos que expresan con gritos *chapukái* su alegría, puede escucharse desde lejos.

A pesar de la progresiva desaparición de la selva y la consecuente escasez de la fauna, los niños *mbya* detentan un fino conocimiento de las distintas especies, lo cual se puso de manifiesto en el trabajo sobre ornitología que llevé a cabo hace ya varios años

en que chicos de entre seis y doce años eran capaces de reconocer por medio de fotografías y cantos grabados, gran cantidad de especies de aves.

Su detallado conocimiento podía observarse en entretenimientos tales como emitir silbidos imitando a especies o en la conformación de parejas de silbadores que, actuando como macho y hembra o como dos machos, se respondían mutuamente realizando los cantos característicos de las aves que remedaban. (Cebolla Badie 2000a)

Durante la investigación para el presente trabajo, le solicité a niños que concurren a la escuela primaria emplazada en la comunidad de Takuapi que realizaran dibujos de la selva, considerando que en el establecimiento se guían por los programas oficiales de escolarización donde las menciones a la flora y la fauna autóctonas son prácticamente nulas y que los remanentes de selva que existen en los alrededores de Takuapi están muy degradados. El resultado fue sorprendente, ya que los chicos dibujaron en su gran mayoría coatíes, tucanes, armadillos, jaguares y monos *ka'i* junto con especies de árboles nativos como la palmera *pindo* que apareció de manera recurrente en los dibujos, además de una considerable cantidad de trampas de confección tradicional.

De esta manera, fue evidente que a pesar de los drásticos cambios en el modo de vida que han sufrido los *mbya* en las últimas décadas, debido básicamente a la deforestación masiva, la transmisión de los conocimientos relativos a las técnicas de caza y las distintas especies faunísticas, aún continúa y se recrea, probablemente, en las prolongadas visitas que realizan, siguiendo los lazos de parentesco, a comunidades que todavía se encuentran enclavadas en zonas de selva primaria donde puede seguir practicándose la cacería.

MÉTODOS DE CAZA

Las actividades asociadas a la caza y a la pesca pertenecen al dominio social masculino aunque las mujeres acompañan a sus maridos y parientes en las incursiones cinegéticas.

Según lo observado, las rozas no suelen estar ubicadas a más de cuatro o cinco kilómetros de la aldea y es hasta allí donde se aventuran las mujeres y los niños en sus salidas para recolectar frutos silvestres, plantas medicinales, materias primas para la confección de artesanías y utensilios, y para revisar las pequeñas trampas destinadas a

roedores y aves. Más allá de esta distancia, las mujeres no se internan solas en la selva y los niños sólo pueden hacerlo en compañía de adultos.

En las zonas en que aún pueden verse los restos de un antiguo *tekoa*, como por ejemplo en Jeju, donde hay cientos de hectáreas de selva en buen estado de conservación, las distintas áreas de caza tienen nombres asociados a cursos de agua, serranías, comunidades vegetales específicas y centenarios e inmensos árboles que son utilizados como referentes espaciales.

Cuando los indígenas realizan su visita al *opygua* o líder religioso para comunicarle que partirán de cacería, deben decirle a qué zona del *tekoa* se dirigirán para perseguir presas o poner trampas. De esta manera, si no están de regreso en la aldea en el tiempo pautado, otros hombres saldrán en su búsqueda hacia las áreas a las que aquellos se encaminaron.

Aunque las partidas de caza y pesca pueden durar algunos días en los que se pernocta en la selva, los *mbya* no practican la caza nocturna ya que la noche es el ámbito de los depredadores carnívoros y de aquellos que “no se ven”, los espíritus malignos y las almas de los muertos.

Otro espacio utilizado por los *mbya* para armar las distintas trampas son los huertos, especialmente en las épocas en que maduran los cultivos que constituyen un gran atractivo para ciertos animales.

Esto que algunos autores describen como “caza de huertos” (Rival 2001) se realiza en los maizales que en el tiempo de cosecha son visitados por piaras de pecaríes labiados y pecaríes de collar para alimentarse de las mazorcas tiernas.

Las pacas o *jaicha* también se aventuran en las rozas cuando el maíz está maduro y se colocan trampas para cazarlas; los venados, en cambio, prefieren las plantaciones de porotos y las liebres o *tapichi* se aprovechan de las sandías.

De este modo, los *mbya* se proveen de proteínas animales al mismo tiempo que hay abundancia de alimentos cultivados, son las épocas de bonanza en el ciclo anual que coinciden con la plenitud de la estación de *ára pyau*, la primavera y parte del verano.

Esta es también la época de mayor cantidad de presas de caza en general, los *mbya* consideran que a partir de *ára pyau* los animales empiezan a ganar peso por la gran cantidad de frutas que se encuentran disponibles en la selva.

Los lugares donde hay árboles que producen abundantes frutos que son consumidos por distintas especies de mamíferos, como por ejemplo, *guaporoity*

(*Myrciaria rivularis*), *jarakachia* (*Jacaratia spinosa*), *añangapyry* (*Eugenia uniflora*) y *pakuri* (*Garcinia brasiliensis*), por nombrar sólo algunos, son denominados en español “fruteras” y allí se colocan trampas para cazar a los animales que acuden en gran número a alimentarse de las frutas que tapizan el suelo alrededor de estos árboles.

En *ára yma*, el invierno, la caza decrece, los animales enflaquecen y su carne ya no es tan sabrosa. Como explica *Karai Tenonde*, el líder religioso de Jeju en respuesta a una pregunta mía pero cuyo relato estuvo claramente destinado a los niños presentes, que seguían con gran interés nuestra charla sobre el comportamiento de los animales en la estación de *ára yma*:

En el invierno hay menos animalitos, en invierno no salen lejos de su madriguera porque tienen frío. Comen cerca de la madriguera, no van lejos. Cuando hay sol comen, buscan lugares donde tienen acceso a los alimentos como los frutos y los brotes de los árboles. No es que no haya animales sino que no salen a andar lejos. Igual que los niños, no salen lejos de su casa en invierno.

Como *chi'y* (coatí) también, cuando está en el árbol dentro de su madriguera, no baja si no siente hambre, baja para buscar alimentos. Como nosotros, hay animales que quieren trabajar en invierno y salen, pero hay otros que no. Ahora ya es invierno, hasta agosto sucede esto, se meten en sus madrigueras, después, en agosto, todos empiezan a tener sus crías.¹⁶⁴

Por otra parte, en la farmacopea *mbya*, existen “medicinas” que son utilizadas con fines mágicos para la cacería como el *ta'y rãi* de la abeja *jate'i* (*Tetragonisca angustula*), los huevos de esta melífera que están acompañados de una mezcla de néctar y polen que los indígenas describen como un líquido de sabor agrio, se administra a los niños para que se conviertan en cazadores eficaces en la adultez y tengan buena suerte en sus pequeñas cacerías infantiles.

Los hombres adultos también recurren a sus poderes benéficos cuando las presas escasean. En cuanto a las trampas que construyen los *mbya*, como he explicado antes, existen básicamente dos diseños, las denominadas *monde*, en las que un pesado tronco golpea al animal y las llamadas *ñua* o trampas de lazo, existiendo distintas variantes de ambas. Una detallada descripción de las mismas puede encontrarse en los textos de Cadogan (1971), Martínez Crovetto (1968b) y Ambrosetti (1898).

¹⁶⁴ En *mbya* en el original. Traducción Petrona González.

Estas trampas se colocan en los *tape*, “senderos” de los animales, ya que algunas especies suelen transitar siempre por los mismos lugares, formándose una senda que sólo la vista experimentada logra divisar entre la vegetación de la selva.

Con el *monde* se atrapan coatíes, armadillos, acutíes y pacas, entre otros. La variante llamada *mondepi* se utiliza para cazar pájaros y pequeños roedores.

Como he mencionado antes, existe una trampa especial para jaguares, el *monde guachu* o *avachi gue*, con la cual los cazaban cuando aún podían vender los cueros a los blancos.

El naturalista Juan Ambrosetti quien visitó Misiones a fines del siglo XIX y tomó contacto con indígenas *mbya* a quienes llamó “cainguás”, observó una de estas trampas, a la que describió explicando que:

(...) hacen las trampas para cazar tigres, pero como éstos no tienen carril propio, las arman sólo cuando estos terribles animales han hecho alguna víctima o su rastro ha revelado a los indios su inquietante proximidad; porque hay que tener en cuenta que los Caingúá tienen un gran terror a estos animales. (1898: 74)

En la actualidad, ante la casi extinción del jaguar y la prohibición que pesa sobre la especie, estos *monde* sólo se construyen en las “sendas ecológicas” que existen en varias comunidades destinadas a los turistas que las visitan.

La cimbra o *ñua*, se arma para matar venados, pecaríes labiados, pecaríes de collar y tapires, su mecanismo consta de un lazo que se fabrica con la corteza de las raíces aéreas del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*), estas cuerdas trenzadas que aún son confeccionadas en algunas comunidades poseen una resistencia sorprendente.

Para el *tapi'i* o anta se conoce también un sistema de cimbra a la que denominan *guajaki ñua*, “trampa de guayakí” porque dicen los *mbya* que son los indígenas pertenecientes a esta etnia, también de origen guaraní, quienes la utilizan para cazar tapires.

Al *ñua* que se confecciona para atrapar tapires se lo denomina *ojuvy*, porque enlaza al animal por el cuello, en los otros tipos de *ñua*, el lazo se prepara para tomar al animal de una de sus patas.

A la trampa para tapires también la llaman *e va'e pygua yvykua*, “pozo para la cosa sabrosa” en alusión a la forma en que se lo denomina para tener suerte en su cacería.

Esta trampa también ha caído en desuso debido a la escasez de antas, que al igual que el jaguar, ha sido declarado “Monumento natural provincial” y su caza está prohibida.¹⁶⁵

Según la propia experiencia en campo y de lo que se desprende de los datos que brindan Cadogan (1971, 1992a) y Ambrosetti (1989), la caza por medio de la colocación de trampas pareciera ser la preferida entre los *mbya*, a pesar de que también practican la cacería con arcos y flechas.

Y si seguimos a la investigadora Laura Rival cuando afirma en uno de sus textos sobre la cultura huaorani que:

(...) la tecnología de caza desarrollada por una sociedad particular debe ser entendida en relación con un conjunto complejo de factores históricos, sociales y culturales. (2001: 187)

Entonces, en el caso de los *mbya*, esta diferencia en la elección del método de caza probablemente tenga una relación directa con las actividades ligadas a la agricultura que se cree que en tiempos pasados, previos al contacto permanente con la sociedad nacional, eran más intensas (Melià 1988). Y el sistema de trampas exigiría una menor inversión de tiempo.

Los indígenas llaman a la caza con arco y flecha, “mariscar”, término que aunque tiene un indudable origen hispano, pareciera estar totalmente incorporado al idioma *mbya*.

En la antigüedad se “mariscaba” utilizando también una lanza llamada *yvyra rakua*, hecha con madera del árbol *taruma* (*Vitex cymosa*) con la que se cazaba animales que acudían a los “barreros” en las orillas de los arroyos.

Estas actividades cinegéticas se practicaban siempre acompañados por perros, cuya presencia es abundante en las aldeas *mbya*, siendo usual encontrar al menos dos de estos animales en cada casa, canes extremadamente delgados que parecieran estar al borde de la inanición, situación causada, generalmente, por las parasitosis internas, frecuentes en el clima subtropical.

Al perro se lo denomina *jagua* y aunque se lo considera una especie foránea, no incluida en sus sistemas clasificatorios, los *mbya* ya no recuerdan los tiempos en que no había perros. Aparentemente, los canes habrían sido incorporados a la vida cotidiana desde los tiempos de la colonia, mucho antes que el ganado vacuno y los caballos.

¹⁶⁵En el año 1988 la provincia de Misiones declaró “Monumento Natural Provincial” por ley 2.589 al jaguar, al tapir y al oso hormiguero, declarándose la veda total y permanente para estas especies. Sin embargo, la caza furtiva por parte de la población blanca continúa, aún dentro de los límites de parques y reservas.

El valor que era asignado a los perros de los blancos se pone de manifiesto en la anécdota que consigna el naturalista Juan Bautista Ambrosetti cuando en uno de sus viajes exploratorios al entonces territorio nacional de Misiones a fines del siglo XIX, relata que un indígena y dos mujeres se hallaban trabajando en tareas de desmalezamiento en una explotación yerbatera¹⁶⁶ en la selva “por el solo interés de un perro, prenda que estiman mucho para poder cazar con mayor facilidad” (2008: 212).

Su nombre, *jagua*, se refiere a los felinos en otras etnias guaraníes, por ejemplo, la denominación del jaguar en el guaraní standard del Paraguay es *jaguarete*, “jaguar verdadero o genuino”, cuya versión castellanizada, yaguareté, es la manera en que se lo denomina generalmente en Argentina.

De esta forma, el perro estaría clasificado taxonómicamente con los felinos, situación que se repite en otros pueblos amerindios (Carneiro 1970, Descola 1996, Vander Velden 2009) y que se debe probablemente, a sus hábitos carnívoros y a la ferocidad que puede presentar.

Los *mbya* consideran a sus perros aliados eficaces en las prácticas cinegéticas y suelen administrarles tratamientos de cariz mágico para aumentar su efectividad en la búsqueda de piezas de caza. Por ejemplo, alimentan a los cachorros con larvas de la abeja *eira pu'a* (*Trigona spinipes*) para que desarrollen un buen olfato, ya que a este insecto se le reconoce una facultad especial para notar rápidamente cuando se acercan personas a su panal, el enjambre sale a su encuentro y las ataca ya varios metros antes.

Esta *Melipona* tiene un comportamiento altamente agresivo y defiende sus panales a mordiscones, características que se espera transmitan a los perros al alimentarlos con las larvas, aumentando así su agresividad tan necesaria cuando se enfrentan a los animales de la selva impidiendo su huída para que el cazador pueda abatirlos.

En la actualidad, la cacería según el método “mariscar” se realiza en gran medida con armas de fuego, es frecuente que en las comunidades algunos indígenas posean escopetas y rifles aunque su uso está sujeto a la disponibilidad de recursos para adquirir municiones.

La caza con arco y flecha parece haber sido abandonada en la mayoría de las aldeas, cuando consultaba a los *mbya* la razón de este cambio que a simple vista no se debía a la adquisición de armas de fuego, ya que no todos están en condiciones de poseerlas debido a su alto costo, las respuestas eran diversas: “nosotros los jóvenes ya no sabemos

¹⁶⁶ Zona de árboles silvestres de yerba mate (*Ilex paraguariensis*) que se explotaban con fines comerciales.

cómo se hace”, “no vamos más al monte porque no hay más bichos” o “los abuelos ya no nos enseñaron a usar”. Pero quizás, las contestaciones que más concordaban con la realidad eran las que se referían a que usar arco y flecha era “cosa de indios” y que junto con el *tembeta*, el adorno labial masculino, las ropas tradicionales y las pinturas faciales eran elementos que debían abandonarse para no padecer las burlas y actitudes discriminatorias por parte de los blancos.

En los comienzos de mis primeros trabajos de campo, a fines de 1992, tuve la oportunidad de observar en la aldea de Jeju un arco y sus diversas flechas por primera vez. Por una simple casualidad vi a un hombre internarse en la selva llevando estas armas seguido por dos perros. Este *mbya*, que tiempo después se mudó con su familia extensa a una zona de selva más inaccesible, accedió por intermediación de uno de sus parientes a mostrarme el arco, que lo sobrepasaba en altura cuando lo sostenía y las flechas que presentaban puntas muy distintas, sin embargo, no me permitió fotografiarlos.

Pasó mucho tiempo hasta que volví a ver estas armas, salvo las que fabricaban en pequeña escala para los niños y las que se hacían también de tamaño reducido y plumas coloreadas destinadas a la venta. Recién en el año 2006 observé nuevamente un arco y sus respectivas flechas que habían sido confeccionados por *Verã Guyra* en Jeju para enseñar a sus hijos adolescentes cómo utilizarlas, en vista de la importancia que parecían darle los blancos de las ONG's y de las agencias de turismo que visitaban la aldea, que en cierta forma reclamaban que se rescatara la cultura material, produciéndose una situación inversa a la que he explicado más arriba y que comienza a observarse también en otras comunidades cuyos ingresos dependen en gran medida de la venta de artesanías y del turismo.

En las conversaciones sobre las prácticas ligadas a la caza, los ancianos nombraban constantemente el arco y la flecha que fueron de uso habitual hasta hace algunas décadas, y se utilizaban también en la pesca, cuando no existían los anzuelos y se atrapaban los peces flechándolos o atravesándolos con las lanzas, entre otras técnicas.

Ambrosetti (1898) realiza una minuciosa descripción de los diferentes tipos de flechas que observó mientras convivió con los *mbya*, la cual coincide con lo que he podido observar durante mi trabajo de campo realizado un siglo después de la visita de este científico a Misiones.

Según lo que me explicaron los indígenas, en algunos casos a partir de mis preguntas al observar los elementos de arquería, el arco se llama *guyrapa* y se lo hace con madera de los árboles *aguai* (*Chrysophyllum gonocarpum*), *yvyra ñechí* (*Balfourodendron riedelianum*) y *guajayvi* (*Patagonula americana*).

La cuerda del arco se denomina *ikoacha* y se confecciona con las fibras del *pyno guachu* u ortiga brava (*Urera baccifera*).

Las flechas en general, son *u'y*; existen distintos tipos de flechas, dependiendo de la presa a la que van dirigidas. El caño de todas las flechas se hace de la bambúcea *takuapi* (*Merostachys clausenii*).

Las denominadas *u'y achí* son saetas de punta dentada que se utilizan para matar venados, pecaríes labiados, pecaríes de collar, pacas y monos, entre otros.

Las que se llaman *kuarepochi* sirven para abatir presas de gran tamaño como tapires y jaguares, la punta se hacía de huesos y también del duramen del árbol *yvyra pepe* o alecrín (*Holocalyx balansae*), a partir del contacto con los blancos se hicieron de hierro y en las flechas que observé hace muchos años en Jeju, una de ellas tenía la hoja de un cuchillo como punta.

La flecha *guyrapia* sirve para cazar pájaros y el extremo es redondo, a esto se le llama “bodoque” y se fabrica con tierra arcillosa que luego se quema al fuego.

La flecha denominada *takuape* tiene la punta lisa y se utiliza para cazar todo tipo de animales menos los de gran tamaño como tapires. Los *mbya* no usan carcaj para llevar las saetas, las tienen en la mano.

Todas las flechas se adornan con plumas de ciertos pájaros como *churuku'a* o saracura (*Trogon surrucura*), *tukã'i* o tucán pico verde (*Ramphastos dicolorus*) y *gua'a* guacamayo rojo (probablemente *Ara chloroptera*), todas éstas aves con plumajes muy vistosos.

Pero preferentemente las plumas deben ser del ave *jaku ete* o yacutinga (*Aburria yacutinga*), ya que las vuelve más rápidas y certeras; se cree que éstas tienen propiedades mágicas que protegen a los cazadores cuando se encuentran con presas de gran tamaño y peligrosidad.

De todas estas aves, el guacamayo rojo está prácticamente desaparecido y la yacutinga es una especie seriamente amenazada que ya no se encuentra con la facilidad de antaño en la selva. Por lo tanto, la escasez o desaparición de los materiales con los que se fabricaban los arcos y flechas e incluso de las especies que se cazaban con ellos,

unidos a los profundos cambios que ha sufrido la sociedad *mbya* en las últimas décadas, otorga sentido al abandono del sistema de arquería por parte de los indígenas.

Aunque por mi parte había podido observar arcos y flechas que aún estaban en uso, nunca había visto a los *mbya* utilizarlos.

En una visita a la aldea de Takuapi en el año 2006, me encontraba conversando con el cacique cuando comenzaron a reunirse en el gran espacio utilizado como cancha de fútbol varios niños varones de entre ocho y doce años y algunos adolescentes que portaban arcos y flechas un tanto rudimentarios, similares a los que suelen confeccionarse para la venta. En medio de risas y gritos el grupo empezó a disparar flechas como si todos se estuvieran entrenando, algunos de los chicos mayores daban muestras de una gran habilidad.

Me llamó la atención esta actividad que nunca antes había observado en el lugar, pero estas prácticas se debían a que la Dirección de Asuntos Guaraníes, la agencia del gobierno provincial para atender a los indígenas, había convocado a un campeonato de tiro al blanco entre aldeas, lo que significó un estímulo para que volvieran a confeccionarse arcos y flechas y los jóvenes comenzaran a ejercitarse.

La manera en que lanzaban las flechas resultó sorprendente, apuntaban a lo alto y disparaban, inmediatamente se movían unos metros del lugar, la flecha ascendía a gran altura y luego giraba sobre sí misma para caer exactamente donde había estado de pie el arquero.

Esta gran destreza está reflejada en el relato de un pastor protestante alemán quien en sus memorias comenta anécdotas de su contacto con los *mbya* en la década del 50' del siglo pasado cuando estaba destinado a una iglesia en Misiones:

Me acuerdo cómo aumentó mi valoración del arco y la flecha como armamento cuando un indio nos dio una prueba. Habíamos puesto en el piso a 40 pasos de distancia, cada paso era más o menos un metro, un cubo, para que el fondo del cubo sirviera de blanco. Seguramente la lata esmaltada estaba herrumbrosa en algunas partes pero la flecha pasó en un lugar intacto... Luego, el tirador trazó un círculo en la tierra de quizás dos metros de diámetro, se paró en el medio, tiró con toda la fuerza una flecha verticalmente tan alto al aire que se perdió de nuestra vista. Desde lo invisible volvió al círculo, del que el indio se había corrido sólo un poco. (Heuser 1957: 82).¹⁶⁷

¹⁶⁷ En alemán en el original. Traducción Prof. María Elena Zimmerli de Würzler.

Estando de visita en un pequeño asentamiento enclavado en la selva a cierta distancia de Jeju y a orillas del arroyo Paraíso, observé que una cría de *kochi* o pecarí labiado retozaba entre los niños y era tratado con gran afecto por todos. El jefe de la familia extensa del lugar, con el que estaba conversando, me explicó que había matado a la madre y llevó la cría a la aldea pero que una vez que creciera, si no volvía sola a la selva, también sería sacrificada para convertirse en alimento.

La conversación derivó entonces hacia la cuestión de las hembras preñadas, si era posible cazarlas o no, a lo que el hombre, ya casi un anciano, contestó que sí, que las abatían de todas formas. Me contó de un caso en que siendo joven aún, flechó un tapir y al carnear la presa se encontró con que estaba preñada, a los fetos de este mamífero los llaman *tapi'ira'y*, literalmente, “hijo del tapir”, en aquella ocasión se lo dio a su abuela porque los hombres y las mujeres en edad reproductiva no pueden comerlos. Tampoco se los pueden dar a los niños porque se enfermarían, solamente los ancianos los consumen porque ya no pueden afectarlos. Lo cual nos remite al mito de los gemelos, cuando los futuros jaguares le entregan a la abuela los fetos de *Kuaray* y *Jachy* para que los comiera.

Proceden de la misma manera con los fetos del *kochi*, dicen que son *ta'y mbiru'aja*, cuya probable traducción sería “hijo del dueño de las llagas”, no se lo debe comer porque producen llagas en la boca.

Esta afirmación recuerda lo que se dice de los pichones de aves que aún no han emplumado, se los llama *po mbiru'aja*, “dueño de las llagas de las manos”, y no se los debe tocar porque se producirían ampollas en las manos, como quemaduras, que impedirían cualquier actividad.

Entonces aquí podría encontrarse un paralelismo entre las aves que hace poco tiempo salieron del huevo y aún no tienen plumas y los fetos, animales incompletos que aún no poseen cerdas en la piel.

Por otra parte, los cazadores *mbya* están sujetos a restricciones en sus salidas a la selva dependiendo de ciertas etapas del ciclo vital.

Cuando las mujeres tienen sus reglas, se encuentran en un estado de impureza según la concepción *mbya*, debido a esto, los hombres evitan el contacto con ellas que durante estos días no pueden tocar nada que luego deba ser consumido o usado por el sexo opuesto.

Y estas prohibiciones están relacionadas con la caza, como expresa *Verã Guyra* hablando de su esposa:

Ella puede comer carne de cualquier tipo pero no tiene que tocar los huesos. Si yo cazo un *taytetu* y le doy con un hueso a mi señora cuando está *na poaia* (con la menstruación), ella come y chupa los huesos, entonces por un tiempo desaparecen los rastros. Por más que voy al monte y busco para cazar, me va a llevar un tiempo volver a conseguir.

De este modo, las mujeres en estado de impureza tendrían una influencia negativa sobre la caza. Los huesos de los animales reciben un trato deferencial, especialmente los del *kochi* o pecarí labiado, por lo que resulta significativo que manipulando los huesos de un animal cazado, las mujeres menstruantes tengan el poder de alejar a esta especie de la selva circundante.

Durante el embarazo también existen dificultades para atrapar presas, los hombres se abstienen de armar trampas, especialmente cuando el bebé ya se mueve en el vientre materno, porque sería un trabajo inútil ya que no caería ningún animal.

Según explican los indígenas, el niño por nacer puede comunicarse con los animales y les ordena: “este es mi padre, ¡no te acerques!”, lo cual recuerda al mito de los gemelos en que el hijo hablaba a la madre desde dentro del vientre y le indicaba el camino a seguir.

Y en caso de que el hombre vaya a la selva a “mariscar” o poner trampas, atraparé solamente lo que el niño desee comer, alimento que recibirá a través de la madre. Como expresaba un indígena:

El bebé manda lo que quiere, lo que él quiere voy a conseguir y si él no quiere nada, no voy a cazar nada. Eugenio de Takuapi.

Una situación similar ocurre con la pesca por el sistema de barbasco, normalmente son los hombres los que buscan y cortan las lianas que poseen rotenona, la sustancia ictiotóxica que se utiliza en este tipo de pesca, y las mujeres son las encargadas de triturarlas y arrojarlas a los cursos de agua.

Pero estas actividades se modifican cuando hay mujeres embarazadas, ya no deben tocar las lianas porque entonces el veneno se vuelve inútil, pierde su potencia. Y en este caso, también se atribuye al niño el poder de anularlo para que su padre no pesque.

Una vez que se produce el nacimiento del bebé, el hombre no puede internarse en la selva por varios días, no deber armar trampas ni disparar flechas, si no, pondría en riesgo la salud del recién nacido. En este periodo de resguardo, cuyas prácticas bien pueden asimilarse a la *couvade*, el espíritu del niño sigue al padre adonde vaya y de este modo podría perderse en la selva y no retornar.

TRATAMIENTO DE LAS PIEZAS COBRADAS

Como hemos visto en el capítulo sobre el pecarí labiado o *kochi*, existe toda una serie de pasos a seguir cuando se encuentra un ejemplar en una trampa, pero en el caso del tapir, por ejemplo, una vez muerto se lo carnea en el lugar y sólo se extraen los intestinos del animal con los que se confecciona una trenza, el resto se deja en el sitio para ir más a tarde a buscarlo con otros hombres de la aldea.

Si se trata de un oso hormiguero grande o *yaky guachu*, deben dar aviso al líder religioso y esperar su orden de ir a buscarlo junto a otros hombres. No existe un ceremonial especial para el resto de los mamíferos.

Si se traen presas grandes a la aldea, se deposita el animal frente al *opy* o casa de oraciones y se avisa a la gente que vaya en busca de leña para preparar el fuego, ya que, siguiendo las reglas de reciprocidad, la carne debe ser compartida con todos.

Cuando cazo en el *monde* un animalito, no es sólo para mí, si traigo dos *tatu* o dos *koachi*, llevo uno de cada uno al *opy* y la otra parte para mi familia. Ahí vienen todos al *opy* y si veo que no alcanza, doy todo lo que traje. Es para compartir, no es sólo para mí. Entonces ya vienen las mujeres con *rora*¹⁶⁸, con *mbojape*¹⁶⁹, se divierten las mujeres, los chicos, para todos es una alegría. Todos se acostumbran a ese compartir, ahora está cambiando, muchos ya no se acuerdan, no van más al monte. *Verã Guyra* de Jeju.

Una vez me encontraba en la comunidad de Jeju cuando observé que hombres y mujeres abandonaban sus tareas y en medio de una gran algarabía se preparaban para ir de visita a otra comunidad. En un primer momento no comprendí lo que sucedía pero por los comentarios generales pude entender que irían a la pequeña aldea que se encuentra a orillas del arroyo Paraíso, a unas tres horas de caminata por la selva, para

¹⁶⁸ Polenta de maíz.

¹⁶⁹ Panes de maíz.

realizar algún tipo de encuentro. Más tarde, alguien me explicó que en el otro asentamiento que suelen llamar Paulino *ro*, “la casa de Paulino”, el nombre blanco del jefe de la familia extensa del lugar, habían atrapado dos grandes pecaríes labiados o *kochi* y que se reunirían para comerlos. Gran parte de la gente se marchó ese día llevando cacerolas y todo tipo de recipientes.

Al día siguiente, al atardecer, todos estuvieron de regreso y *Para'i*, la respetada anciana de Jejy, tuvo la gentileza de traerme en un jarro de plástico, algunos trozos de carne hervidos para que probara.

Cuando se trata de un tapir, debido al gran tamaño de este animal, la carne que sobra luego de la comida comunitaria, se cuelga en trozos de una cuerda y se pone a cierta distancia del fuego para ahumarla y poder aprovecharla luego.

Algunos indígenas explicaron que el cazador no debe consumir lo que ha obtenido porque de lo contrario no volverá a tener suerte en la caza, en cambio, sí le está permitido comer de lo que ha cazado otro.

Pierre Clastres en sus investigaciones con los axe-guayakí del Paraguay, afirma que en esta etnia existe la absoluta prohibición de comer las propias capturas, algo que no parece ser tan estricto en el caso de los *mbya*.

Según este autor, si los guayakíes se separaran en familias nucleares los hombres morirían de hambre a menos que renunciaran al tabú y de esta forma, los grupos se mantienen juntos.

En realidad, esta prohibición alimenticia posee también un valor positivo, en lo que ella opera como un principio estructurante que fundamenta como tal a la sociedad guayakí. Al establecer una relación negativa entre cada cazador y el producto de su caza, ella sitúa a todos los hombres en una misma posición unos en relación con otros, y la reciprocidad del don del alimento resulta desde entonces no solamente posible sino necesaria: todo cazador es a la vez un donador y un receptor de carne. El tabú sobre la presa aparece por lo tanto como un acto fundador del intercambio de alimentos entre los guayakíes es decir como un fundamento de la sociedad misma. (Clastres, 1966)

Esta suerte de contrato, también presente entre los *mbya* aunque quizás no basado en el tabú, refuerza las normas de reciprocidad imperantes. El término “compartir” pronunciado en español, es mencionado continuamente cuando se habla del sistema de vida *mbya* como una de sus características principales, incluso en contraposición a las prácticas consideradas individualistas o mezquinas de los no indígenas.

Por otra parte, cada cazador es responsable de sus propias trampas, sólo él conoce su ubicación en la selva, y si por algún motivo deja de ir a revisarlas durante un tiempo, los animales que han sido atrapados mueren en ellas sin que su carne pueda ser aprovechada, en flagrante contradicción de las normas que deben seguirse para estar en buenos términos con los “dueños” o guardianes de los animales.

Sin embargo, también he observado que cumpliendo con el precepto de que no debe permitirse desperdiciar las presas de caza, se consume carne de animales que ya llevaban muertas un cierto tiempo y debido a la humedad y el calor, se encontraban en proceso de descomposición.

Estas prácticas son siempre motivo de comentarios despectivos por parte de colonos y guardaparques que las han presenciado alguna vez, considerando que los indígenas tienen una biología distinta capaz de soportar la ingesta de carne en mal estado sin que su salud se vea afectada.

Los *mbya*, por su parte, afirman que la carne de un animal que ha muerto en una trampa no se malogra aunque permanezca varios días allí. Y en lo que constituiría el reverso de las representaciones de los blancos, consideran que las comidas de éstos, especialmente las carnes en conserva y los embutidos, con gran contenido de sal, son altamente nocivas para la salud y a menudo les producen problemas gastrointestinales (Cebolla Badie 2000b).

EL RESPETO POR LA PRESA

Cuando se traen las presas a la aldea, sin importar su tamaño e importancia, los niños pueden inspeccionarlas pero nada más. No les está permitido mover el cuerpo del animal ni someterlo a juegos, se debe guardar respeto por la presa muerta.

No todos los despojos pueden ser entregados a los perros y en general, los huesos no deben ser arrojados en cualquier lugar porque, según explican los indígenas, luego las mujeres pasarían por encima y esto ahuyentaría a los animales de la misma especie a la que pertenecían los restos óseos. Al parecer, no es necesario que las mujeres estén con sus reglas para tener una influencia negativa sobre las piezas de caza.

Los *mbya* tienen por costumbre guardar los cráneos y mandíbulas inferiores de los animales que cazan, principalmente los de mayor tamaño. La primera vez que observé

estos huesos por casualidad fue en la casa de quien era el cacique de la comunidad de Jeju hace ya varios años, lo que parecía ser una quijada colgaba de una de las paredes laterales de la construcción. Ante mis preguntas, me explicaron que se trataba de la mandíbula de un venado y desde el interior de la casa trajeron otros restos óseos para mostrármelos, se trataba de los cráneos de un mono *ka'i*, un coatí y un oso hormiguero grande.

Años más tarde, en la comunidad de Takuapi, el anciano *Karai Tataendy* me comentó que en tiempos pasados se guardaban los cráneos de mono *ka'i* (*Cebus apella vellerosus*) porque eran *poã*, “medicina”, nombre que reciben también los amuletos en el idioma *mbya*, y servían para atraer a la gente. Quien poseyera huesos de la cabeza de estos primates se volvería una persona con gran carisma que tendría muchos seguidores, quizás en clara alusión a la vida en grupo de estos monos. Debemos recordar que en la sociedad *mbya* los liderazgos se logran y se mantienen por consenso general, resultando de vital importancia para quien desee convertirse en un líder civil o religioso, tener la capacidad suficiente para verse siempre rodeado de personas dispuestas a acatar sus consejos y sugerencias.

Según explican, se guardan especialmente los huesos de paca o *jaicha* (*Agouti paca paca*), lo cual estaría relacionado con el mito de origen de esta especie, que en los tiempos primigenios fue la madre de *Kuaray* y *Jachy*, el sol y la luna, devorada por quienes serían los futuros jaguares.

También se mantienen especialmente los cráneos de jaguares, pecaríes de collar y monos carayá. De los armadillos se guardan los rabos y en el caso de las distintas especies de aves pertenecientes a las familias *inambu* (*Tinamidae*) y *jaku* (*Cracidae*), en el sistema taxonómico *mbya*, se conservaban las patas atadas a una cuerda.

El anciano *Karai Tenonde* me comentó que le producía alegría sentarse en el patio de su casa y observar la cuerda de donde pendían las patas de distintas aves.

Además, era una prueba de la habilidad del dueño de casa, ya que el resto de los compueblanos y las personas que llegaban de visita desde otras aldeas, podían ver los cordeles con la colección de colas de armadillos y patas de aves y comprobar de esta manera la destreza del cazador.

Esta práctica ya fue observada por el sacerdote verbita Franz Müller quien convivió con los *mbya* en Paraguay a fines del siglo XIX e hizo la siguiente interpretación sobre la misma.

Hay que mencionar la costumbre de los cazadores y pescadores, que aguardan los cráneos o al menos las mandíbulas inferiores de los animales abatidos, ensartados en una cuerda en o adelante de su choza. Estos trofeos de caza no dejan de tener sentido social. Son para su propietario el diploma de laboriosidad y conquistan así la consideración y simpatía de sus congéneres y de su futura compañera, la cual ve en eso una garantía de un futuro libre de preocupaciones. (1989: 79)

En el caso del pecarí labiado o *kochi*, como hemos visto en el capítulo anterior, existe un tratamiento especial de los restos óseos que se guardan en una cesta y luego son quemados. Sin embargo, el cazador suele quedarse con alguna pieza, en una oportunidad observé el hueso de una pata de *kochi* apoyado en la horqueta de un árbol en los alrededores de la vivienda de *Verã Guyra* en Jeju. La pieza estaba ubicada de una manera muy disimulada entre las hojas de una orquídea silvestre, fuera del alcance de los niños.

Esta costumbre de guardar cráneos y otros restos óseos de las presas cobradas en la caza puede entenderse, más que la necesidad de conservarlos como trofeos, como un gesto de delicadeza y respeto hacia las piezas que han sido sacrificadas para alimentar a los seres humanos.

La investigadora Eglée Zent (2005) explica que entre los hotí, pueblo de contacto reciente en las selvas de Venezuela, los cazadores mantienen los huesos de las presas cazadas expuestas sobre palos frente a sus casas como símbolo del retorno del alma de los animales muertos a sus “hogares eternos” y estas muestras de respeto permitirían que se renueve el ciclo de la vida y haya permanentemente presas para cazar. En el caso de los *mbya*, sería necesario seguir investigando acerca de estas prácticas que ya casi no se observan en las comunidades por la escasez de fauna y el abandono progresivo de las actividades de caza.

Por otra parte, existen distintos tipos de *poã*, “remedios” en forma de amuletos confeccionados con partes de animales que los hombres adultos solían llevar en tiempos pasados, dentro de pequeñas bolsas de cuero o *voko*, colgadas al cuello.

En la actualidad aún puede observarse en algunas comunidades estas bolsitas en los cuellos de los niños conteniendo, por ejemplo, las pezuñas y un huesito de la sien derecha del *taytetu* o pecarí de collar, conocido por su ferocidad al atacar, con el fin de que el niño desarrolle gran coraje y se convierta en un buen cazador.

Estas prácticas pertenecen al campo simbólico de la caza y los amuletos parecen ser útiles por analogía ya que transmitirían ciertas características de los animales que los indígenas juzgan positivas.

Desde tierna edad los niños *mbya* reciben adornos en forma de pequeños collares y brazaletes confeccionados con semillas, caracolillos y trocitos de distintas partes de animales.

He visto a niñitos de ambos sexos llevar colgado entre sus collares, las garras del oso hormiguero chico para afrontar con valentía situaciones difíciles. Pero la mayor parte de las veces, los *poã* que contenían las bolsitas provenían del *kochi* o pecarí labiado, se guardan las pezuñas para que los chicos gocen de buena salud. Y es exclusividad de los varones portar un pequeño hueso del cráneo y los colmillos del animal para que cuando crezcan sean respetados en eventuales luchas y discusiones.

Tabla N° 2 Consumo de carnes de mamíferos

	Presas preferidas	Presas habituales	No preferidas, cacería esporádica	Presas prohibidas en ciertas etapas. Hombres Mujeres	No comestibles
<i>Chivi</i> : jaguar (<i>Leo onca palustris</i>)					X
<i>Chivi ù</i> : jaguar negro (no identificado)					X
<i>Ipara chí va'e</i> : gato onza (no identificado)					X
<i>Ipara gueí va'e</i> : gato tirica (probablemente <i>Margay wiedii wiedii</i>).					X
<i>Ipopei va'e</i> : gato onza (probablemente <i>Leopardus pardalis mitis</i>).					X
<i>Para pytã'i</i> : gato tirica (probablemente <i>Margay tigrina guttula</i>).					X
<i>Akuchi jagua</i> : gato moro (probablemente <i>Herpailurus</i>)					X

<i>yagouaroundsi eyra</i>).					
Javuku: puma (<i>Puma concolor capricornensis</i>).					X
Aguara chaî: zorro aguara guazu (<i>Dusicyon gymnocercus gymnocercus</i>).					X
Guary: zorro (<i>Cerdocyon thous entrianus</i>)			X	X	
Jagua chî: nutria (<i>Lontra longicaudis longicaudis</i>)					X
Ypo guachu: nutria gigante (<i>Pteronura brasiliensis</i>)					X
Chavãpe: hurón (probablemente <i>Galictis vittata brasiliensis</i>)					X
Tatu i: armadillo (no identificado)		X		X	X
Tatu ai: armadillo (<i>Cabassous tatouay</i>)				X	X
Tatu chî: armadillo (no identificado)		X		X	X
Tatu poju: armadillo (<i>Euphractus sexcinctus flavimanus</i>)					X
Tatu ñ: armadillo (<i>Dasybus novemcinctus novemcinctus</i>)		X		X	X
Guachu puku: ciervo largo (<i>Blastocerus dichotomus</i>)			X	X	X
Guachu ete: ciervo verdadero			X		X

(no identificado)					
Guachu pytã: ciervo rojo (<i>Mazama americana</i>)			X	X	X
Guachu pytã'i: ciervo rojo pequeño (<i>Mazama rufinana</i>)			X	X.....X	
Guachu vir: ciervo (<i>Mazama gouazoubira</i>)			X		X
Anguja chí: rata blanca (no identificado)		X			X
Anguja chyrukua: rata (no identificado)					X
Anguja ete i: rata verdadera (no identificado)		X			X
Anguja ovy: rata azulada (<i>Rattus rattus rattus</i>).					X
Anguja guachu: rata grande (no identificado)		X			X
Anguja kyja: rata (no identificado)			X		X
Anguja kyja guachu: rata (no identificado)			X		X
Anguja pichô: rata (no identificado)			X		X
Anguja poypi: rata tacuarera (<i>Kannabateomys amblyonyx pallidior</i>)					X
Anguja tatu: rata (no identificado)		X			X
Anguja jaguarundi:					X X

rata (no identificado)					
Taguarape'i: rata (no identificado)			X	X	
Guaki: rata (no identificado)				X	X
Mbopi taguarape: murciélago (no identificado)					X
Mbopi pichō: murciélago (no identificado)					X
Mbopi chyrakua: murciélago (no identificado)					X
Mbopi guaki: murciélago (no identificado)					X
Mbopi poypi: murciélago (no identificado)					X
Akuchi: acutí (<i>Dasyprocta azarae paraguayensis</i>)		X		X	
Akuchi veve: ardilla gris (<i>Guerlinguetus aestuans henseli</i>)			X	X	
Aperea: cuis (<i>Cavia aperea pamparum</i>)		X		X	
Eira: irára (<i>Eira barbara</i>)			X		
Jaicha: paca (<i>Agouti paca paca</i>)		X			
Ka'i: mono (<i>Cebus apella vellerosus</i>)			X	X	
Kaguare guachu o yaky guachu: oso hormiguero grande (<i>Myrmecophag</i>)	X			X	

<i>a tridactyla</i> <i>tridactyla</i>)					
Kaguare o yaky: oso hormiguero chico (<i>Tamandua tetradactyla kriegi</i>)	X			X	
Kapi'iva: carpincho (<i>Hidrochaeris hidrochaeris dabbenei</i>).			X	X	
Karaja pytã: mono: (<i>Alouatta guariba clamitans</i>)		X		X	
Karaja ù: mono (<i>Alouatta caraya</i>)		X		X	
Koachi: coatí (<i>Nasua nasua solitaria</i>)		X		X	X
Kochi: pecarí labiado (<i>Tayassu pecari pecari</i>).	X	X		X	
Kui'i: puercoespín (<i>Sphiggurus spinosus spinosus</i>)			X	X	
Mbope: osito lavador (<i>Procyon cancrivorus nigripes</i>).					X
Myku kachi: comadreja (no identificado)				X	X
Myku chî: comadreja (no identificado)			X	X	
Myku ù: comadreja (no identificado)					
Myku pytã: comadreja (no identificado)					X

Mykure: comadreja (no identificado)			X		X	
Tapi'i: tapir (<i>Tapirus terrestris terrestris</i>).			X	X	X	
Tapichi: liebre (<i>Sylvilagus brasiliensis paraguensis</i>)			X		X	
Taytetu: pecarí de collar (<i>Dicotyles tajacu tajacu</i>).	X	X			X	

*CAPITULO VIII***CONSUMO Y USO DE LAS PRESAS EN LAS DISTINTAS ETAPAS DE LA VIDA**

En el presente capítulo aunque si bien voy a referirme al consumo de alimentos en las distintas etapas del ciclo vital, también realizaré una breve descripción de las precauciones que deben observarse respecto a las entidades de la naturaleza en los periodos elegidos. Aquí, el relato estará enfocado desde los seres humanos y las diversas prácticas asociadas al consumo y a los tabúes alimentarios.

En cuanto a la relación de los *mbya* con las presas como carnes permitidas y prohibidas, me centraré casi exclusivamente en los mamíferos a los que he hecho referencia en capítulos anteriores como una forma de recortar la investigación, ya que el universo de especies de la flora y de la fauna que son utilizados como alimentos por los *mbya* es sumamente amplio.

Y respecto a la relación con los denominados *jurua rembi'u*, “alimentos de los blancos”, actualmente muy integrados a su dieta, sólo quiero mencionar que están clasificados como “pesados” en contraposición a los propios que son considerados más sanos y “livianos”. Desde la óptica de los *mbya*, los blancos están acostumbrados a comer alimentos envasados, muy condimentados y con alto contenido sódico que afectan la salud de los indígenas cuando son consumidos de manera continua. Pero estas categorías de “pesado” y “liviano” poseen en realidad otras connotaciones, ya que están probablemente asociadas a los tabúes alimentarios y a los preceptos que se deben observar para lograr una buena comunicación con los dioses en las ceremonias religiosas.

Por otra parte, aunque no me explayaré acerca de la alimentación en general, sí es interesante denotar la preeminencia de ciertos productos comestibles, podríamos decir que el maíz o *avachi* es el prototipo del alimento entre los cultivados y que la carne de pecarí labiado o *kochi* es su equivalente entre los animales de caza.

El fuerte nexo que existe entre ambos se evidencia en el plato considerado la máxima exquisitez entre los *mbya*: carne de *kochi* con *avachi ku'i*, o “polenta de maíz”, sinónimo de festín y abundancia.

Como ya he mencionado en otros capítulos, lo mismo sucede con las mieles silvestres en que la miel de la abeja *jate'i* es la preferida.

Podríamos pensar que los granos del maíz, la carne de *kochi* y la miel de *jate'i* son exponentes de pureza en la cultura *mbya* y que constituyen exactamente lo opuesto a contaminación. Estos tres productos aparecen reiteradamente en prácticas curativas y rituales y suelen ser nombrados como si fueran demarcadores de la identidad *mbya* en los discursos de los líderes en sus reclamos ante los blancos.

Respecto a las presas de caza, la categoría *cho'oka'aguy*, o “carne de la selva”, en que están incluidos todos los animales cuya carne se consume, nos señala cuáles constituyen alimentos permitidos y cuáles son vedados.

Si tuviéramos que definir qué especie es el antialimento por excelencia entre los *mbya*, nos referiríamos sin dudar a los mamíferos acuáticos, los temidos *ypo*, aún por encima del jaguar.

Aunque con otros mamíferos también clasificados como *chivi* o felinos y que nunca podrían ser nombrados como “carne de la selva”, se transgrede la regla y en ocasiones son consumidos, esto no podría suceder jamás con las nutrias que son el exponente máximo de la restricción alimentaria, es impensable comer un *ypo* o ni siquiera matarlo para aprovechar la venta de su cuero.

Por otro lado, si quisiéramos guiarnos por cierta lógica o por los argumentos del determinismo biológico podríamos considerar al tapir como la presa ideal por su gran tamaño y la cantidad de carne aprovechable, sin embargo, no es la preferida y aún más, al parecer era un animal que no cazaban con frecuencia, algunos informantes expresaron que tiene un sabor muy fuerte.

Según la información que he podido relevar a lo largo de mis investigaciones, entre los mamíferos, aparte de todas las especies clasificadas como *chivi* o felinos, tampoco se consumen varias especies de ratas, el armadillo de patas amarillas y el osito lavador; y aunque no obtuve consenso en cuanto al consumo de la ardilla gris, el carpincho y el irára, con seguridad no constituyen piezas de caza preferidas.

En el caso del *tatu poju* o armadillo de patas amarillas (*Euphractus sexcinctus flavimanus*) los indígenas manifestaron que tiene por costumbre visitar los lugares de

enterramientos, removiendo la tierra y alimentándose de cadáveres. Y el *mbope* u osito lavador (*Procyon cancrivorus nigripes*) está asociado a los *mbogua* o alma de los muertos, dicen que transita por la selva acompañándolos y emite un sonido similar a aquellos, sus gritos pronostican muerte. Ambas especies están especialmente prohibidas y fueron las únicas, junto con los *ypo* o nutrias, que todos los informantes sin excepción manifestaron no consumir nunca.

Como ya hemos visto antes, el coatí y las distintas especies de ciervos pertenecen a la categoría de carnes “contaminadas”, ya que según explican los indígenas estos animales tendrían muchos parásitos.

Causa una cierta sorpresa que el coatí o *koachi* sea considerado “impuro” ya que es una carne habitual en la cocina *mbya*. Repetidas veces a lo largo de los años he comido coatí hervido junto a las mujeres y los niños, sin embargo, su consumo estaría expresamente vedado en algunas etapas de la vida.

Como ya se ha demostrado en la literatura etnográfica sobre las elecciones de caza y consumo en los pueblos amerindios (Arhem 2001, Carneiro 1970, Descola 1996, Mendes 2006, Rival 2001, Zent 2005) la alimentación está reglada por cuestiones culturales, como claramente puede verse en el caso de los *mbya*, el que una especie sea considerada “impura” o “prohibida” es, más allá de otras hipótesis, el resultado de la arbitrariedad cultural.

PREPARACIÓN DE LOS ALIMENTOS

Los productos de los huertos ocupan un lugar preeminente en la dieta y son los que se encuentran con mayor abundancia en las casas, las distintas especies y variedades de maíz, mandioca, batata, calabaza, poroto, caña de azúcar y otros cultivos de introducción más reciente como sandías, melones y arroz, dependiendo de las cosechas y la época del año, están disponibles para ser consumidos libremente por cualquier miembro de la familia.

Las mujeres preparan una gran variedad de platos que tienen como ingrediente principal al maíz y la mandioca en sus distintas formas, sobre todo, como harina o almidón.

A esto hay que añadir las diversas especies de frutos de la selva, el cogollo de las palmeras *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*) y *jejy* (*Euterpes edulis*) y las mieles silvestres, especialmente de las abejas nativas sin aguijón *jate'i* (*Tetragonisca angustula*), *mandori* (*Melipona marginata*), *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*) y de *eirópa* (*Apis mellifera*).

También se consumen las larvas de algunas especies de coleópteros, himenópteros y lepidópteros que son consideradas una verdadera delicia culinaria (Cebolla Badie, 2009b).

Pero a pesar de esta variedad de recursos, que en el presente trabajo he descripto brevemente, en la concepción *mbya* una comida no se considera completa si no cuenta con carne, a ser posible, carne roja.

La dieta tradicional incluye distintas especies de peces, aves y algunos reptiles pero las piezas de caza preferidas son, sin lugar a dudas, los mamíferos y dentro de éstos, los no carnívoros.

Una característica de la cocina *mbya* es la ausencia de sal, algo que ya el naturalista suizo Moisés Bertoni (1984) había resaltado en sus estudios con los *mbya* en Paraguay a comienzos del siglo XX, considerando esta costumbre como un ejemplo de lo que llamaba “la higiene guaraní” y los cuidados de la salud.

Es obvio que los indígenas conocían la sal, ya que existe una palabra en idioma *mbya* para designarla: *juky*, e incluso hay un árbol que se llama *yvyra juky*, “árbol de la sal” porque aparentemente se utilizaba su corteza para producir una solución salina que se consumía en tiempos pasados.

La sal estaría ubicada en la categoría de lo “impuro” o al menos con seguridad, de lo “insalubre” porque en la actualidad en que se ha transformado en un ingrediente frecuente en las comidas, sobre todo en aquellas comunidades que tienen un trato continuo con la sociedad envolvente, los indígenas consideran que es uno de los factores que impiden una buena comunicación con los dioses.

En las charlas con los ancianos era recurrente la mención a la adopción de las costumbres del blanco que incluyen la ingesta de alcohol y de comidas saladas como los causantes del abandono de las prácticas religiosas.

Los líderes religiosos explican que para alcanzar el *aguyje*, la perfección espiritual, es preciso lograr la liviandad del cuerpo, lo cual se consigue siguiendo, entre

otras prácticas, una dieta específica básicamente vegetariana en la que está expresamente prohibida la sal.

Desde la visión *mbya*, los alimentos salados provocan “pesadez” y son los causantes de los trastornos gastrointestinales. La carne de caza que se sazona con sal se convierte en contaminada como si el cloruro de sodio anulara los atributos que posee la presa abatida, varios informantes afirmaron: “la sal mata la carne”.

En las frecuentes ocasiones en que he compartido comidas con los indígenas en comunidades ubicadas en distintas zonas de la provincia con mayor o menor proximidad a pueblos y colonias, los únicos alimentos que poseían sal eran los de procedencia blanca y solamente la carne de vaca, cerdo o pollo eran sazonadas. El resto de los alimentos se preparaban según los principios culinarios tradicionales de la etnia y aún en la actualidad sería impensable, por ejemplo, salar la carne de pecarí labiado o *kochi*, la sola mención a esta posibilidad les suena a un sacrilegio a los *mbya*, especialmente en estos tiempos en que la cacería de un ejemplar es motivo de gran algarabía en las aldeas debido a su escasez provocada por la deforestación.

Pero principalmente por las características especiales que posee el *kochi*, la única carne permitida en las etapas de crisis de la vida, contaminarla con sal, según el modo en que preparan sus alimentos los blancos, supondría, aparentemente, un signo de renunciamiento a la identidad propia que tan obstinadamente han mantenido los *mbya* desde épocas coloniales.

La forma tradicional de cocinar los alimentos es hirviéndolos en agua, especialmente la carne de mamíferos. Esto es lo que he observado durante mis trabajos de campo, solamente he visto preparar asadas las ratas que se ensartan en un palo delgado y se ponen directamente sobre las brasas, y las aves, sobre todo, palomas y pájaros pequeños que se asan enteros sin quitarles las vísceras.

Autores como Ambrosetti (1898) y Martínez Crovetto (1968) explican en sus obras que los *mbya* a los que visitaron brevemente, en general cocinaban las presas asándolas enteras, especialmente las de gran porte como tapires, ciervos y pecaríes.

No estoy en posición de discutir estas apreciaciones porque ambos investigadores visitaron Misiones cuando aún había selva en abundancia, y en la actualidad se vuelve difícil realizar observaciones de este tipo porque las piezas de caza se han vuelto casi inexistentes.

Debo guiarme entonces por lo que dicen los mismos indígenas aunque considerando que sus afirmaciones pertenecen al ámbito ideacional de la cultura y las normas no siempre se cumplen.

Los *mbya* explican, por ejemplo, que en el caso del *kochi*, está expresamente prohibido asarlo, lo mismo sucede con los ejemplares de *jaicha* o paca y de los dos *yaky* u osos hormigueros. Es remarcable que exista esta prescripción para estas tres especies que ocupan un lugar de importancia en la mitología y religiosidad.

Siguiendo a Lévi-Strauss (2005) podemos decir que la carne de las presas abatidas representa la naturaleza, y el fuego que los seres humanos controlan y con el que las cocinan y las transforman en alimentos, representa a la cultura, operando la cocina como la técnica mediadora.

Según las explicaciones que recibí casi todas las presas deben comerse hervidas en agua, sólo en algunos casos, por ejemplo, el coatí, el cazador puede ingerirlo asado, lo cual es llamativo ya que generalmente, quien caza no puede comer sus propias presas.

Como he mencionado en el capítulo sobre el *kochi*, Viveiros de Castro (2011) considera que hay tres categorías básicas en las técnicas de preparación de la comida y que existiría así una gradación dependiendo de la distancia del fuego, en que el alimento más peligroso sería el asado y el más inofensivo, o despojado ya de toda peligrosidad, estaría constituido por el hervido. Según esta clasificación, “el asado tendría una capacidad menor de transformar “culturalmente” el alimento” (Viveiros de Castro, 2011: 54)

De esta forma, las pautas *mbya* para la preparación de la carne de caza, que ellos mismos describen claramente cuando afirman: “nosotros *mbya*, comemos la carne hervida, así comían los abuelos” y que se confirman en las expresiones idiomáticas ya que cuando la gente habla de la carne que consume dice: *kochi mimói*, “pecarí labiado hervido”, *chi’y mimói*, “coatí hervido”, *tatu mimói*, “armadillo hervido”, entre otros, estarían remarcando la máxima transformación posible de las presas silvestres en alimento culturalmente manipulado por los hombres para poder consumirlo.

En general, los cazadores suelen ofrecer parte de sus presas o una de ellas cuando se trata de animales de pequeño porte, al *opygua* para el consumo del grupo familiar. Pero cuando vuelven a la aldea con alguna pieza de tamaño considerable como pecaríes y ciervos, no las llevan a sus viviendas si no que las depositan frente al *opy* o casa de ceremonias para que el líder religioso *omoatachi*, las “fumigue” con humo del tabaco de sus pipas *petýngua*, los *mbya* explican en español que el *opygua* “las bendice para que podamos comerlas”.

Cadogan transcribe el siguiente precepto que según le explicaron sus informantes, fue legado a la humanidad por el héroe divinizado *Pa'i Rete Kuaray*:

La primer pieza de caza que cogéis debéis fumigarla, con humo de tabaco debéis consumirla. En caso contrario de vuestro propio alimento adquiriréis vuestros malestares (dolores, imperfecciones). (1949: 24)

Estas presas, por la cantidad de carne que ofrecen, son compartidas por todos los miembros de la comunidad, muchas veces en una comida común que preparan las mujeres. El acto ritual estaría destinado a despojar al animal de cualquier atributo negativo, transformando así lo salvaje en potencial alimento para los seres humanos que una vez bendecido y cocinado, se vuelve inofensivo para el consumo.

Siguiendo a Carlos Fausto se puede afirmar que estas prácticas presentes en distintos pueblos indígenas estarían refiriendo a la necesidad de transformar a los animales cazados de “sujetos” a “objetos” inertes, acción que se completa con las técnicas de cocina en las que el fuego actuaría como un operador central en esta reducción (2007: 503).

Esta subjetividad de los animales estaría en relación con la posesión de alma y con su pasado mítico como humanos que los aproxima a los habitantes de la actual tierra.

Por otra parte, el investigador Kaj Århem, quien observó los mismos procedimientos entre los makunas cuyos chamanes bendicen todas las plantas y animales que se traen a la aldea antes de que la gente pueda comerlos, explica que:

Para los makunas, todo alimento es radicalmente ambivalente y poderoso. La comida contiene sustancias primordiales de las que fue hecho el mundo y a través de las cuales es recreado constantemente, sostiene la vida y da fuerza, pero también mata y causa enfermedades. Por medio del chamanismo de la comida, los hombres y sólo los hombres makunas, convierten a seres y sustancias potencialmente peligrosos de la naturaleza en alimento dador de vida para los seres humanos. (2001: 225)

De todos modos, a pesar de estas precauciones, que en el caso de los *mbya* solamente he observado en las presas grandes, las restricciones alimentarias en distintas etapas de la vida nos demuestran que ciertos atributos de las especies se conservan aún después de ser preparadas como alimento, siguen estando íntimamente relacionadas con la natura, si no ¿por qué harían daño?

LAS RESTRICCIONES ALIMENTARIAS

Los *mbya* mantienen gran cantidad de restricciones en la alimentación que ellos denominan “cuidados” en español y están enmarcadas dentro de los preceptos medicinales de la etnia.

Estas limitaciones varían según el sexo y la edad, siendo las mujeres desde la pubertad quienes mayores prohibiciones deben observar.

En el caso de los hombres el espectro de alimentos permitidos es más amplio, habiendo relevado muy esporádicamente algún producto prohibido para ellos.

Sin embargo, son los ancianos de ambos sexos quienes se encuentran totalmente libres de ingerir cualquier tipo de presas, incluso los fetos de las hembras preñadas, que junto con los mamíferos acuáticos constituyen uno de los alimentos más tabuados entre los *mbya*.

Esta libertad estaría relacionada con el ciclo biológico, ya que han pasado la etapa reproductiva y pueden alimentarse de cualquier especie tanto de la fauna como de la flora, sin verse afectados por algún elemento nocivo que produciría esterilidad o tendría secuelas negativas en los futuros hijos.

Ya en anteriores investigaciones que versaron sobre otras porciones de la naturaleza (Cebolla Badie 2000a, 2009a, 2009b) se hizo evidente la creencia *mbya* en que las propiedades del animal son transmitidas a quien lo consume, perdiendo su peligrosidad cuando se trata de gente anciana porque ya no retendrían estas peculiaridades nocivas de las especies.

El líder religioso de Jeju me brindó la siguiente explicación sobre el efecto que tienen ciertas presas sobre las personas.

Hay animales que sólo pueden comer los viejos porque en sus cuerpos ya no queda nada, en cambio en los jóvenes, todo lo que comen se queda. Y si son chicas jóvenes que se van a embarazar, lo que queda pasa después al bebé. *Karai Tenonde*.

Con la palabra “quedar” el anciano se refiere a la incorporación de las características peligrosas de alguna especie, que permanecerían en el cuerpo por tiempo indeterminado y solamente podrían ser neutralizadas por medio de cantos y rezos en el *opy* o casa de ceremonias.

Existen restricciones sobre ciertas partes del cuerpo de los animales, por ejemplo, varios informantes me explicaron que no se puede comer la cabeza de los mamíferos en

general, que lo más prohibido son los sesos, ni siquiera en el caso del pecarí labiado o *kochi* cuya “bravura” aparentemente se encontraría ubicada en la cabeza y sería transmitida a quien la comiera.

Los ojos, las orejas y los sesos sólo pueden ser consumidos por los ancianos porque provocarían envejecimiento prematuro en la gente joven.

Es interesante observar que existen varias especies que no pueden ser comidas por los niños y los jóvenes de ambos sexos ya que son considerados *atey ja*, “dueños de la pereza” porque se desplazan con lentitud y esta es una característica muy reprochable entre los *mbya* que dicen: “hay que caminar rápido, los chicos tienen que traer rápido lo que se les pide”.

A esta clasificación pertenecen también el *kui'i* o puercoespín, que sólo está permitido a los hombres adultos y a los ancianos de ambos sexos, las distintas *mykure*, nombre genérico de las comadreas, y *tapichi* o liebre, sobre la cual me brindaron la siguiente explicación de por qué sólo pueden consumir su carne los ancianos, evidenciando un fino conocimiento de los hábitos de esta especie.

Los *kyringue*¹⁷⁰ y los jóvenes no deben comer, sólo los viejitos porque *tapichi* es muy dormilón y perezoso, está siempre en el nido. A la tardecita se levanta para ir a buscar algo para comer, se llena la panza y cuando clarea el día ya vuelve al nido y se queda ahí todo el día, por eso no se come. *Verã Guyra* de Jejy

Estas restricciones asociadas a alguna característica de la especie que se transmitiría a la persona que ingiere su carne ya habían surgido en otra etnografía (Cebolla Badie 2000a).

Por ejemplo, hay ciertas aves, como los nocturnos caprimúlidos que también son considerados *ate'y ja*, “dueños de la pereza” y no pueden comerse pero aún más, los niños ni siquiera deben tocar sus huevos cuando encuentran un nido porque se volverían holgazanes.

En otros casos, como el pájaro *piritáu* (*Cichlaris gujanensis*), su prohibición de comerlo o incluso imitar su canto, está relacionada con el mito de origen de la especie y sólo los ancianos pueden consumir su carne.

Al igual que las *guyra* aguyje o “aves de la gracia divina” a las que pertenecen las especies migratorias, consideradas “sagradas” por los *mbya* y que no se pueden cazar ni comer.

¹⁷⁰ Niños.

En el caso de la paloma *jeruchi* (*Leptotila verreauxi*) que en la adolescencia su carne sólo puede ser consumida por las chicas, debiendo abstenerse los varones, quizás debido al mito del cual esta ave es protagonista, en el que se describe el único episodio de antropofagia que he recogido entre las historias míticas (Cebolla Badie, 2000a).

También existen aves que están clasificadas como *Charía rymba*, “animales domésticos de *Charía*”, el antihéroe en la cultura *mbya*, que son consideradas malignas y su consumo está vedado.

Entre las clasificaciones para los mamíferos no he encontrado su equivalente, nunca escuché que se mencionara a algún animal como *Charía rymba*. Sin embargo, todas las especies incluidas en la categoría *chivi* o “felinos” en la taxonomía poseen por su origen mítico el mismo status de malignidad y prohibición.

Existen gran cantidad de restricciones entre las especies de la fauna referidas a alguna cualidad que puede ser transmitida a los seres humanos si se alimentan de ellas.

Los *mbya* consideran a las ratas selváticas como presas muy gustosas pero evitan alimentarse de todas aquellas que según su concepción, se convertirán más tarde en *mbopi* o murciélagos, ya que éstos no son considerados comestibles.

Pero además de esta interdicción y para el caso de que existiera la tentación de cazarlas, se sabe que *taguarape*, *pichõ* y *poypi* producen terribles dolores de estómago que pueden incluso ocasionar la muerte. Y la pequeña rata *poypi* (*Kannabateomys amblyonyx pallidior*), que solamente se alimenta de los brotes de bambúceas, posee también la característica de hacer caer los dientes de quien la come.

Todos estos preceptos estarían haciendo referencia a la formación de la persona, proceso que comienza durante la gestación y que se prolonga hasta la vejez cuando aparentemente, ya nada puede afectar de forma permanente.

De este modo, la incorporación de partes, esencias y cualidades de otros cuerpos en sus distintas maneras, por ingestión o contacto, haría que esos elementos se integrasen al cuerpo humano y emerjan luego como afecciones o atributos (Ladeira 2007).

Así, hacer señales en la cara y pecho de los niños varones con la sangre de un puma muerto en una trampa, transmite su coraje y permite enfrentar en soledad los riesgos de la selva en el futuro.

Y la carne del *kochi* o pecarí labiado brinda *mbaraete*, “fortaleza espiritual” en concordancia con las características de este animal que ocupa un lugar especial en la cosmovisión de la etnia.

Los niños de ambos sexos sólo pueden comer ciertas partes de los mamíferos, aparentemente, no pueden consumir la cabeza porque afectaría su entendimiento, tampoco las patas traseras y algunos sectores del lomo aunque no he obtenido información concluyente sobre esto. Dependiendo de la especie de que se trate, ciertas vísceras también deben evitarse porque producirían enfermedades en los chicos.

De este modo, el consumo de alimentos no estaría destinado solamente a la constitución de un cuerpo físico, si no, especialmente a la creación de un cierto tipo de cuerpo (Fausto 2007), el cual responde a los constreñimientos de una cultura dada.

Entre los *mbya* el régimen alimentario varía y se modifica según las distintas etapas del ciclo vital pero los cuidados y las interdicciones se intensifican en ciertos periodos considerados liminares en la sociedad.

Schaden afirma que la vida guaraní transcurre no sólo siguiendo el ciclo ecológico anual, sino también por la secuencia de situaciones de crisis que connotan peligro y exigen tratamiento especial según normas establecidas por la tradición. En la existencia del individuo el nacimiento, la maduración biológica, las dolencias, el nacimiento de los hijos y la muerte son los principales momentos de crisis. (1974:79)

En el presente trabajo me centraré en el período femenino, el embarazo, el puerperio y la *couvade* para realizar una descripción de estas “situaciones de crisis” como bien las denomina Schaden. Asimismo haré una breve reseña de los rituales de iniciación de chicas y muchachos de suma importancia en la cultura *mbya* y en franco retroceso en la actualidad.

Y aunque también existen pautas específicas de alimentación y precauciones para los niños durante el tiempo de lactancia y la primera infancia, y para los adultos en los periodos de duelo luego de la muerte de un familiar, no me explayaré aquí sobre éstos.

EL ESTADO IMPURO: EL CICLO MENSTRUAL

Según la concepción *mbya*, cuando las mujeres tienen su período, se encuentran en un estado impuro que se transmite a todo lo que entra en contacto con su cuerpo.

Tienen la capacidad de influir sobre su entorno pero principalmente de una manera peligrosa.

Como señala la investigadora Silvia Citro en sus estudios sobre la corporalidad entre los tobas del Chaco argentino:

Así, el poder femenino asociado a la procreación, necesario para la reproducción del grupo y socialmente valorado, adquiere connotaciones simbólicas ambivalentes: es signo de una peligrosidad latente. (2008: 46)

Y esta situación de riesgo, especialmente para los hombres, debe ser controlada por medio de diversas pautas culturales. Cuando las mujeres comienzan a menstruar deben darle aviso al marido si están casadas o a su madre si aún no tienen familia propia.

Es interesante observar que en el idioma guaraní standard del Paraguay, la expresión para referirse a la menstruación es: *che mba'asy guejy*, que significa “me baja la enfermedad”, como si se tratara de una dolencia que afecta al sexo femenino todos los meses. Entre los *mbya* también se usa la palabra *mba'achy*, “enfermedad”, suelen decir: *mba'achy guejy* pero lo que he oído más habitualmente entre las mujeres es la expresión: *che ruguy guejy*, “mi sangra baja”¹⁷¹.

Las mujeres informan a sus maridos sobre su estado diciendo: *na poaia*, “no me levanto, no me pongo de pie”, en el sentido de que deben permanecer tranquilas y no realizar ciertas actividades.

En este periodo de tiempo las relaciones sexuales están prohibidas por el peligro que connotarían para el hombre.

Cuando se expresan en español los *mbya* dicen que durante estos días tanto la mujer como su esposo “se cuidan”, lo que significa que deben observar ciertas precauciones, entre ellas, no compartir el mate.

La ingesta de esta infusión tiene una fuerte característica social, ya que siempre hay alguien que lo ceba, es decir, vierte el agua caliente en el pequeño recipiente que contiene la yerba mate y la bombilla o tubo por donde se sorbe el líquido.

Cuando el acto de tomar mate involucra a más de una persona, se crea una jerarquía fácilmente observable entre los *mbya*, en la cual quien ceba es una mujer o alguien más joven que las personas que reciben el mate en primer lugar en la ronda que se forma para ir bebiendo por turnos.

¹⁷¹ Expresiones también corroboradas por la docente Petrona González en su convivencia diaria con las mujeres que asisten a la escuela de la comunidad de Fortín Mbororé.

Entonces, si la esposa del jefe de la familia está presente pero no ceba el mate ni lo bebe, es una señal de que algo diferente acontece.

Cuando tiene el período la mujer también dice *na che rembiapói*, “no trabajo” o *nda pokói*, “no toco” y sólo puede realizar tareas consideradas “livianas” como barrer, lavar ropas o cuidar de los hijos pero no puede cocinar la comida destinada a su marido y sus parientes masculinos en general porque se enfermarían.

Las mujeres se levantan a la mañana y dicen: *nda pokói*, que no pueden tocar nada, entonces ahí ya se sabe que están con menstruación. No pueden hacer la comida, donde ellas tocaron no se puede comer, si no, se les hinfla la barriga a los hombres. Pueden tocar las cosas que ellas van a comer pero nada más. Ni para los hijos pueden cocinar¹⁷² pero las mujeres entre mujeres sí pueden, ahí no pasa nada. *Verã Guyra* de Jeju.

Observemos que la mujer en este estado no es contaminante para las demás mujeres, constituye un riesgo solamente para los hombres.

En la cultura *mbya* la preparación de los alimentos y las bebidas como el mate y el hidromiel es una tarea femenina, por eso es tan importante esta prohibición. Según dicen, cuando una pareja está sola en la selva en campamentos de pesca o trasladándose, o no hay otras mujeres de la familia que puedan encargarse de la cocina, es el hombre quien prepara la comida y se la ofrece a la esposa.

Aparentemente, nunca existió el aislamiento durante estos días, la mujer sigue compartiendo la vivienda con su familia extensa y continúa amamantando a sus hijos, ya que el estado de impureza no afectaría a la leche materna.

Pero debe cumplir ciertas normas para evitar problemas de salud, no puede ingerir cosas dulces ni saladas, por lo tanto durante las reglas, en tiempos pasados no debía comer frutas ni mieles y esto se ha extendido en la actualidad al azúcar y las golosinas que se adquieren en los comercios.

Las carnes le están permitidas y sobre todo, se alimenta de los frutos de los huertos, con especial énfasis en las comidas preparadas con maíz, siempre unidas al género femenino.

Entre las piezas de caza, le está vedado comer *kapi'iva* (*Hydrochaeris hydrochaeris*) porque a este animal lo llaman *mba'achy guejya ramo*, que podría traducirse como “debido a la enfermedad que baja”, en alusión a las reglas menstruales,

¹⁷² Los niños varones pueden alimentarse de lo que prepare su madre o demás parientes femeninos que se encuentren en esta situación particular. La prohibición comienza a partir del cambio de voz, cuando los muchachos empiezan su vida adulta.

ya que según explican los *mbya*, las hembras de esta especie “nunca paran de tener menstruación”, ni siquiera cuando están preñadas. Y esta característica que se transmitiría a la mujer que se alimente con su carne, es altamente peligrosa porque finalmente, ocasionaría la muerte.

En la farmacopea se utilizan ciertas plantas destinadas exclusivamente a las mujeres durante el período, para evitar las hemorragias y calmar los dolores, como el helecho *amambái'i* (*Asplenium ceterach*). También hay especies con propiedades anticonceptivas cuyos preparados deben ser administrados en esos días para que surtan efecto.

Por otra parte, existen precauciones que debe tomar la mujer, no debe acercarse a los arroyos y vertientes de agua, sobre todo, al atardecer porque podrían ser atacadas por los “dueños” o esencias que los habitan, quienes las “asustarían”, es decir, provocarían el abandono momentáneo del alma, afectando su equilibrio emocional.

Como ya he mencionado antes, durante sus reglas las mujeres tendrían el poder de afectar las actividades consideradas masculinas, por ejemplo, la caza.

Si ellas consumen carne silvestre, no deben tocar los huesos porque entonces malograrían cualquier caza futura de la especie en cuestión. Lo mismo sucede si la mujer pasa por encima de los pies del marido o lo golpea de alguna manera, los indígenas dicen que vuelve *iporiau*¹⁷³, “inútil” al hombre que se debilita y pierde su efectividad en la caza y en la pesca.

En etnografías sobre etnias indígenas amazónicas y de tierras bajas (Descola 1996, Zent 2005) también puede leerse sobre este poder que tendrían las mujeres durante sus reglas para malograr la cacería, inclusive en aquellos pueblos que utilizan el curare para atrapar a sus presas, las mujeres en este estado tendrían la facultad de debilitar o anular el veneno de las cerbatanas.

Obviamente, se considera que el sexo femenino detenta gran poder durante estos días y generalmente, su influencia es negativa por eso es necesario limitarlo culturalmente por medio del cumplimiento de ciertas normas (Citro 2008).

Pero sin embargo, en una aparente relación con los huesos, la mujer menstruante puede aliviar los dolores producidos por la dolencia denominada *karugua*, que los

¹⁷³ La palabra *poriau* suele traducirse como “humilde” en el idioma *mbya*, en el sentido de “tener humildad”, sin embargo, en el guaraní standard *poriahu* significa “pobre”, “desprovisto de bienes”. Habría que continuar investigando acerca del efecto que produciría en los hombres el contacto con las mujeres menstruantes y que los indígenas describieron utilizando este término.

indígenas traducen como “reumatismo”. Ella debe tocar y apretar las zonas afectadas para hacer ceder el dolor, resultando así la contrapartida de la prohibición de tocar los huesos de los animales cazados que provocaría su inmediato alejamiento de las zonas de caza.

EMBARAZO

En la visión *mbya* un embarazo se produce cuando uno de los dioses envía una palabra-alma o *ñe'ê* a esta tierra y los padres serían los encargados de darle “encarnadura” al niño.

Tal como sucede con frecuencia en pueblos amazónicos (Vilaça 2002) la formación del feto se produce a partir de los continuos aportes de semen del padre quien es el encargado de formar el cuerpo y la sangre del bebé (Larriq 1993).

A diferencia de otras culturas en que el bebé se formaría con el aporte de semen de distintos compañeros sexuales de la madre aunque la paternidad corresponde al marido de ésta, entre los *mbya* el adulterio durante el embarazo está sancionado y se cree que puede producir el aborto. (Cadogan 1992a)

La mujer cumple un rol pasivo, lo cual puede observarse en el modo en que se denomina el vientre: *imemby ryru*, literalmente, “recipiente de su hijo/a”, ya que la palabra *memby* en el sistema de parentesco designa a los hijos de ego femenino.

Entre los *mbya* la regla de filiación podría describirse como cognaticia bilateral porque un niño pertenece tanto a la parentela de la madre como a la del padre, aunque tiene clara preeminencia la línea paterna.

Sin embargo, la mayoría de las restricciones alimentarias que debe cumplir la mujer a lo largo de su vida reproductiva está destinada al embarazo y el buen desarrollo del feto.

En este sentido, existen también interdicciones para los hombres pero en menor medida y solamente durante el embarazo y la *couvade*.

Además de la dieta, deben observarse una serie de precauciones en las actividades de la vida cotidiana de ambos progenitores para favorecer el crecimiento del embrión.

La idea de substancialidad como procesamiento simbólico de las relaciones de parentesco (Larriq 1993), frecuente entre los pueblos amerindios (Stolze Lima 1996,

Pina de Barros 1992, Vilaça 2002, Viveiros de Castro 1992), en la que el niño aún por nacer está unido a su grupo de parientes, especialmente a los padres, con quienes compartiría “sustancias corporales”, también se encuentra en los *mbya*.

Las conductas alimentarias y las acciones tanto en lo sexual como en lo laboral y social pueden afectar fuertemente al hijo en gestación, poniendo incluso en riesgo su vida.

En cuanto a la alimentación, las prescripciones están destinadas a impedir que sean transmitidas durante el embarazo ciertas conductas y características de los animales que son consideradas indeseables en la sociedad *mbya*, o peligrosas para la correcta formación del bebé.

De este modo, como veremos a lo largo de este capítulo, pareciera que los seres de la naturaleza pudieran tener gran injerencia en la formación del niño actuando a través de los padres, por lo que es necesaria la activa intervención a través de pautas culturales para impedir su acción.

Respecto a los alimentos recomendados para el sexo femenino, deseo realizar una digresión en el enfoque de este trabajo para referirme a un reptil: la tortuga. En conversaciones con la anciana *Para'i*, la matriarca de la aldea de Jeju, acerca de la alimentación en las mujeres me llamaron la atención sus comentarios sobre el consumo de carne de tortuga, lo cual me recordó inmediatamente un ensayo del etnobiólogo William Balée sobre lo que denomina: “complejo ritual de la tortuga”.

Según afirma el autor, este complejo pertenece al universo femenino, está unido a los rituales del ciclo menstrual, la menarquia y la couvade, y sería propio de las sociedades tupí-guaraní, al menos estaría presente entre los ka'apor, los sirionó y los araweté [documentado por Viveiros de Castro 1992: 361]. (2000: 409)¹⁷⁴

Los *mbya* reconocen tres especies de tortugas que viven en el agua pero que, según las explicaciones brindadas por la anciana *Para'i* desovan en tierra firme, éstas son *karumbe pytã*, “tortuga roja”, *karumbe guachu*, “tortuga grande” y *karumbe guachu ete*, “tortuga verdaderamente grande”. En Misiones hay cuatro especies citadas¹⁷⁵ (Chébez 2001) y todas ellas habitan en los cursos de agua.

Los hombres no comen las tortugas, su carne y los huevos son consumidos por las mujeres en edad reproductiva.

¹⁷⁴ William Balée en su artículo se refiere a especies de tortugas terrestres exclusivamente mientras que en el caso de los *mbya* son acuáticas. Viveiros de Castro, comunicación personal, 2012.

¹⁷⁵ *Hydromedusa tectifera*, *Phrynops hilarii*, *Phrynops williamsi*, *Phrynops vanderhaegei*.

La carne de *karumbe* se le da a las *kuña tai* (mujeres jóvenes) porque es algo que anda bajo el agua, *ovevúi*, decimos, flota. Por eso le damos a las *kuña tai*, para que no tengan problemas en el parto. *Para'i* de Jeju.

La palabra *ovevúi* significa “liviano” y se está refiriendo al acto de nadar sumergidas como hacen las tortugas y que tendría un paralelismo con los movimientos libres del feto en el líquido amniótico.

La grasa de los quelonios se usa para friccionar la cintura y el vientre de las mujeres, especialmente de las que están embarazadas, para atenuar los dolores durante el parto.

Y los caparazones o *ipeku*, se queman en el fuego y luego se trituran hasta convertirlos en un polvo al que consideran *poã* o “medicina”, que se prepara en agua para que beban las mujeres jóvenes.

Luego de estas explicaciones y considerando que los hombres no las consumen, realmente habría una relación entre las mujeres y las tortugas. Si esta es una característica compartida por culturas que pertenecen al tronco lingüístico tupí-guaraní como afirma Balée (2000), ameritaría una investigación más minuciosa al respecto, aunque entre los *mbya* probablemente sólo las ancianas puedan brindar detalles sobre estas prácticas, ya que actualmente es muy difícil encontrar tortugas en los ríos y arroyos de Misiones debido a la contaminación que afecta a muchos de éstos.

Volviendo al régimen alimentario durante el embarazo, en primer lugar, las mujeres deben comer poca cantidad y de manera intercalada, no pueden mezclar los alimentos, se recomienda ingerir de una sola clase por vez.

En este periodo les está permitido consumir dulces, especialmente las mieles silvestres, entre las cuales la preferida es la de la abeja *jate'i*. Si la mujer desea comer esta miel, el marido está obligado a ir a la selva en busca de un panal para satisfacerla.

Pero debe evitar los nidos de *yvyra'ija* (*Lestrimelitta limao*) porque si extrae cualquier producto de la colmena, miel, ceras o las pipas de entrada que se utilizan como velas, la vida del bebé correrá peligro. Lo mismo sucede con las larvas de esta especie que están prohibidas para las mujeres embarazadas porque pueden provocar la muerte del niño en gestación.

Estas prohibiciones responden al origen mítico de esta especie de abeja nativa sin aguijón que, tal como he explicado en otro apartado, era un *yvyra'ija* o “dueño de la

vara insignia”¹⁷⁶, que estaba pronto a convertirse en un líder religioso, practicaba las artes curativas pero su mal genio hacía que también maldijera a la gente que no era de su agrado, debido a esta conducta errada fue convertido por los dioses en la abeja *yvyra'ija*, cuya miel se vuelve tóxica en ciertas épocas del año (Cebolla Badie 2009a).

No he logrado desentrañar qué relación existe entre esta especie y las mujeres grávidas pero dado el carácter agresivo que tuvo en el pasado quien luego se transformaría en esta melipona, y que aún conserva teniendo la facultad de enfermar a aquellos hombres cuyas almas provienen de la porción celestial del dios *Tupã*, podría suponerse que puede afectar a quienes se encuentren en situación de vulnerabilidad como el niño en gestación.

Durante la gravidez nuevamente sobresalen los alimentos de origen vegetal como los más aconsejados, entre ellos, los derivados del maíz, las frutas del monte y los cogollos de las palmeras, es muy valorada la elaboración de *pindo ru'a mbaipy*, “polenta de cogollo de *pindo*” para que lo consuman las embarazadas.

La carne constituye el alimento con más restricciones en esta etapa, lo cual llevó a afirmar al naturalista Moisés Bertoni (1984) gran conocedor de la botánica y la farmacopea *mbya*, que estaba totalmente prohibida.

Los indígenas explican que antes de que la madre sienta que el bebé se mueve en su vientre, debe observar muchas precauciones, sobre todo en la alimentación.

Por ejemplo, en tiempos pasados, los monos *ka'i* y *karaja* no eran consumidos por las mujeres jóvenes, sólo las ancianas podían comer su carne por el peligro que implicaba debido a sus hábitos de agarrarse firmemente de las ramas y permanecer colgados de éstas, lo cual podía afectar el parto demorándolo porque el bebé se niega a nacer. Durante el embarazo estas especies están prohibidas, especialmente durante los primeros meses de gestación.

Si va a comer carne de *ka'i* tiene que enderezarle el cuerpo, estirarle los brazos al mono porque si no, los bracitos del bebé se enrollan. No puede comer nada que ande saltando por los árboles, que ande agarrado y pegado. *Verã Guyra* de Jeju

Por esta misma razón no se puede consumir carne de la arborícola *akuchi veve* o ardilla gris, una especie que de por sí no es habitual entre las piezas de caza pero que durante la gravidez tampoco debe ser consumida por el padre de la criatura.

¹⁷⁶ Hombres adultos que acompañan al líder religioso en las ceremonias que se realizan en el *opy*.

En cuanto a las ratas silvestres, presas muy apreciadas, las mujeres, desde la niñez, sólo pueden comer *anguja ete'i* y *anguja guachu* pero esta última las embarazadas ni siquiera deben tocarla porque es una de las más grandes y eso haría que el bebé creciera mucho dificultando el parto.

El pequeño *aperea* (*Cavia aperea pamparum*), un roedor conocido con el nombre de cuis por la población regional, es uno de los animalitos más vedados para el consumo de las mujeres. Respondiendo a alguna historia mítica, se lo denomina *memby rachy ja*, literalmente, “dueño del dolor del hijo”, lo cual significa que produce muchos dolores en el momento del parto. Las niñas no pueden consumir su carne y en tiempos pasados, sólo las ancianas podían alimentarse de este mamífero.

Quizás tantas precauciones para tener un embarazo y un parto fácil se deban a lo riesgoso de esa situación y a la mortalidad de las mujeres en los alumbramientos aunque resulta difícil obtener datos al respecto.

A toda esta serie de exponentes de la fauna prohibidos para las mujeres y muy especialmente durante la gravidez, deben sumarse las especies vegetales y aunque no he profundizado sobre la temática tengo conocimiento de que también existen interdicciones en este terreno.

En una ocasión me encontraba en la aldea de Jeju hablando con un grupo de hombres y mujeres sobre las plantas que ya no se cultivan. Entre éstas nombraron al *mbakuku*, un tubérculo al que también llaman *jety rã*, “similar a batata¹⁷⁷” pero que, según me explicaron, no puede ser consumido por las mujeres jóvenes.

El *mbakuku* se pone entre las cenizas y se asa pero no queda como la batata, se aplasta, se hace una pasta... por eso las mujeres nuevas no comen porque les hace mal a la panza y si está embarazada es un peligro, produce *kangy*, “debilidad”. *Karai Tenonde* de Jeju.

Las niñas y mujeres en edad fértil tampoco deben consumir la calabaza *kuarapepê* porque durante el embarazo puede producir dolores en el feto y ocasionarle problemas de estómago (Larriq 1993).

Estos dos ejemplos corresponden a plantas “domesticadas” aunque en el primer caso sea un cultivo que se ha abandonado, pero por comentarios que he oído a lo largo de mis investigaciones también existen árboles y plantas silvestres cuyas partes y frutos tampoco pueden ser consumidos por las mujeres.

¹⁷⁷ Batata (*Ipomoea batatas*).

En palabras de la anciana *Para'i*, lo que les conviene comer a las embarazadas son “los pajaritos que vuelan por el aire” y con esta expresión quedan descartadas las aves que acostumbran a caminar en el sotobosque, como por ejemplo, las pavas de monte, cuya carne es muy valorada por los *mbya* y también los pájaros carpinteros y los llamados “trepadores” que pasan gran parte del tiempo posados en los troncos de los árboles de donde extraen su alimento.

Aquí nuevamente se está haciendo referencia al buen movimiento del bebé en gestación dentro del vientre materno como en el caso de la tortuga que nada sumergida en las aguas de los arroyos.

Entre los mamíferos, los más prohibidos en esta etapa son el coatí y las distintas especies de ciervos pero especialmente el *guachu pytã* o venado pardo.

Del *koachi* o coatí, que es una presa de caza muy frecuente, se dice que es *tachojaja*, “dueño de los parásitos intestinales” y es considerado *aja*, que se traduce como “prohibido”, para las mujeres embarazadas porque su carne sería dañina en esta etapa de la vida y haría que el bebé naciera con parasitosis.

También está clasificada de esta manera la carne de los ciervos que no puede consumirse en las etapas de pasaje, de cambio de un estado a otro, como el nacimiento de un niño, el paso de la adolescencia a la adultez y la muerte de un familiar.

Esta prohibición respecto a la carne de los ciervos se encuentra presente en diversas culturas amazónicas y de tierras bajas (Carneiro 1970, Descola 1996, Rojas Solessi 2002, Pina de Barros 1992), señalando quizás un origen antiguo y común para la misma.

En estos casos se dice que comer *guachu* provoca *te'õ'a* que los indígenas traducen como ataques de epilepsia seguidos de desmayos, es decir, del abandono momentáneo del cuerpo por parte del *ñe'ê* o palabra-alma, estado que si se prolonga provoca insania en la persona o si ocurre repetidas veces, finalmente el alma ya no regresa, produciéndose la muerte.

La mujer en estado de gravidez puede consumir con moderación carne de pecarí de collar, acutí y algunas de las especies de armadillo.

Pero en realidad, las únicas presas permitidas e incluso recomendadas son *kochi* o pecarí labiado, los dos *yaky* u osos hormigueros y *jaicha* o paca, especialmente las primeras.

La carne de estos mamíferos es la indicada para ser consumida en lo que Schaden (1974) denominó las etapas de crisis de la vida, especialmente del sexo femenino.

Como ya lo he mencionado antes, *yaky guachu* u oso hormiguero grande era una mujer en los tiempos primigenios y en el caso del *kochi*, de gran importancia en la vida ritual y en las actividades cinegéticas de dominio masculino, sorprende saber que es un sobrenombre destinado a ambos sexos.

Actualmente se consume la carne de animales vacunos y avícolas procedentes de los blancos pero está vedado comer carne de cerdo.

El oso hormiguero grande está en vías de extinción en Misiones y en algunas zonas es muy difícil encontrar pecarías labiados.

Hoy día ya es casi imposible seguir los cuidados que se realizaban en el pasado y esta situación se ha ido agudizando en la última década debido a los grandes cambios a los que se debe enfrentar la sociedad *mbya*, principalmente, la emergencia alimentaria que los obliga a adaptarse a una dieta no sólo diferente sino también desprovista de todo significado simbólico.

Por otra parte, durante el embarazo, los padres deben observar distintos cuidados porque sus acciones o estados de ánimo repercuten en la formación del niño como ya lo observara Schaden a mediados del siglo pasado:

Entre los *mbya* después que se verifica el embarazo, el padre deja de atar cualquier cosa y no arma lazos (trampas) para agarrar animales, no come carne de mono *karaja* porque este mono después de flechado queda colgado de su brazo. (...) la madre no se debe enojar porque la ira pasaría a la carne, los huesos y el espíritu del niño¹⁷⁸. (1974: 80)

Los indígenas explican que durante el embarazo el padre deja de realizar ciertas actividades que podrían afectar al bebé, no fabrican cuerdas ni arman trampas en las que tengan que hacer ataduras, principalmente antes de que la mujer sienta los movimientos del niño, el peligro se encontraría en la posibilidad de que se enrede con el cordón umbilical.

Debido a este mismo temor, las mujeres no usan pendientes, collares ni pulseras cuando están embarazadas para que el bebé crezca libre de cualquier obstáculo. Los hombres, por su parte, no deben adornarse con el *mbo'i joacha*, los largos collares que se utilizan cruzados sobre el pecho, tampoco el gorro tradicional o *akã pichî'a*, en la

¹⁷⁸ En portugués en el original. Mi traducción.

actualidad dicen que no usan reloj de pulsera ni anillos aunque los jóvenes ya no respetan estas normas de manera minuciosa.

El esposo debe complacer a la mujer en lo que le pida, por ejemplo, si desea tomar una sopa de pescado, que es otro de los alimentos permitidos, debe proveérselo.

El niño desde dentro del vientre tiene poder sobre las acciones de sus progenitores, como ya hemos visto en el capítulo destinado a la cacería, elige lo que desea comer que recibirá por medio de la madre y sólo esa presa caerá en la trampa que arme el padre.

Al parecer, el niño por nacer tiene la facultad de comunicarse con los animales y de lograr que éstos lo obedezcan, existiría así una unión con los seres de la naturaleza que también se pone de manifiesto en la posibilidad de que los exponentes de la fauna le transmitan ciertas características o atributos a través de la carne que consume su madre, o que las abejas *yvyrai'ja* puedan enfermarlo si el alma de su padre fue enviada por el dios *Tupã* y extrae miel de los panales.

PARTO

En una de mis estadias en Jeju estaba sentada una mañana en el alero de la casa de *Verã Guyra* tomando mate con parte de su numerosa familia cuando observé que las mujeres se iban retirando con sus bebés, de a una y sin hacer comentarios. En un corto lapso de tiempo dejaron la ronda del mate dos de sus hijas y una nuera, al rato, otra de sus hijas de apenas ocho años también se retiró, todas parecían ir en dirección a la misma vivienda. Le pregunté al jefe de familia qué sucedía y me comentó que una chica estaba dando a luz su primer hijo y todas habían ido a “mirar el parto”.

Al cabo de una hora aproximadamente, pasó junto a nosotros la esposa del cacique de la aldea, una mujer de alrededor de sesenta años que oficia como partera, iba acompañada de una anciana de otra comunidad que estaba de visita en el lugar, el alumbramiento había finalizado.

Las mujeres fueron retornando lentamente y en silencio, del mismo modo en que se habían retirado. Le pregunté a una de ellas cómo había ido todo, me contestó lacónicamente que bien, la interrogué sobre el sexo del recién nacido a lo que respondió: ¡*kuña!*, “¡mujer!”.

Esta actitud hacia el parto se contrapone a la visión que tienen las *mbya* de lo que significa el alumbramiento entre las mujeres blancas. La flamante agente sanitaria indígena de Jeju me comentaba que había presenciado un parto en el hospital de El Soberbio y estaba muy sorprendida de las maniobras que realizaban el médico y las enfermeras, de la intervención en el cuerpo de la parturienta y del terrible sufrimiento de ésta. La mujer, que tenía siete hijos, estaba convencida de que ellas no sufrían tanto como las blancas ni la situación era tan dramática como le habían explicado en los cursos a los que debía asistir por su nuevo trabajo.

Las mujeres *mbya* dan a luz en cuclillas y se sostienen de una cuerda que pende de una viga del techo de la casa para hacer fuerza, generalmente están asistidas por las parteras y otras mujeres “mayores” de la comunidad. Los maridos suelen estar presentes y en ocasiones el parto se produce solamente con la ayuda de éstos. También me han comentado de casos en que el alumbramiento tuvo lugar cuando la familia estaba trasladándose de una comunidad a otra y se quedaron “acampando” en la selva durante un tiempo para que la mujer pudiera restablecerse.

Para evitar las contracciones dolorosas se friccionan la espalda y la cintura de la parturienta con grasa tibia de tortuga y de comadreja. Tal como hemos visto antes, la tortuga parece estar asociadas al universo femenino y la comadreja es poseedora de un mito de origen, en el que siendo una mujer en los tiempos primigenios ayudó a dar a luz a *Ñande Chy Ete*, “Nuestra Madre Verdadera”, una de las divinidades mayores del panteón *mbya* y por su noble acción una vez convertida en *mykure* o comadreja, fue recompensada con la ausencia de dolor en la parición y el marsupio donde lleva y amamanta a sus crías.

Las parteras son reconocidas por su sapiencia y eficacia a la hora de atender los partos, incluso en la actualidad en que se exige a las mujeres que los embarazos sean controlados en los dispensarios de los pueblos y colonias o en los hospitales, y se han puesto en marcha desde el gobierno nacional diferentes programas destinados a la medicalización del parto¹⁷⁹, las *mbya* siguen dando a luz en las comunidades en su gran mayoría.

En tiempos pasados, durante la llegada de los inmigrantes de origen europeo a la provincia y ante la escasez de médicos en las colonias que se iban formando en plena

¹⁷⁹ El Plan Nacer dependiente del Ministerio de Salud de la Nación es un programa destinado al cuidado de la salud materno-infantil que brinda cobertura a embarazadas, puérperas hasta 45 días y niños hasta los seis años que no cuentan con seguro de salud. Uno de los objetivos de este programa es la inclusión de la población indígena del país.

selva, solía solicitarse la ayuda de las parteras indígenas en situaciones de emergencia, cuya competente actuación ha quedado registrada en algunos libros de memorias y autobiografías de aquellos primeros colonos (Bischoff 2004).

El conocimiento que detentan estas mujeres, todas ellas ancianas, sobre las plantas medicinales y sus usos durante el embarazo, parto y postparto constituye un riquísimo universo que merecería una dedicada investigación. La mayor parte de la farmacopea está constituida por exponentes de la flora¹⁸⁰ siendo escasas las especies de la fauna que se utilizan con fines medicinales, situación que se agudiza en la actualidad ante su desaparición progresiva.

Los indígenas comentan acerca de una habilidad que tendrían algunas personas para facilitar los nacimientos, explican que cuando los niños sienten “miedo de nacer” y el parto se demora se recurre a un hombre o una mujer que posee lo que se denomina: *ipo ro'y*, “mano fría”, entonces posa la mano en la pared de la casa donde se encuentra la parturienta y de este modo tranquiliza al bebé atemorizado.

Quienes tienen esta habilidad también tratan a las personas enfermas, sobre todo aquellas que padecen fiebres y dolores de cabeza, pueden aliviar los síntomas masajeando la frente y las sienes del enfermo o soplándose las manos y luego posándolas en el sitio donde se encuentra el dolor. Dicen los indígenas que “el que tiene *po ro'y* te saca rápido el dolor”. Pero esta suerte de imposición de manos funciona principalmente para bajar la temperatura en los casos de cuadros febriles y es interesante observar que durante el embarazo y el puerperio se considera que tanto hombres como mujeres se encuentran en una situación altamente vulnerable, están en *jeko aku* o “estado caliente”.

Asimismo, otras personas, entre ellas, las buenas parteras, tienen *ipo porã*, “mano benéfica” y al tocar las paredes el trabajo de parto se acelera y en poco tiempo se produce el nacimiento.

Los *mbya* explican que ya se nace con estos atributos que tienen su origen en el alma, muy probablemente exista una relación con la porción divina de donde provenga el *ñe'ê* o “palabra-alma”. En la investigación las tres personas de distintas aldeas señaladas como poseedoras de *ipo porã* tenían nombres que pertenecen a *Tupã*, lo cual es coherente con la misión de este dios como guardián de todo lo que sucede en esta tierra.

¹⁸⁰ Keller (2008) describió 134 especies vegetales utilizadas por los *mbya* con fines medicinales.

El cordón umbilical se debe cortar con un cuchillo hecho de *takuara* (*Bambusoideae*) o *takua pembe*, cuyo filo se calienta al fuego. Como ya lo han consignado otros investigadores (Schaden 1974, Larriq 1993), la placenta se entierra en la casa donde nació el niño.

El bebé es bañado en un recipiente donde se ha preparado agua con cenizas o *tañimbury*. Si es niña debe hacerlo la partera o alguna pariente mujer, generalmente la abuela materna y si es varón, debe bañarlo su abuelo u otro familiar masculino. Cadogan (1971) afirma que a lo largo de su vida el niño se referirá a la persona que le dio su primer baño como *che jarýi* o *che ramói*, “mi abuela” o “mi abuelo” aunque no los unan lazos de sangre.

Se trata el ombligo del recién nacido con distintos hongos como el llamado *arua poã* que en la vernácula significa “medicina para el malestar en los niños” ya consignado por Cadogan (1992b) y el *inambu ratã*¹⁸¹, cuyo nombre remite al genérico para las perdices, sin que haya podido obtener la traducción exacta. Una vez que el cordón umbilical se desprende, las madres lo guardan en una bolsita de tela que colgarán luego en el cuello del niño o la atarán a una de sus muñecas.

La finalidad de esta práctica que sigue vigente en la actualidad es evitar que el niño una vez adulto lleve una vida errante y este es también el motivo por el cual se entierra la placenta.

El padre Müller ya había observado esta costumbre entre los *mbya* en sus viajes por el Alto Paraná a fines del siglo XIX:

Entre los Mbyá el cordón umbilical es atado a la muñeca izquierda de la criatura con las palabras: *eguata rei améke*, es decir “no seas un vagabundo” y recién se lo quita y entierra cuando el niño da sus primeros pasos gateando” (1989: 106)

En Takuapi tuve la oportunidad de entrevistar a un indígena que se había mudado recientemente junto a toda su familia extensa desde una aldea de Paraguay, era un hombre de aproximadamente cincuenta años que había vivido en tantos lugares que ya había perdido la cuenta.

Verã Mirí, el cacique de la comunidad, me explicó que lo había conocido en visitas a otras comunidades donde el hombre residió y que se cambiaba constantemente

¹⁸¹ Recientemente se han identificado estos hongos que tendrían propiedades antibióticas como *Cordia ecalyculata* Vell. y *Calvatia cyathiformis* respectivamente (Keller 2008).

de lugar porque su madre, quebrantando las reglas, no había guardado el ombligo cuando nació, condenándolo a no sentirse a gusto en ningún sitio. Meses más tarde cuando regresé a Takuapi pregunté por esta familia pero se habían mudado nuevamente y no volví a saber de ellos.

Durante los primeros días de vida, al bebé se le pone en la boca pequeñas cantidades de miel de la abeja *pynguaréi mirí* (*Friesella schrottky*) para evitar que sufra de *jurú ai* o “aftas” que le impidan alimentarse bien.

También se prepara una maceración con un trozo de la liana *ychypo chimbo ata* y se le suministran al bebé algunas gotas antes de amamantarlo para que no tenga parásitos intestinales en el futuro.

Antes se medicaba a los chicos, todo de remedio natural. Le daba a mis hijos *chimbo ata*, iba al monte y traía un pedacito, lo machacaba y lo ponía en agua tibia. Entonces pueden comer cualquier carne y no tienen parásitos, no se enferman, nada los molesta, hasta carne de chanco pueden comer y no le hace nada. *Verã Guyra* de Jeju.

Como vemos, nuevamente surge el peligro ocasionado por las carnes “contaminadas” que se asocian con los parásitos. Entre los alimentos de los blancos, la carne de cerdo es considerada una de las más “pesadas”, pudiendo producir serios problemas estomacales.

Los *mbya* explican que en el pasado se realizaban distintos *poã*, “medicinas” con características mágicas para proteger al recién nacido de los peligros que pudiera sufrir a lo largo de su vida.

Uno de ellos se hacía para los varones en el primer día de su nacimiento con la cola del *ambere manji*, una lagartija, y se acompañaba con una oración específica que debía pronunciar un hombre mayor, a ser posible, un *Karai*. Este “vencimiento”, como expresan en español, se realizaba para que estuviera protegido de los golpes en las peleas, para que los “garrotazos” que recibiera no lo afecten y que siempre pueda defenderse, quizás como una reminiscencia de las épocas guerreras de los guaraníes.

PUERPERIO DE LA MUJER

Luego del parto, se le administran a la mujer infusiones de distintas especies vegetales como por ejemplo, la corteza del árbol *kurupay* (*Parapiptadenia rigida*), la

raíz de la palmera *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*) y de *yvyra rapo ju*, estas medicinas tienen como finalidad “limpiar por adentro”, son depurativas de la sangre dicen los *mbya*, y hacen que el útero recobre su tamaño normal.

En los días posteriores al parto, la mujer que no desea tener más hijos puede comenzar a tomar una decocción hecha con *amambái raguei*, un pequeño helecho que crece sobre los árboles o con la corteza del *tajy û*, lapacho colorado (*Tabebuia impetiginosa*), ambos utilizados como contraceptivos.

Luego del nacimiento, la mujer recién parida que recibe el nombre de *memby ramo*, “debido al hijo”, utiliza las pinturas corporales denominadas *ychy* que aún pueden verse en algunas comunidades enclavadas en la selva.

Los *mbya* elaboran las pinturas que se aplican en el cuerpo con las resinas o propóleos que se encuentran en los panales de las abejas *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*) y *jate'i* (*Tetragonisca angustula*), los cuales son calentados al fuego hasta derretirse y se mezclan con las hojas quemadas y molidas de una *takuara* (*Bambusoideae*) para formar un líquido espeso. Luego, con las hojas de la liana *ychypo rêãkua*, “liana aromática”, utilizadas como pincel se trazan los diseños.

La abeja nativa sin aguijón *ei ruchu*, también se denomina *kuiñanguero* o “casa de las mujeres” debido a su mito de origen (Cebolla Badie 2009a), por lo que habría un claro nexo con el universo femenino. Y en el caso de *jate'i*, es considerada *ei ete*, “miel genuina”, la que tiene mayores poderes curativos.

El *ychy* también se utiliza como pintura preventiva durante el periodo del post parto, las mujeres se pintan pequeñas rayas en la cara, en los brazos y en las plantas de los pies como forma de protección y cuidado.

El padre del niño recién nacido también debe hacerlo como parte de las prácticas relacionadas a la couvade entre los *mbya* pero entonces no se utilizan las ceras de la especie *ei ruchu*, se elabora el *ychy* solamente con los productos de la abeja *jate'i*, que por cierto, era un hombre en su origen mítico.

Estas pinturas se llaman *jegua*, “adorno” y existen distintos diseños según la situación por la cual está transitando la persona. En el caso de las puérperas, los dibujos para el rostro se denominan *jegua puku*, “adorno largo”, y consisten en dos rayitas paralelas en cada mejilla.

Las líneas que se trazan alrededor de las muñecas, las rodillas y los tobillos tienen como finalidad la prevención de los calambres y, principalmente, la protección contra la

enfermedad denominada *karugua* que los indígenas traducen como “reumatismo”. En ese mismo orden, también protege contra el *tumby rachy*, o “dolor de cintura” que afectaría a las mujeres después de dar a luz.

Además, estas pinturas brindan protección contra los malos espíritus de la selva que pueden atacar de alguna manera a la mujer que está recuperándose de un parto, es decir, que se encontraría en el mismo estado de vulnerabilidad que los enfermos.

Durante las dos primeras semanas, luego del alumbramiento, la mujer casi no sale de la casa, “la ausencia de desplazamientos parece ser la consigna” (Larriq 1993) se dedica exclusivamente a la atención del bebé y debe tener cuidado de no demorarse en los cursos de agua cuando se baña ni alejarse mucho de la vivienda cuando cae el sol.

Estas recomendaciones están relacionadas con el accionar de los genios de las vertientes y arroyos y los temidos *mbogua* o almas de los muertos que deambulan en las noches.

Egon Schaden (1974), en referencia a otros grupos guaraníes dice que si una mujer que recientemente ha dado a luz se interna en la selva puede ser atraída por un hombre- animal que no la dejaría durante años, volviéndose la mujer peligrosa para los otros seres humanos.

En cuanto al régimen alimentario, luego del nacimiento a la madre le está vedado consumir tanto cosas saladas como dulces, no puede ingerir mieles silvestres ni azúcar y todas las comidas deben estar desprovistas de sal.

Según dicen los indígenas, la madre debe cuidar mucho su alimentación porque todo lo que consume es incorporado al bebé a través de la leche.

Las otras mujeres de la familia extensa le preparan platos hechos a base de maíz como *mbaipy* o polenta, batata asada en las cenizas y también le dan cogollo de la palmera *pindo* (Schuster 1929).

Pero el alimento más tabuado parece ser la carne de mamíferos, incluida la que proviene de los blancos, como la vacuna y porcina.

Existen algunas aves como el *inambu ete* (*Crypturellus obsoletus*) y el *uru pytã'i* que pueden consumirse en esta etapa y probablemente también ciertos peces.

Las restricciones duran dos meses desde el momento del parto y solamente le está permitido comer *cho' o porã*, es decir, “carne buena”, clasificación a la que pertenecen

las dos especies de *yaky*¹⁸² u osos hormigueros y el *kochi* o pecarí labiado. Pero al parecer, sólo se le puede ofrecer la carne ya separada del hueso porque las mujeres deben evitar tocarlos para que los animales no se espanten y puedan seguir cazándolos en la zona.

Esta norma que coincide con las precauciones que hay que tomar durante el período, probablemente se refiera al tiempo del sangrado puerperal, en el que la mujer se encontraría en el mismo estado de impureza.

Estas informaciones fueron corroboradas por *Para'i* de Jeju, de alrededor de ochenta y cinco años de edad y por Dominga de Takuapi, de unos sesenta y cinco años, ambas ancianas muy respetadas en sus comunidades, a quienes tuve que recurrir porque algunas restricciones en la alimentación empiezan a formar parte del pasado. En palabras de estas mujeres, la cacería se ha limitado a pequeñas piezas y el *yaky guachu* u oso hormiguero grande está casi extinto por lo que en la actualidad seleccionan los alimentos dentro de lo que pueden obtener.

Le ofrecen caldo de pollo a la mujer cuando está débil, en concordancia con la posibilidad de alimentarse de ciertas aves.

Y los cuidados que aún se observan rigurosamente son los relativos al azúcar y la sal cuya prohibición es estricta y se extiende a las frutas cítricas como las naranjas, que aunque fueron introducidas por los jesuitas que poseían extensas plantaciones en las misiones hace al menos tres siglos, aún se las considera como pertenecientes al mundo de los blancos.

Cuando la madre no tiene leche suficiente para amamantar al niño debe consumir ciertos platos a base de maíz y también se le suministran preparados de plantas medicinales.

Para que tenga buena leche la mujer tiene que comer *mbaiipy*¹⁸³, *kaguijy*¹⁸⁴... antes se usaba mucho la batata. Y también existe el *ivy puku'i*, una hierba que se prepara en agua. Antes nosotras no necesitábamos porque estábamos bien alimentadas. Actualmente cuando no tienen leche, ya se quedan así, no hacen nada¹⁸⁵. *Para'i* de Jeju

¹⁸² En distintas ocasiones los indígenas mencionaron que la carne de *yaky* es “limpia” porque el animal sólo se alimenta de hormigas, en particular de una especie llamada *arara'a* que sería su preferida.

¹⁸³ Polenta de maíz.

¹⁸⁴ Alimento a base de maíz que requiere de la masticación previa de las mujeres para su fermentación.

¹⁸⁵ En *mbya* en el original. Traducción de Petrona González.

Las mujeres deben seguir estos preceptos en la alimentación para recuperarse luego del parto porque si no se “cuidasen”, tendrían problemas en el próximo embarazo y la situación iría empeorándose con los años.

Algunas piezas de caza como las especies de *tatu* o armadillo pueden consumirse luego de dos o tres meses pero al parecer, el restablecimiento no era total hasta que el niño tuviera al menos un año de edad, recién entonces los padres estaba libres de consumir las presas habituales.

Al igual que durante el embarazo, los animales más vedados son el coatí y los ciervos, ya que se corre el riesgo no sólo de tener parásitos y contagiárselos al bebé, sino también sufrir de *te'õ'a*, que los indígenas traducen como epilepsia pero explican que se trata de mareos fuertes seguidos de desmayos. Aparentemente, estas precauciones se extenderían a toda la familia nuclear:

La carne de *guachu* es *aja*, cuando nace el bebé no se come. Hasta que tiene un año no comen ni el papá, la mamá, los hermanos, las hermanas.... Porque si no, cuando crece el chico puede tener una enfermedad, sufrir mareos porque ya le quedó en su cuerpo esto. Eliseo de Jejy.

Aquí vemos nuevamente, la “comunidad de substancia” a la que nos habíamos referido con anterioridad, en la que los hábitos de los demás miembros de la familia repercuten en la vida del niño (Viveiros de Castro 1992) en esta etapa en que su alma aún no está bien “asentada” como traducen los *mbya*, el bebé está tan íntimamente unido a sus parientes que cualquier mala acción podría dañarlo y el alma retornaría a la morada del dios que la envió.

Como expresa el investigador Carlos Fausto:

La transformación y fabricación del niño no se interrumpe con el nacimiento. Por el contrario, el periodo del post parto es crucial para definir la “especie” del bebé: el padre, la madre, todos sus parientes se esfuerzan en fabricarlo como un ser humano y un familiar. (2007: 505)

Esta suerte de “fabricación” del cuerpo se extendería según algunos entrevistados, hasta que el niño recibe un nombre en la ceremonia del *ñemongarai*. A partir de entonces, cuando ya se sabe de dónde proviene su *ñe'ê* o “palabra-alma” y por lo tanto, se conocen las características que tendrá su personalidad y con qué divinidad estará en permanente comunicación, los cuidados especiales de los padres y el resto de los

parientes, cesan y la formación del chico continúa con los procedimientos considerados normales en la sociedad *mbya*.

COUVADE

Luego del nacimiento, el padre también debe cumplir una serie de restricciones para asegurar el bienestar del niño.

La formación de éste en el útero es exclusiva responsabilidad del progenitor y una vez nacido, la “fabricación corporal” (Vilaça 2002) continuaría a través de los tabúes alimentarios y las limitaciones de movimientos y actividades.

Esto es lo que aún puede observarse entre los *mbya* y constituiría quizás parte de lo que alguna vez fue el complejo de la couvade en la etnia.

Según Egon Schaden, quien recogió información sobre estas prácticas entre distintos pueblos guaraníes de Brasil y Paraguay a mediados del siglo pasado, el “resguardo” no tendría como finalidad la afirmación social de la paternidad sobre el recién nacido.

En cuanto al presumible “reconocimiento de la paternidad”, que se tiene apuntado como función social del sobre parto masculino, con razón tal vez para otros grupos primitivos, no lo encontramos entre los Guaraní, pues la no observancia no afectaría de modo alguno el status del padre con referencia al recién nacido, mas simplemente su seguridad mágica y la salud del hijo. (1974: 82)

Los *mbya* llaman a este periodo *jeko aku* literalmente “estado caliente”, que Cadogan (1992b) tradujo como “someterse a régimen o tratamiento”, quizás en referencia a las precauciones que deben observarse, y afectaría a la familia entera.

Una vez que se produjo el nacimiento, el hombre no debe trabajar ni manipular herramientas y utensilios de hierro (Schaden 1974) ya no puede poner trampas ni salir de cacería porque de todos modos, no lograría atrapar animales.

Los guaraníes “reducidos” que habitaban en las misiones continuaban con estas precauciones que eran incomprensibles para los jesuitas, quienes las atribuían a las supersticiones de los indígenas y las consideraban un obstáculo para el buen cumplimiento de las rutinas laborales, ya que por ejemplo, un hombre podía dejar de

trabajar alegando que ese día había nacido un hijo suyo y estaría en peligro de muerte si seguía en sus tareas. (Wilde 2009: 115)

Estas situaciones fueron relatadas como hechos curiosos por el sacerdote Nicolás del Techo en el siglo XVII, coincidiendo con los datos recogidos en esta investigación:

Mientras las mujeres están embarazadas sus maridos no deben salir de caza ni hacer “saetas, macanas ni instrumento alguno que se lleve en la mano”.

Después del parto se abstienen de comer carne por quince días, de tensar su arco y de poner lazos a las aves. Simplemente “permanecen en casa echados y ayunando hasta que al recién nacido se le desprende el cordón umbilical; si contravinieran en algo a esto, creen que no dejarían de sobrevenirles graves males” (Wilde 2009:115 citando a Del Techo [1673] 2005)

Según explican los *mbya* en la actualidad, cuando nace un niño durante dos meses el hombre no debe alejarse demasiado de la casa ni internarse en la selva, le está prohibido realizar caminatas largas porque el alma del niño acompaña al padre y podría perderse, especialmente en las bifurcaciones de los senderos donde debe dejar alguna señal, un palito o una pluma para que el pequeño sepa por dónde seguir.

Estas precauciones recuerdan al mito de los gemelos en que *Ñamandu* abandona esta tierra ofendido por la conducta de su mujer embarazada de los futuros *Kuaray* y *Jachy*, sol y luna respectivamente, pero va dejando plumas en el camino para que *Kuaray* desde el vientre pueda guiar a su madre.

El hombre debe confeccionar un *popygua* en miniatura, la vara que simboliza el poder masculino, si el recién nacido es varón y un pequeño *ajaka* o cestita, representación de la femineidad, si es una niña. Cada vez que se ausenta el padre debe pronunciar una oración destinada al alma del niño para que no lo siga y dejarle estos “juguetes” para que se entretenga con ellas.

Cuando tengo que salir le dejo un *popygua* 'i cerca de la cabecita, donde duerme el bebecito y le digo que se quede jugando, que se quede con la mamá, que no vaya conmigo. *Verã Guyra* de Jejy.

Los padres del niño se encontrarían en una situación de vulnerabilidad similar a la de las chicas y muchachos durante los rituales de iniciación, correrían el mismo peligro de sufrir lo que los *mbya* denominan *ojepota* y que ya he traducido en un capítulo previo como “quedarse prendado o unirse sexualmente a un espíritu o a un animal mítico”.

Debido a esto, deben evitarse los lugares considerados peligrosos como manantiales, cursos de agua y cascadas en la selva y se debe permanecer en la casa luego de la caída del sol porque los *mbogua* rondan en su cercanía prestos a capturar el alma de los niños recién nacidos, especialmente si tienen algún problema de salud.

Como afirma Fausto (2007), existe una concepción común acerca de la vulnerabilidad del alma del bebé que aún no se encuentra bien sujeta al cuerpo y puede ser capturada por espíritus y almas de animales.

Estas referencias a los peligros que enfrenta el espíritu del niño y para lo cual es necesario seguir los preceptos de la *couvade*, son explicados por la investigadora Aparecida Vilaça en términos de la dualidad cuerpo-alma.

No es un ritual para la fabricación del cuerpo si no para la fabricación (sedimentación) del alma del niño, la cual luego del nacimiento es extremadamente volátil y pasible de desprenderse del cuerpo con gran facilidad. Como está unida al alma de sus padres, los acompaña durante sus caminatas en la selva y puede ser capturada por espíritus, por esta razón, los padres deben obedecer las restricciones (Riviere 1974). Esta misma cuestión se encuentra presente en diversos grupos amerindios. (2002: 360)

Otra de las razones por la cual el hombre debe evitar los traslados, es que cuando el alma “anda con el padre” como dicen los *mbya* y éste se aleja mucho de la aldea, su accionar provoca fuertes cólicos en el niño.

Es un peligro porque le da retorcadura de panza al chico y le perjudica el ombligo. Hay chicos que no tienen problema porque parece que el alma anda sólo con la mamá, uno de mis hijos fue así, pero los demás, era impresionante cómo tenían retorcaduras, entonces yo casi no salía, tenía que quedarme cerca nomás. Puede ser que hasta los seis meses tenga retorcaduras porque el espíritu del chico anda junto con el padre, entonces cuando está durito el bebé, ahí ya puede salir a trabajar. *Verã Guyra* de Jeju.

Durante el tiempo que dura el *jeko aku*, también existen restricciones en la alimentación para el hombre, al igual que la mujer que está cumpliendo con el periodo de puerperio.

Principalmente no debe consumir sal y toda la carne que comerá debe ser fumigada con el humo del tabaco por el *opygua* o líder religioso antes de ingerirla.

Si va a comer una carne, el *opygua* tiene que hacer un vencimiento, tiene que *omongarai*¹⁸⁶, *omoatachi*¹⁸⁷, para que no le haga nada, para que no le llene de parásitos, *mberu ra'y*, entonces puede comer. *Karai Poty* de Fortín Mbororé.

Es llamativo que en este caso no se hable de *tacho*, que es la denominación para los parásitos intestinales si no de *mberu ra'y*, “larvas de moscas”, que son introducidas por los hechiceros en el cuerpo de las personas provocándoles graves enfermedades, y solamente los *opygua* con poder suficiente son capaces de curarlas haciendo que las larvas caigan de a cientos del cuerpo, según relatan los *mbya*.

Como explica Eduardo Viveiros de Castro (2004: 64) el trabajo del chamán cuando bendice y fumiga las presas, consiste en transformar a los animales muertos en cuerpos puramente naturales, despiritualizados y así susceptibles de ser consumidos sin riesgos.

De este modo, estarían despojados de cualquier “subjetividad” que pudiera afectar al niño a través del padre en esa suerte de comunión corporal que pareciera ser total durante los primeros meses de vida.

Por otra parte, los hombres deben evitar el consumo de bebidas alcohólicas, algo que se ha vuelto problemático en muchas comunidades, los alimentos de los blancos y cualquier actividad ligada a éstos, como los juegos de azar y los bailes.

Actualmente, la mayoría de los asentamientos dependen para su subsistencia del trabajo de los hombres en las explotaciones agrícolas comerciales y en las chacras de los colonos, y cuando nace un niño el padre se encuentra ante el dilema de observar los preceptos que rigen la práctica de la *couvade* o abandonar el trabajo remunerado con el que mantiene a su familia.

Muchas veces, se opta por acortar los tiempos del “resguardo” para cumplir con ambas obligaciones aunque cada vez se hace más difícil evadir lo que se considera “el contaminante mundo de los blancos” que el padre debe frecuentar y que, tal como expresan los *mbya* con preocupación, se vuelve inevitable que involuntariamente transmita al niño estos exponentes del *teko achy* o “modo de vida imperfecto”.

¹⁸⁶ Los indígenas traducen esta palabra como “bendecir”, en realidad se referiría a despojar de cosas malignas.

¹⁸⁷ “Fumigar”.

RITUAL DE INICIACIÓN DE NIÑAS Y VARONES

La primera vez que escuché las palabras *iñengue* y *ñe'ênguchu* fue en relación al accionar de los espíritus de la selva. Cuando los *mbya* me explicaban sobre algunas de estas entidades indefectiblemente mencionaban a las niñas y varones que se encontraban en la etapa de pubertad como los más vulnerables a sus ataques.

El término *iñengue* se refiere al lapso de tiempo que transcurre entre la menarquia y la finalización de la segunda o tercera regla en que las niñas son sometidas a reclusión, luego, continúan las restricciones alimentarias y los cuidados hasta que la conclusión de esta etapa es señalada con la expresión: *iñengue páma*.

La palabra *iñengue* ha llevado a confusión a otros autores a causa de la partícula *ñe*, que en este caso no está relacionada con *ñe'é*, “palabra-alma” sino que significa “fluir” o “derramarse”. De este modo considero acertada la traducción que realiza Cadogan (1992a: 139) que también consigna el nombre como *iêngue*, y que da como significado: “una a quien salió o fluyó (el menstruo)”.

Las mujeres consultadas¹⁸⁸ explicaron que se refiere a “que fluye o se derrama lo que fue de ella” en clara referencia a la sangre menstrual.

En el caso de *ñe'ênguchu*, la cuestión se resuelve con más facilidad, ya que el término refiere al tono grave que adquiere la voz de los muchachos, significa literalmente “palabra grande”. Se los denomina *ñe'ênguchu* cuando comienzan a tener cambios en la voz y el periodo se extiende hasta que el varón adquiere el tono definitivo, entonces se dice: *ñe'ênguchu páma*, señalando la finalización del periodo de iniciación al que se los somete durante este tiempo.

En el caso de las niñas, la principal característica del ritual es la reclusión a la que son sometidas las iniciandas y que aún se sigue llevando a cabo en ciertas comunidades sobre todo en aquellas enclavadas en zonas de selva, alejadas de las poblaciones blancas.

Cuando una chica avisa que está menstruando por primera vez, la abuela o la madre le cortan los cabellos y la llevan al *opy* o casa de ceremonias, allí se prepara especialmente un lugar donde permanecerá durante el tiempo que esté recluida, en ocasiones compartiendo el espacio con otra niña que se encuentra en la misma situación.

¹⁸⁸ La docente Petrona González obtuvo esta información en conversaciones mantenidas en guaraní standard con las mujeres de la aldea de Fortín Mbororé a expreso pedido mío.

Las sólidas construcciones *mbya*, de techos de cañas cortadas y paredes de troncos y cañas entretejidas cubiertos de barro, se caracterizan por no tener ventanas, la única abertura y fuente de iluminación es una puerta de tamaño reducido, de este modo, son frescas en verano y cálidas en invierno pero siempre oscuras. La *iñengue* debe permanecer en el fondo del *opy*, en el sector menos iluminado, en la penumbra.

Una vez que la chica es llevada al *opy*, el padre construye una tarima o pequeña cama, angosta y corta, que recibe el nombre de *ñiimbe*, utilizando tacuaras, generalmente *takua pekuru* (*Guadua trinii*) que sugestivamente en estudios de etnobotánica (Keller 2008) se describe como la bambúcea con la cual se fabrica el *takuapu*, instrumento musical femenino para las danzas religiosas.

La niña debe permanecer en el *ñiimbe* con las piernas cruzadas, tocando lo menos posible el suelo, la finalidad de esta tarima es evitar que sea atacada por el *yvy ja*, “genio de la tierra”, uno de los tantos espíritus de la naturaleza a los que son vulnerables las adolescentes en la menarquia.

El sacerdote Franz Müller (1989) que tomó contacto con los *mbya* a fines del siglo XIX, realiza una descripción del ritual de iniciación de las *iñengue* en la que explica que éstas permanecen de cara a la pared en un rincón oscuro que se ha aislado del resto de la construcción para que nadie pueda verla, no debe moverse, sólo puede hablar si le hablan y no puede reírse.

Respecto a la duración de este aislamiento, todas las personas consultadas coincidieron en que debe ser *peteî jachy*, “una luna”, o sea, veintiocho días, el tiempo promedio del ciclo menstrual.

Mujeres de entre cuarenta y cincuenta años de edad manifestaron que ellas aún estuvieron recluidas durante este periodo aunque en la actualidad ya sería solamente de quince días en aquellas comunidades donde todavía se lleva a cabo el ritual en forma completa o incluso menos cuando ya no se observan todos sus aspectos y la reclusión se cumple en la propia casa.

Algunas personas afirmaron que la chica debe permanecer con la cabeza cubierta con una manta o una tela cualquiera mientras está en reclusión y no debe mirar a las personas que circulan dentro del *opy*, debe dirigir la vista siempre hacia el suelo.

A la *iñengue* se le aplican en la cara las pinturas tradicionales o *ychy* con el diseño de *araku pychã*, literalmente “dedos del pie del *araku*”, el cual consiste en las marcas de las patas de este ave conocida como saracura (*Aramides saracura*) en la ornitología

occidental. Se hacen tres rayitas imitando sus huellas en cada mejilla, cerca de los pómulos.

El *araku* está clasificado entre las aves que pertenecen a *Charía*, el oponente del héroe solar *Kuaray* en la cosmología mbya, y por lo tanto, posee atributos negativos. Según las narraciones míticas, fue creado del latido del corazón de *Charía* cuando éste murió carbonizado (Cebolla Badie 2000a).

Las *iñengue* no deben comer la carne de esta ave porque le provocaría problemas en los embarazos, el parto se demoraría o el bebé podría nacer con malformaciones. Los niños tampoco pueden consumirla porque les produciría agitación. Los indígenas dicen que el *araku* tiene el pecho muy corto y por eso ocasiona estos problemas pero su prohibición estaría más relacionada quizás a su mito de origen.

Al comienzo del aislamiento le cortan los cabellos al ras a la *iñengue* con los que luego tendrá que confeccionar las delgadas trenzas que conforman el *tetymakuaa*, trencillas de pelo que los adultos se envuelven debajo de las rodillas, en los antebrazos y también en los tobillos.

En tiempos pasados se evitaba cortar el pelo a las niñas desde su nacimiento para que al llegar a la pubertad tuvieran el largo suficiente para hacer un buen *tetymakuaa*. Actualmente ya no se usan aunque aún pueden verse en algunos ancianos que las llevan ocultas bajo los pantalones.

Schaden (1974) describe el tiempo de resguardo entre los *mbya* como un periodo de aprendizaje de habilidades manuales, la enseñanza era impartida por la abuela paterna o materna. Y además de aprender a trenzar las redes para las hamacas y las cuerdas de pelos, se les enseñaba a hilar y a confeccionar la ropa tradicional.

Algunas de las personas que me brindaron información sobre la reclusión de las *iñengue* expresaron que se obliga a la chica a realizar estas tareas para tenerla entretenida y que solamente “afina más” el conocimiento que ya tiene sobre estas cosas, lo cual se condice con la realidad de que las niñas desde corta edad acompañan a sus madres y parientes femeninos en todas sus actividades.

En las conversaciones mantenidas sobre el periodo de reclusión se mencionó siempre el régimen al que se somete a las chicas como “educación”, es necesario educarla para su vida futura como esposa y madre. Schaden (1974) dice que en los guaraníes existe una idea de “educación moral” ligada al resguardo.

De este modo, las *iñengue* deben aprender a comportarse según el modelo de mujer en la sociedad *mbya* porque los cambios no involucran solamente el cuerpo sino también el status que tendrán de allí en más.

Son las mujeres mayores, generalmente las abuelas, quienes vigilan que las *iñengue* sigan todos los preceptos de la reclusión, entre ellos, que reciban los alimentos adecuados para su estado.

A diferencia de lo que sucede en la vida cotidiana en que no se observan horarios para las comida sino que los alimentos están disponibles para quien quiera tomarlos, y cuando traen piezas de caza o alguien cocina algo, los familiares se reúnen para comer juntos sin importar el momento del día, salvo que ya haya caído la tarde cuando no es recomendable ingerir alimentos.

En el caso de la *iñengue*, los indígenas explicaron que sólo puede recibir comida en ciertos momentos muy bien pautados:

A la chica la cuidan. Al amanecer, cuando el sol aparece por arriba del monte, le dan un poco. Antes se guiaban por el sol, al mediodía le dan otra partecita de comida y antes de que se haga de noche a las cuatro y media o cinco de la tarde le dan de comer otra vez, después la hacen acostar, de noche tiene que estar quieta ahí. *Verã Guyra* de Jeju.

Los alimentos prescritos para este estado son los elaborados con vegetales cultivados, principalmente el maíz, los entrevistados nombraban recurrentemente los siguientes: *mbaipy*¹⁸⁹, *rora*¹⁹⁰, *mbojape*¹⁹¹, *kaguyjy*¹⁹². Y también *mandio mimói*, “mandioca hervida” y *jety mbichi*, “batata asada”.

La frugalidad parece ser la regla ya que la inicianda debe comer en pequeñas cantidades y no llegar al punto de la saciedad, pauta que se repetirá en otras situaciones a lo largo de su vida como por ejemplo, durante el embarazo.

No debe consumir sal ni azúcar porque podría enfermarse. La miel está prohibida porque puede ocasionar hemorragias, las mieles silvestres producidas por distintas especies de abejas nativas sin aguijón son mucho más líquidas que la miel de la abeja europea (*Apis mellifera*) por su alto contenido en agua, quizás debido a esta característica y por analogía se evita su consumo como prevención.

¹⁸⁹ Polenta de maíz.

¹⁹⁰ Afrecho de maíz blanco.

¹⁹¹ Pan de maíz cocido en las cenizas.

¹⁹² Mazamorra de maíz.

La carne está expresamente prohibida durante la reclusión, principalmente la de mamíferos porque aumentaría el peligro de que la *iñengue* sea poseída por los espíritus de animales. En este caso, ni siquiera “la técnica mediadora” de la cocina ni las fumigaciones con humo de tabaco realizadas por el líder religioso serían suficiente para protegerla de la esencia que aún permanece en la carne.

Es llamativo que incluso esté prohibido el consumo de *kochi* o pecarí labiado que constituye la única presa permitida junto con los *yaky* u osos hormigueros durante las etapas en que las personas se encuentran en *jeko aku*, o “estado caliente” como el embarazo y el post parto, cuando la mujer nuevamente se encuentra en un estado en el que puede ser fácilmente influenciada por las entidades de la selva.

Inclusive en los ayunos que deben observar los chamanes para poder alcanzar el *aguyje*, “la gracia divina”, solamente puede consumir *kochi* por los atributos que posee esta especie en la cultura.

El periodo de reclusión de las niñas constituiría así la única época en la vida de los *mbya* en que está prohibido comer carne de ningún tipo y es una situación muy particular porque los *ñe'ênguchu*, por su parte, sí podrían ingerir ciertas piezas de caza aunque en pequeñas cantidades.

Mientras permanece en la casa de ceremonias la niña solamente puede salir al exterior para cumplir con sus necesidades fisiológicas¹⁹³, lo cual debe realizar con prontitud y sin hablar con nadie. Se le cubre entonces la cabeza con un paño o una manta y camina mirando fijamente el suelo acompañada por la mujer que la cuida.

Los *mbya* explican la reclusión a la que se somete a las *iñengue* como forma de protección ante “los que no se ven”, ya que este periodo de la vida de una mujer sería el de máxima sensibilidad ante los “dueños” y espíritus de la naturaleza.

Estas entidades engañan a las chicas presentándose bajo falsas apariencias, por eso se las mantiene aisladas en la penumbra de la casa de ceremonias y en las breves salidas que están permitidas deben tener la cabeza cubierta para que no puedan mirar alrededor. Se debe evitar el contacto visual con estas entidades que sólo pueden ver las personas que se encuentran en alguna etapa especial de la vida como las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* porque sería a través de la mirada que se produciría el “encantamiento” de estos seres.

¹⁹³ Normalmente en los huertos o la selva circundante.

Mientras dura la reclusión la niña es bañada por la abuela u otra mujer dentro del *opy* con agua de cenizas o *tañimbury* porque según explicaron los indígenas, así como debe evitar los cursos de agua tampoco puede bañarse con “agua viva”.

De este modo, esta suerte de lejía que se prepara con las cenizas, despojaría al agua de cualquier esencia que podría dañar a la chica, volviéndola inofensiva.

Finalmente la mojan con la decocción de las hojas y la corteza del *ygary* (*Cedrela fissilis*), árbol de gran significado en la cultura *mbya*, uno de los *yvyra ñe'êry*, “árboles de la palabra-alma”. Y pasan por su cuerpo las hojas del *yvaro* (*Prunus* sp.), cuyo nombre significa “fruta amarga” y son tóxicas si se las ingieren. El *yvaro* es reputado en la farmacopea *mbya* para utilizarlo en los casos de hechicería y maldiciones.

Se consideran a estas especies arbóreas como *poã* o medicina para las *iñengue* y los indígenas las comparan con el *ychy*, la pintura que se aplica a la chica para protegerla de enfermedades.

Todas las personas consultadas, tanto hombres como mujeres, coincidieron en nombrar al *yvaro* como el mejor “remedio” por su fuerte olor aunque el *ygary* o cedro también poseería un olor “feísimo” según consideran los *mbya*.

Estas especies espantarían así a los espíritus que rondan a la niña, al parecer, atraídos por un aroma especial que poseen las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* en esta etapa.

Los chicos y las chicas despiden un olor, *hêãkua*, decimos, que atrae a las almas de la selva. Tienen un olor fuerte que lleva el viento por el aire y también la corredera en el agua, llega lejísimo por eso trae las almas de lejos. Nosotros los humanos no sentimos, solamente los espíritus. *Verã Guyra* de Jeju.

La palabra *hêãkua* remite a los aromas agradables en el idioma *mbya*, por ejemplo, el perfume de las flores es descripto como *hêãkua*. Los indígenas dicen que este olor que despiden chicas y muchachos en el periodo de iniciación es atractivo para los espíritus por eso es preciso cuidarlos de distintas maneras, una de ellas es por medio de los baños medicinales con las especies de árboles que despiden olores fuertes, los cuales contrarrestarían el “aroma” de los adolescentes y repelerían a los malos espíritus.

Luego de finalizar la reclusión, una vez que ha regresado a la vida en comunidad, se amplía la variedad de alimentos que puede ingerir la niña pero no su cantidad, debe continuar comiendo poco como forma, según explican los indígenas, de aprender a ser solidaria, a compartir la comida y a no “mezquinarla” nunca.

Los *mbya* señalan esta actitud como propia de su cultura y es altamente valorada porque es parte del *mborayu*, “amor a los demás” que permite mantenerse en buenos términos con las divinidades.

El alimento se tiene que compartir con todos los parientes que lo pidan, hay que convidar aunque tengas poco. Así es nuestra costumbre. *Verã Miri* de Takuapi.

En los primeros días la dieta no difiere de la que había seguido mientras estaba en la casa de ceremonias, la alimentación se basa principalmente en platos preparados con maíz, mandioca y batata. La chica debe reprimir su deseo de comer, cuando traen una pieza de caza a la aldea y las mujeres la preparan públicamente, la *iñengue* no puede permanecer en el lugar, se le asigna algún trabajo para que se aleje y se concentre solamente en lo que hace.

Unos días después de salir al exterior ya puede comer pescado y aves pero las restricciones sobre las carnes rojas continúan.

Las carnes que la chica va a ingerir se fumigan con humo de tabaco de las pipas *petyngua* para contrarrestar las cualidades que aún podrían tener del animal al que pertenecen.

Recién después del periodo transcurrido en una luna se le permiten comer cosas dulces, sobre todo las diversas mieles silvestres. La sal continúa siendo un elemento prohibido aún por mucho tiempo porque podría ocasionarle enfermedades a la *iñengue*, le afectaría especialmente el estómago produciéndole fuertes dolores.

Las larvas de ciertos insectos a las que son muy adeptos los *mbya* también pueden consumirse con moderación en esta etapa pero solamente la denominada *ycho pytã* o “larva roja”, que pertenece a una especie de coleóptero.

Transcurridos algunos días más, a la chica se le permitía comer carne de *kochi* o pecarí labiado y de las especies de *yaky* u osos hormigueros cuando estas especies aún podían ser cazadas en la selva ¹⁹⁴. Como ya hemos visto en capítulos previos, ambos mamíferos son considerados *mymba porã* y su carne es denominada *cho' o porã*, “carne buena” en el sentido de pureza. Aquí aparecen nuevamente estas especies que son las recomendadas para las etapas liminares de la vida de una mujer.

¹⁹⁴ En la actualidad, en aquellas comunidades donde ya no es posible acceder a los recursos de la selva, se alimenta a la niña con comidas preparadas a base de harina de maíz, leche en polvo, mandioca, batata, frutas compradas como manzanas y las frutas silvestres que se puedan conseguir.

Deben pasar *mboapy meme jachy*, “seis lunas” para que la muchacha pueda consumir carne con cierta libertad.

Pero aún así no debe comer *koachi*, “coatí” ni las distintas especies de ciervos o *guachu*, especialmente *guachu pytã* o “venado pardo” por las mismas razones que ya he expuesto antes.

La carne de coatí produce parásitos y el *guachu pytã* está especialmente prohibido para las adolescentes porque es *te'o'ã ja*, que se traduce como “dueño de los ataques y mareos”, ya que estos son los síntomas que provocaría la carne de este venado cuando es consumida en ciertos momentos del ciclo biológico, situación que ya fue observada por Schaden (1974) y Cadogan (1992a, 1992b) en sus estudios de la etnia *mbya* en Brasil y Paraguay.

La chica sufre desmayos y ataques convulsivos, luego vuelve en sí pero su entendimiento queda afectado, “no queda bien de la cabeza” explican los *mbya*.

Algunas personas me comentaron que esto sucede porque “el dueño del *guachu* maldice a la *iñengue*”, esta aseveración es interesante porque como he expuesto en el capítulo destinado a la cacería, al contrario de lo que sucede con la mayoría de los animales que no parecieran tener un genio o “dueño” específico, los ciervos pertenecen a *guachu ja*, que es descrito como un hombrecillo que se traslada montado en la especie más grande de ciervos.

Sería entonces esta entidad la que atacaría a las adolescentes que se encuentran en la etapa de iniciación, produciéndoles síntomas similares a los que provocan los otros seres de la naturaleza.

A diferencia del ritual de paso de las niñas en que deben permanecer recluidas, fuera de la vista de todos, la iniciación de los varones que están cambiando la voz, los *ñe'ênguchu*, es externa y siempre colectiva.

Se los suele distinguir en las aldeas como grupitos de muchachos de edades comprendidas entre los doce y quince años que son dirigidos por un adolescente un poco mayor, el *cabo'i*, en referencia a los grados militares impuestos en la época colonial a los grupos guaraníes y que los *mbya* siguen utilizando en su organización política.

De este modo, los adolescentes que están en proceso de cambio suelen ser nombrados *chondaro'i*, “soldado” y en las tareas de vigilancia o cuidado del orden que deben realizar en las escuelas o en las fiestas que se organizan en las aldeas, están bajo

las órdenes de un *cabo'i* de unos dieciocho o diecinueve años, fácilmente reconocible por el garrote de madera que lleva sujeto en la cintura.

Aunque dependen del sargento primero de la comunidad, que suele ubicarse en segundo o tercer lugar después del cacique y generalmente es un *yvyra'ija*, “dueño de la vara”, como se denomina a los hombres adultos que cumplen un rol de importancia en las celebraciones religiosas. Es este sargento primero quien les habla durante las noches antes de que el grupo de *chondaro'i* se organice para la vigilancia nocturna de la aldea, misión que cumplen bajo la supervisión del sargento, generalmente hasta medianoche. Si abandonamos las denominaciones militares que utilizan los *mbya* para explicar la jerarquía de poder en su sistema político y nos remitimos a la organización tradicional, entonces los *ñe'ênguchu* cumplen tareas colectivas bajo la supervisión directa de otro adolescente que ya es considerado un hombre en ciernes porque ha terminado su etapa de *ñe'ênguchu*, y todos ellos son responsabilidad de un *yvyra'ija* que se encarga de aconsejarlos acerca de su comportamiento y de lo que se espera de ellos en su vida adulta.

Estas actividades a las que son obligados los adolescentes y para las que se precisa destreza física y mucho control de sí mismos recuerda a los entrenamientos que suelen acompañar en otras culturas a los rituales de pasaje en la preparación de los jóvenes para su futuro status de guerrero (Lévi-Strauss 2005) y que con seguridad también existieron entre los *mbya*. Quizás las actuales tareas de vigilancia nocturna, el trabajo extenuante y los ayunos constituyan remanentes de otros tiempos.

Cuando los indígenas me relataban los trabajos que debían llevar a cabo los adolescentes en este periodo, hacían hincapié en el servicio a los mayores como un modo de prepararse para ser bien aceptados en la familia de su futura esposa.

Se levantan a la mañana y tienen que hacer fuego en el patio o dentro de la casa, buscar agua, calentar el agua y hacer mate para su papá y su mamá. Entonces cuando tiene suegro, ya sabe qué tiene que hacer, cómo atender al suegro. Esa es la costumbre nuestra. *Verã Guyra* de Jeju.

Este entrenamiento para el rol de yerno tiene gran importancia debido a las características del sistema de matrimonio en que los varones, pasado un tiempo luego de la iniciación, abandonan la aldea y visitan otros asentamientos siguiendo los nexos de parentesco con el fin de “encontrar novia”, una vez que han elegido a una chica, deben agasajar a los padres.

Por otra parte, los *ñe'ênguchu* pueden comer sólo cuando se les indica y en cantidades muy medidas, deben soportar los ayunos a los que se los somete sin dar muestras de ansiedad o de molestias.

La variedad de alimentos que pueden consumir es más amplia que para las *iñengue*, además de los productos vegetales, a ellos les está permitido la sal, los dulces y también ciertas carnes.

El énfasis está puesto en la cantidad como una forma de educación del futuro cazador que debe alimentar a su familia y dar prioridad a esta obligación.

Los *ñe'ênguchu* pueden consumir cosas pero no tanto. No se les da carne como ellos quieren comer, no, para llenarse no. Hay que enseñarles a no mezquinar la comida, a convidar. Se les da poquito, así se acostumbra a los hombres. Si le doy a mi hijo *ñe'ênguchu* mucha carne, que se llene la panza, entonces después, cuando tiene mujer, tiene hijos, en vez de darle a los hijos va a comer todo él. *Karai Poty* de Fortín Mbororé.

Del mismo modo en que se procede con las *iñengue*, las carnes que van a consumir los *ñe'ênguchu* deben fumigarse previamente con el humo del tabaco para neutralizar cualquier “esencia” que aún contengan del animal de origen.

Aunque durante el periodo de iniciación los muchachos pueden ingerir carnes rojas, no deben comer las que son consideradas *aja* o “prohibidas” como el coatí o *koachi* ni el venado pardo o *guachu pytã* al igual que las niñas cuando meses después de terminada la reclusión se incluye la carne en su dieta.

Pero en el caso de los varones, existe otra pieza clasificada como *aja*, el *tapi'i* o *anta*, se considera que esta es la más peligrosa entre las prohibidas. Y aquí aparece nuevamente el tapir asociado a los muchachos jóvenes como hemos visto en capítulos anteriores.

Las distintas especies de *tatu* o “armadillo” también están vedadas por las características de este animal de habitar en cuevas bajo la tierra, lo cual afectaría de algún modo al chico en su desarrollo, sin que haya podido obtener más información al respecto.

Los indígenas entrevistados expresaron que recién cuando se ha completado el periodo de iniciación y el muchacho tiene el tono de voz definitivo, se puede alimentar con la carne de cualquier animal.

Según explicó *Verã Guyra* de la aldea de Jeju cuando las *iñengue* van a comer carne por primera vez luego del periodo de restricción y los *ñe'ênguchu* van a consumir

algunas de las piezas prohibidas después de finalizar la iniciación, un hombre adulto debe colocar un tizón en el ano o *tevi kua* del animal muerto, luego cada una de las personas presentes deben soplarlo como forma de “espantar el *aja*”, como si así se despojara a la presa de la “esencia” o espíritu que aún habita en ella.

El tiempo de iniciación de los varones se extiende durante varios meses en los cuales reciben constantes consejos y recomendaciones de los abuelos y abuelas de la comunidad, sobre todo por las noches en que los adolescentes se vuelven altamente vulnerables al ataque de los espíritus.

Cuando cae la tarde los *ñe'ênguchu* al igual que las *iñengue*, ya no pueden ingerir alimentos porque la comida produce un olor corporal característico que atrae a los *mbogua* que vagan en las noches y pueden atacar a las personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad, como aquellas que están transitando por alguno de los periodos de *ojekoaku* o “estado caliente”, en el que se encuentran los adolescentes en la etapa de iniciación.

Durante las noches, los chicos se mueven en grupo y no deben internarse en la selva bajo ninguna circunstancia. Cuando acompañan a sus padres en las incursiones de caza en horarios diurnos, deben caminar rápido, no alejarse de los demás y no prestar atención a los ruidos extraños que puedan oír porque esta es una de las tretas que les tienden los espíritus para atraerlos, principalmente el temible *mbai'i* que representa un gran peligro para las *iñengue* y que también se posee de los muchachos en su versión femenina

Los *ñe'ênguchu* deben ser cuidadosos en su paso por sitios donde hay remansos o cascadas, tienen que cruzar rápidamente y alejarse como prevención contra los *ija* o “dueños” que habitan en estos lugares y podrían apropiarse de su alma.

Al igual que las niñas en esta etapa, los chicos poseen un *hêãkua*, “aroma” característico que es transportado por el viento y las aguas hasta sitios lejanos donde son percibidos por los espíritus que se guían por éstos para encontrar al muchacho, por eso no pueden bañarse en los ríos y arroyos debiendo evitar principalmente las aguas torrentosas.

En cuanto a la colocación del *tembeta* o *tembe kuaa*, “orificio del labio”, que es como lo denominan los *mbya*, se realizaba cuando los muchachos comenzaban a “estar *ñe'ênguchu*”, o sea, al comienzo del proceso de cambio de voz y este acto no se llevaba a cabo en el *opy* ni estaba rodeado de ninguna celebración especial.

La perforación la hacía el padre del chico o algún otro hombre adulto con el estípite de una hoja de la palmera *pindo*, al que llaman *pindo roykã*, y que queman hasta que se endurece. Luego de unos días lo retiraban y en su lugar se colocaba un trocito de la bambúcea *takuarembo* (*Chusquea ramosissima*).

Franz Müller (1989) describe este acto a fines del siglo XIX en Paraguay explicando que la noche anterior se llevaba a cabo una descomunal borrachera para que los muchachos, totalmente ebrios, no sintieran dolor.

Sus observaciones llaman la atención porque aparentemente los *mbya* no elaboraban bebidas alcohólicas ni éstas formaban parte de sus rituales.

Müller nombra el *kãngui*, “chicha” o bebida de maíz fermentado, por lo que probablemente se refiera a los paî tavytera o kaiowá que también usaban el *tembeta* y que organizaban el *mitã ka’u*, o “embriaguez de los niños” para su colocación (Fausto 2005).

Los *mbya* se refirieron siempre a la colocación del *tembeta* en los *ñe’ênguchu* con la finalidad de que se convirtieran en hombres callados y serios, que no fueran “charlatanes” como explican en español y que utilizaran siempre la palabra justa.

En tiempos pasados, el *tembeta* era un signo de pertenencia a la etnia, un hombre no podía ser considerado *mbya* si no poseía el *tembe kuaa* u “orificio labial”. Schaden (1974) explica que era necesario para poder casarse y que quien no lo tenía no podía participar de los cantos religiosos y de las danzas en la ceremonia del *ñemongarai*, es decir, no podía ser considerado un *mbya* de pleno derecho.

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* remarcarían las características de lo que se concibe como universos femenino y masculino en la cultura.

Durante el lapso de tiempo en que los adolescentes se convierten en “seres transicionales” como los llama Turner (1980) debido a que estarían “entre y en mitad de” status diferentes en su sociedad, son sometidos a un riguroso entrenamiento en el que se reafirman los conocimientos que debe tener un *mbya* a esa edad en cuanto a las actividades que permitían la supervivencia en otros tiempos pero también, y esto sigue vigente, la vida en comunidad.

Las prescripciones alimentarias que informan sobre los peligros que existen en la interacción con esas otras alteridades que habitan en la selva, tanto animales y vegetales

como seres extra humanos, se repetirán a lo largo de sus vidas en situaciones de pasaje como el embarazo, el nacimiento de los hijos, el post parto y la *couvade*, entre otros.

Las mujeres, quizás por su capacidad procreadora, deben observar mayores restricciones en el consumo de alimentos, las cosas dulces y saladas podrían provocarles futuras enfermedades relacionadas con el embarazo y el parto.

Era frecuente que los indígenas me explicaran que las mujeres se “cuidaban” mucho en épocas pasadas, la palabra “cuidar” incluía la dieta selectiva, el uso de las pinturas corporales, la utilización de plantas medicinales, los rezos y la conducta específica respecto a horarios y lugares de la selva que había que mantener.

Los *mbya* atribuyen al abandono de estas prácticas o su modificación muchos de los problemas de salud que aquejan hoy a las mujeres.

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* condensan no solamente las normas que más tarde guiarán los roles que deben cumplir los adolescentes como hombres y mujeres, sino que también “educan” como dicen los indígenas, sobre la manera de relacionarse con las entidades no humanas. Los “cuidados” que deben tener en este periodo de máxima vulnerabilidad les servirá a las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* para el resto de sus vidas.

Los consejos de los abuelos y abuelas enseñan sobre cómo ser persona e interactuar correctamente según los cánones de la sociedad pero también cómo mantener la condición de humanos en la interacción con esos otros seres que pueblan la naturaleza.

CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, en la relación que los *mbya* mantienen con la naturaleza existe un continuo entrelazamiento entre los conocimientos prácticos y los mitológicos, es posible afirmar que la mayoría de las actividades tiene un trasfondo religioso. En la vida cotidiana y especialmente en ciertas etapas del ciclo vital, hay una relación constante con las distintas especies animales y con las entidades extrahumanas.

En los *mbya*, los principios que orientan la relación naturaleza-cultura se fundamentan en un origen común, la existencia en *yvy tenonde*, la primera tierra, en el que prima la humanidad como condición universal y primera.

El pasado humano de los animales permanece en la forma de alma y en los atributos que presenta cada especie. La posesión de alma trasciende las fronteras de la humanidad, en las que debería quedar reducida según la cosmovisión occidental, y se extiende a la naturaleza, no sólo a los exponentes de la flora y de la fauna, sino también a rocas, cursos de agua, barrancas y cerros.

Los habitantes de la primera tierra que transgredieron las normas fueron convertidos por las divinidades en especies de seres vivos pero también en materia inerte. De este modo está conformada lo que se puede denominar la sociedad mayor de los *mbya* en la que todos son seres sociales con los cuales los hombres se relacionan de maneras diversas pero, sin embargo, no parecen ocupar el lugar central o predominante, tal como explica Viveiros de Castro en sus investigaciones con otros pueblos de la misma familia lingüística.

La tríada ontológica Naturaleza/Sociedad/ Super naturaleza no está restringida a los Tupi-Guaraní, es hallada en tiempos y lugares tan venerables en la historia del pensamiento occidental como la Grecia clásica y el Renacimiento. Lo que distingue el caso Tupi-Guaraní es la forma en la cual está jerárquicamente ordenada: el foco no está en el dominio central, humanitas, si no en los otros dos, feritas y divinitas. (1992: 29)¹⁹⁵

La relación con los animales tiene características morales, fueron seres humanos que se comportaron de manera equivocada en el inicio y entonces en cierta forma son

¹⁹⁵ En inglés en el original, mi traducción.

inferiores, se encuentran en una situación ambivalente, ya que fueron transformados en animales y se volvieron alimento para los hombres. Sin embargo, las connotaciones morales en las relaciones se ponen en evidencia en la prohibición de cazar en demasía o de maltratar la presa muerta.

En la vasta literatura etnográfica sobre pueblos amerindios se observa que las interacciones establecidas entre los humanos y algunos animales son pensadas y vividas como relaciones entre sujetos. Prueba de este tipo de relaciones son los rituales de caza, la mediación chamánica en el trato con los espíritus responsables de la fauna y los tabúes alimentarios, así el adecuado cumplimiento de todas estas formas garantizaría una buena convivencia entre las partes involucradas. (Estorniolo, 2012: 1)

Por otra parte, en esta sociedad extendida de los *mbya*, existen los “dueños” que también fueron humanos en la primera tierra y por los errores cometidos sufrieron la metamorfosis. Los “dueños” tienen características antropomórficas y pueden actuar aunque estén prisioneros en las piedras y en el suelo, poseen intencionalidad y no son inferiores a los hombres, por el contrario, parecen ser poderosos.

Como en muchos pueblos amazónicos y de tierras bajas latinoamericanas (Fausto 2007), en que estas entidades protectoras de la fauna son nombradas como las “madres de la caza” o los “genios de los animales” entre otros apelativos, si los *mbya* se exceden en las prácticas predatorias o no toman las precauciones necesarias cuando frecuentan los lugares en que habitan los “dueños”, pueden provocar la ira de éstos y las consecuencias suelen ser la enfermedad e incluso la muerte.

Y en el caso del pecarí labiado o *kochi*, que tiene un “dueño” de características especiales, *Ñande Ru Mirí*, un héroe divinizado, los cuidados deben extremarse aún más, los cazadores deben demostrar gran respeto a la presa en todo el proceso de cacería y consumo, ante el peligro de ser castigados directamente por el dios *Tupã*, quien tiene bajo su control todo lo que sucede en la tierra.

Aunque se mantiene una permanente actitud de temor y respeto hacia los “dueños”, los pedidos para una buena cacería se dirigen a las divinidades, nunca a los espíritus de la selva. Y del mismo modo, los indígenas se relacionan de manera intersubjetiva con los “dueños”, no con las especies de la fauna.

Los *mbya* presentarían así una diferencia y es que todo se remite a la relación con los dioses, no hay trato directo con los animales ni con los “dueños” en lo que respecta a la caza como en otras culturas (Arhem 2001, Descola 1996, Viveiros de Castro 2007,

Fausto 2007) o al menos no con tanto énfasis, todo parece estar supeditado a la relación con las divinidades.

Estas son las mediadoras con los guardianes de la fauna, “negocian” con ellos para que permitan a los humanos atrapar a las presas y el proceso debe producirse en medio del consenso para que se mantenga el equilibrio en las relaciones.

Y a su vez, los dueños de los seres humanos serían los dioses quizás por eso los *mbya* llaman *Ñande Jára*, Nuestro Dueño, a la máxima divinidad.

Existen así claramente cuatro posiciones en este sistema: dioses, “dueños”, hombres y animales.

En cuanto a la clasificación de esta sociedad mayor, humanos y no humanos están organizados en un esquema relacional donde no parece haber un continuum sino que las categorías son jerárquicas, todos se encuentran en el mismo campo moral, hay una interacción constante pero, sin embargo, existen diferencias fundamentales.

De este modo, los humanos depredan la fauna y al mismo tiempo pueden ser presas de los “dueños” y espíritus, grandes depredadores de almas.

Los mayores temores de los hombres no se refieren al jaguar o incluso a los mamíferos acuáticos, los peligrosos *ypo* o habitantes de las aguas, sino a las presencias extrahumanas.

Y por encima de este entramado de relaciones se encuentran los dioses con el poder supremo de castigar y aniquilar a todos los seres, manteniendo esta complejidad en un precario equilibrio que es necesario regular continuamente.

Las entidades que tienen su morada en la selva, entre ellas, los dueños de lugares y animales, los *mbogua* o segunda alma de los muertos y las denominadas *ñe'ê kuéry*, “palabras almas” que deambulan por el monte, parecen convertirse en depredadores encarnizados en ciertas etapas de la vida de las personas, cuando éstas se encuentran en *jeko aku*, “estado caliente”, es decir, de mayor vulnerabilidad, sin que haya podido desentrañar el sentido profundo de esta afirmación.

Como hemos visto, durante el embarazo, el puerperio, la *couvade* y especialmente, en el tiempo de pasaje de la niñez a la juventud, entre otros, hombres y mujeres parecen volverse especialmente atractivos para estas “almas” extrahumanas.

Es posible sufrir lo que los indígenas llaman *ojepota* y que puede traducirse como “ser encantado o atraído sexualmente por un espíritu” que toma forma humana para engañarlos. O ser atacado por una de estas entidades que arrojan piedrecillas o dirigen

una “mirada” maligna a las personas, todas éstas situaciones consideradas sumamente peligrosas porque más allá del daño físico, ocasionarían el robo del alma.

La predación se produciría sobre el alma principal o *ñe'ê*, la palabra-alma, que ya no podría retornar a su morada original, en el ámbito de la divinidad que la envió a la tierra. Y por lo tanto, la persona afectada tampoco podría alcanzar el *aguyje*, la gracia divina que permite partir en cuerpo y alma sin pasar por el trance de la muerte.

Al igual que en otros grupos amerindios (Vilaça 2005), entre los *mbya* la mayor parte de los cuidados que deben observarse en los diferentes periodos de la vida están destinados a fijar el alma al cuerpo, sobre todo en los recién nacidos y en la primera infancia, o a impedir su partida más tarde.

Durante los distintos estados de vulnerabilidad existen restricciones en la alimentación, por ejemplo, el consumo de la carne de ciertas especies provoca *te'õ'a* que los *mbya* traducen como ataques de epilepsia seguidos de desmayos, que producen el abandono momentáneo del alma y que si se repiten la ahuyentan completamente ocasionando insania en las personas.

Entonces, es necesaria la intermediación del líder religioso para que realice *omoatachi*, es decir, que esparza ritualmente humo del tabaco sobre la presa o los alimentos prestos a consumir, produciéndose así la “des-subjetivación chamanística del animal antes de consumirlo, neutralizando su espíritu” (Viveiros de Castro 2004) que de lo contrario, podría buscar venganza en forma de enfermedad.

Si bien son los “dueños” y espíritus quienes parecieran mantener una relación de mayor antagonismo con los hombres y los dioses, en la necesidad de “fumigar” lo que se va a comer, sobre todo, como ya hemos visto, en ciertas épocas de la vida, es evidente que también existen rivalidades con los animales cuyos espíritus, de no ser neutralizados, podrían depredar el alma humana.

La práctica de “fumigación” que realizan los *opygua* y que suele traducirse en las etnografías como “purificación”, término relacionado con la doctrina cristiana pero que en realidad responde a otras cuestiones, constituye una preocupación por los alimentos y la contaminación, íntimamente ligada al chamanismo.¹⁹⁶ Los líderes religiosos son quienes administran los alimentos, protegiendo así a los seres humanos de las cosas maléficas en general.

¹⁹⁶ Eduardo Viveiros de Castro, comunicación personal. Río de Janeiro, 2012.

En este sistema de representación chamánico que los *mbya* lograron preservar a pesar de los avatares que han debido atravesar desde los tiempos coloniales, están presentes los aspectos de su cosmovisión menos influenciados por la evangelización y el contacto. Quizás en concordancia con la hipótesis de Bartoméu Melià (1991) la relación con los “dueños” de lugares y animales pertenecería a los estratos más antiguos de su sistema religioso al igual que los rituales de pasaje, especialmente los que marcan la transición de la infancia a la juventud, todos ellos asociados a la fabricación del cuerpo y la adquisición de la condición humana.

Actualmente, a pesar de los cambios que afectan a los *mbya*, sobre todo, la deforestación y la sedentarización a la que se ven obligados, las ideas sobre la natura y la relación con las entidades se mantienen. Algunas de las prácticas descritas en este trabajo ya no son observadas firmemente en la vida cotidiana, tal vez porque el sistema que le daba sustento comienza a desarticularse.

Por ejemplo, a partir del contacto permanente, se produjeron cambios radicales en la dieta que trastocan las prácticas asociadas a la obtención y el consumo de alimentos, fuertemente relacionados al concepto de persona, de salud y enfermedad. Como expresan los indígenas: “ahora no se elige, se come lo que se puede, nomás”.

Los *mbya* se refieren constantemente a la falta de selva y a la reducción de sus territorios como causa principal de las transformaciones en su sistema de vida, pero también hay un continuo replanteo acerca de lo que consideran su actual existencia “errada” en la que dicen que ya no se cumple con los preceptos religiosos y no se mantiene una buena comunicación con los dioses.

Por otra parte, cabe preguntarse ¿qué sucederá con el delicado entramado simbólico unido a la selva paranaense si continúa la devastación?

Entre los indígenas son frecuentes los comentarios acerca de la inminente destrucción del mundo debido al nefasto comportamiento de los blancos, sin embargo, al mismo tiempo, manifiestan que seguirán perseverando en el sostenimiento del *mbya reko*, o “modo de vida” propio que con tanta tenacidad han logrado mantener a través de los siglos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMBROSETTI, J. B. 1898 “Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones)”. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, Tomo XV, pp. 661-744,
- _____ 2008 *Primer y segundo viaje a Misiones. Exploraciones de su flora y fauna, las costumbres de los obrajeros, los yerbateros y los primeros colonos de esa privilegiada región*, Buenos Aires: Albatros.
- ÅRHEM, Kaj 2001 “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”, en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.), pps. 214-236, México: Siglo XXI.
- ASSIS DE, Valeria y GARLET, Ivori José 2004 “Análise sobre as populações guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”, en *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N° 230, pp. 35-54.
- BALÉE, William 2000 “Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: The Tupí-Guaraní family and time”, *Ethnohistory* 47:2, pp. 121-234.
- BALÉE, William y CEBOLLA BADIE, Marilyn 2009 “The meaning of “tree” in two different Tupí-Guaraní languages from two different Neotropical Forests”, en *Revista Amazônica* Vol. 1, N° 1, pp. 96-135.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio; TEMPASS, Martín; SCHNEIDER COMANDULLI, Carolina 2009 *Identificação de terras Mbyá-Guarani no sul do Brasil: o caso das TIs Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga*, Anales del VIII Reunión de Antropología del Mercosur “Diversidad y Poder en América Latina”, Buenos Aires.
- BARTOLOME, Miguel 1969 “La Situación de los Guaraníes (Mbya) de Misiones (Argentina)”. En: *Suplemento Antropológico*. Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Vol. IV, N 2, Universidad Católica, Asunción.
- _____ 1991 *Chamanismo y Religión entre los Ava Katu Ete*, Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. 11., Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción.

- _____ 2009 *Parientes de la selva. Los guaraníes mbya de la Argentina*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción” (CEADUC).
- BASSO, Ellen 1987 *In favor of deceit. A study of tricksters in an Amazonian society*, Tucson: The University of Arizona Press.
- BERLIN, Brent 1992 *Ethnobiological classification: Principles of Categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press.
- BERTONI, J. y PECHE de BERTONI, M. 1984 *El vigía de la selva*, Copilandia, Posadas.
- BERTONI, Moisés 1922 *La civilización guaraní Parte I: Etnología: origen, extensión y cultura de la raza Karai-Guaraní y protohistoria de los. Guaraníes*, Ex Silvis, Puerto Bertoni.
- BISCHOFF, Lydia 2004 *La tierra elegida*, Editorial Universitaria de Misiones, Posadas.
- CADOGAN, León 1949 “Síntesis de la medicina racional y mística mbya-guaraní”, En: *América Indígena*, IX, I:21-35, México.
- _____ 1955 *Breve Contribución al Estudio de la Nomenclatura Guaraní en Botánica*. Ministerio de Agricultura y Ganadería, Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola, Boletín N 196, mimeogr., Asunción.
- _____ 1956 “Las reducciones del Tarumá y la destrucción de la organización social de los mbya-guaraníes del Guairá (ka’ygua o monteses)”, en: *Estudios Antropológicos, Publicación en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, México, pp. 295-303.
- _____ 1957 “Arandu porâ va’e Jakaira gui (Los que reciben la “buena ciencia” de los Jakaira)”, En: *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay* Vol. I, Asunción.
- _____ 1960 “En Torno a la Aculturación de los Mbya-Guarani del Guayra”, En: *América Indígena*, Vol. XX, N 2, México.
- _____ 1968 “Chono Kybwyra: Aporte al conocimiento de la Mitología Guaraní”. En: *Suplemento Antropológico* de la Revista del Ateneo Paraguayo Vol. 3, N 1-2, octubre, pp. 55-158.

- _____ 1971 *Yvyra Ñe'ery, fluye del árbol la palabra*, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción.
- _____ 1973 "Animal and Plant Cults in Guaraní Lore". J. Richard Gorham (ed.), *Paraguay: Ecological Essays: 97-104*. Miami: Academy of Arts and Sciences of The Americas.
- _____ 1992a *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya – Guaraníes del Guairá*, Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI, Asunción.
- _____ 1992b *Diccionario Mbya Guaraní - Castellano*, Fundación "León Cadogan", CEADUC, CEPAG. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVII, Asunción.
- _____ 2007 *Mil apellidos guaraníes: aportes para el estudio de la onomástica paraguaya*, Colección "Obras de León Cadogan", Vol. VI, Asunción: Tiempo de Historia.
- CALAVIA SAEZ, Oscar 2001 "El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 87, pp. 161-176.
- _____ 2005 "La barca que sube y la barca que baja. Encuentro de tradiciones médicas" in *Antropologia en Primeira Mão* N° 80.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto 1978 *A sociologia do Brasil Indígena.*, Tempo Brasileiro. Río de Janeiro.
- CARNEIRO, Robert 1970 "Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña", *Ethnology*, Vol. 9, Núm. 4, pp. 331-341.
- _____ 1989 "To the Village of the Jaguars: the Master Myth of Upper Xingú", in *Antropológica* 72: 3-40.
- _____ 2009 "The sons of the Moon: The Amahuaca versions of a widespread Amazonian myth", *Amazônica* 1 (1): 54-67.
- CARRASCO, Morita y BRIONES, Claudia 1996 "Nada más queremos vivir en nuestra tierra. Los mbya-guaraní, intrusos en tierra propia" en *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Documento IWGIA N° 18, IWGIA, Buenos Aires.

- CARRASCO, Morita y CEBOLLA BADIE, Marilyn en prensa “Entre el *aty guachu* y el juez: dramática irresolución de un crimen entre los *mbya-guaraní* en la provincia de Misiones (Argentina)”, en *Bulletin de la Société suisse des Américanistes* N° 73.
- CEBOLLA BADIE, Marilyn 2000a “El conocimiento *mbya-guaraní* de las aves. Nomenclatura y Clasificación”, en *Suplemento Antropológico* Vol. XXXV, N° 2 Diciembre, pp. 9-188, Asunción: Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción.
-
- 2000b “Paisanos y Colonos. Indios y Jurua Kuéry. Relaciones Interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor”, *Revista Ava* N° 2 Septiembre, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones. Pp. 129-143.
-
- 2005 Docentes y niños: Jurua Kuery e indios. Breve reseña sobre la situación de las escuelas aborígenes bilingües-biculturales en la provincia de Misiones, Argentina. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*. Número 41, mayo-junio, Madrid, pp. 80-101.
-
- 2008 “Espacio, territorio y resistencia simbólica en los *mbya* de Misiones, Argentina” en *Resistencia y Territorialidad: movimientos indígenas y afroamericanos*, Compiladores: Gemma Orobitg Canal y Javier Laviña. Serie Estudios de Antropología Social y Cultural 15, Departamento de Antropología Social e Historia de América y Africa, Universidad de Barcelona. Pp. 289-311.
-
- 2009a “Etnografía sobre la miel en la cultura *mbya-guaraní*” Abya Yala, Ecuador.
-
- 2009b “El conocimiento y consumo de himenópteros, coleópteros y lepidópteros en la cultura *mbya-guaraní*” en *Manual de Etnozoología*, Compilador: Eraldo Medeiros Costa-Neto, Tundra Ediciones, Valencia, pp. 215-224.
-
- 2012 “Territorios *mbya*. Usos del espacio y movilidad” en *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, Gemma Orobitg Canal (Comp.) Serie Estudios de Antropología Social y Cultural, Departamento de Antropología Social e Historia de América y Africa, Universidad de Barcelona.
- CEBOLLA BADIE, Marilyn y GALLERO, María Cecilia 2012 “Las relaciones blanco-indio a través del registro fotográfico en Misiones (1920-1960)”, en: *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*, Mariana Giordano y

Alejandra Reyero (eds.). Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI - CONICET) - UNNE. Resistencia.

CITRO, Silvia 2008 “Creando una mujer” en *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Hirsch, Silvia (Comp.), Buenos Aires: Editorial Biblos.

CLASTRES, Hélène 1989 *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

CORRIENTES 1879 «Censo de Población realizado en la Provincia de Corrientes», en: Mantilla, Manuel F., Memoria presentada a la Honorable Cámara Legislativa de la Provincia de Corrientes. [s.d.e.].

CHASE SARDI, Miguel 1989 “El Tekoha. Su Organización Social y los Efectos Negativos de la Deforestación entre los Mbya-Guaraní”. En: *Suplemento Antropológico* Vol. XXIV, N 2, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción.

_____ 1992 *El precio de la sangre. Tuguy Ñeê Repy*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIV, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción: Universidad Católica de Asunción.

CHAMORRO, Graciela 1999 “La restitución de la palabra”, *Suplemento Antropológico*, Vol. XXXIV, N° 2, Diciembre, pp. 101-121, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción.

CHEBEZ, Juan Carlos 2001 *Fauna Misionera*, Misiones Fauna, Buenos Aires: L.O.L.A.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gisli 2001 “Introducción”, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, México: Siglo Veintiuno Editores, pp. 11-33.

DESCOLA, Philippe 1996 *La selva culta. Simbología y praxis en la ecología de los achuar*, Quito: Abya Yala.

_____ 2005 *Las lanzas del crepúsculo. Relato jíbaros Alta Amazonia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ 2004 *Las cosmologías indígenas de la Amazonía, Tierra adentro. Territorios indígenas y percepción del entorno*, editores Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, Copenhage: IWGIA.

ELIADE, Mircea 1992 *Mito y realidad*, Barcelona: Labor.

- ELLEN, Roy 2001 “La geometría cognitiva de la naturaleza. Un enfoque contextual” en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Descola, Philippe; Pálsson, Gísli (eds.) pps. 124-146, México: Siglo XXI.
- ESTORNILO, Milena 2012 “Manejo de quê? Algumas equivocacões em projetos de manejo na Amazõnia” en *Revista Avà*, N° 19, Junio. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.
- FAUSTO, Carlos 2005 “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)” en *Mana* 11(2): 385-418.
- _____ 2007 “Feasting on People Eating Animals and Humans in Amazonia”, *Current Anthropology* Volume 48, N° 4, pp. 497-513
- FELIPIM PEREZ, Adriana (2001) *O sistema agrícola guarani mbya e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia guarani da Ilha do Cardoso, Município da Cananéia, SP*, Tesis de Maestría en Ciencias Forestales, Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, mimeogr.
- GALLERO, Cecilia y KRAUSTOFL, Elena 2009 “Proceso de poblamiento y migraciones en la provincia de Misiones, Argentina (1881-1970)”, en *Revista Avà*, N° 16, diciembre, pp. 245-267.
- GALLERO, Cecilia 2009 *Con la patria a cuestas. La inmigración alemana-brasileña en la Colonia Puerto Rico, Misiones*, Buenos Aires: Araucaria Editora.
- GEERTZ, Clifford 1992 *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- GALVEZ, Lucía 1995 *Guaraníes y jesuitas. De la tierra sin mal al paraíso*, Buenos Aires: Sudamericana.
- GARLET, Ivori Jose 1997 *Mobilidade Mbyá: Historia e Significado*. Tesis de Maestría, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Ms.
- GIAI, Andrés 1976 *Vida de un naturalista en Misiones*, Buenos Aires: Editorial Albatros.
- GIRAUDO, Alejandro; ABRAMSON, Raúl 1998 *Usos de la Fauna Silvestre por los Pobladores Rurales de la Selva Paranaense de Misiones. Tipos de uso, influencia de la fragmentación y posibilidades de manejo sustentable*, Boletín Técnico de la Fundación Vida Silvestre Argentina N° 42, Buenos Aires: FVSA.

GOROSITO KRAMER, Ana María 1983 *Encuentros y Desencuentros. Relaciones Interétnicas y Representaciones en Misiones, Argentina*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidade de Brasilia, (mimeog.).

_____ 2010 “Los guaraníes de Misiones en la mirada de cronistas y antropólogos”, en *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comp.), Buenos Aires: La crujía.

_____ 2006 “Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”, en *Revista Avá* N° 9, agosto, pp. 11-27.

GUASCH, Antonio y ORTÍZ, Diego 1991 *Diccionario Castellano-Guaraní, Guaraní-Castellano*, Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.

HEUSER, Ernst 1980 *Memorias sobre Misiones*, Material inédito.

JAQUET, Héctor 2001 *En otra historia*, Colección Cátedra, Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.

KELLER, Héctor 2008 *Etnobotánica de comunidades guaraníes de Misiones, Argentina. Valoración de la vegetación como fuente de recursos*. Tesis de doctorado en Recursos Naturales, Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional del Nordeste, pp. 282.

_____ 2008 “*Thinouia Mucronata* (Sapindaceae), una especie ictiotóxica utilizada por los guaraníes de Misiones, Argentina”, *Bonplandia* 17 (1), pp. 47-53.

KOPP, Thomas 1949 *Die Siedlung im Walde*, Buenos Aires: Verlag “El buen libro”.

LADEIRA, Maria Inês 2007 “Notas etnográficas sobre o uso dos adornos corporais Guaraní-mbya na infância”, *Actas VII Reunión de Antropología del Mercosur*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____ 2007 *O caminhar sob a luz. Território mbya á beira do oceano*. São Paulo: UNESP Editora.

LARRICQ, Marcelo 1993 *Ipytûma Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*, Posadas: Editorial Universitaria-UNaM.

LEVI-STRAUSS, Claude 1968 *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México: Fondo de Cultura Económica.

- _____ 2005 *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ 1992 *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- LISTA, Ramón 1883 *El territorio de las Misiones*, Buenos Aires: Imprenta “La Universidad”.
- MACHON, François 1895 “Les caingúá. Voyage du Dr. Machon a travers le Paraguay. Mai, juin et juillet 1891”, Tomo VIII, *Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie*.
- MACHON, Jorge 2005 *San Francisco de Paula y los Kaingang de las Altas Misiones*, Posadas : Junta de Estudios Históricos, Sociales y Literarios de Jardín América-Misiones.
- MAEDER, Ernesto 1992 *Misiones del Paraguay. Crisis y disolución de la sociedad guaraní 1768-1850*, Madrid, Mapfre.
- MARGERY PEÑA, Enrique 2003 *Estudios de mitología comparada indoamericana*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
- MARTÍNEZ CROVETTO, Raúl 1968 “Notas sobre la Agricultura de los Indios Guaraníes de Misiones (República Argentina)”, En: *Etnobiológica* N 10, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina.
- _____ 1968 b “La alimentación entre los Indios Guaraníes de Misiones (República Argentina)”. En: *Etnobiológica* N 4, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, Argentina.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton 2006 *Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de Sao Paulo.
- MELIÀ, Bartomeu 1987 “La Tierra Sin Mal de los Guaraní. Economía y Profecía”. En: *Suplemento Antropológico*, Revista del Centro de Estudios Antropológicos Vol. XXII N 2, Universidad Católica, Asunción.
- _____ 1988 *El Guaraní Conquistado y Reducido*, Ensayos de Etnohistoria, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción.
- _____ 1991 *El guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEADUC-CEPAG, Asunción.

- MORAES BERTHO, Angela 2005 *Os índios Guarani da Serra do Tabuleiro e a conservação da natureza. (Una perspectiva etnoambiental)*, tesis de doctorado, Doutorado Interdisciplinar en Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- MÜLLER, Franz 1989 *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- NAUJORKS, Arnaldo 1995 *Infierno Verde Alto Paraná*, Posadas: Editorial Universitaria.
- NIMUENDAJU, Kurt Unkel 1978 *Los Mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión Apapokuva-Guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- NOELLI SILVA, Francisco 1999 “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux”, *Suplemento Antropológico* 34(2), Asunción, pp. 123-166.
- _____ 2004 “La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas guaraní” en *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N° 230, pp. 17-34.
- OROBITG CANAL, Gemma 2006 “Soñar para vivir. Memoria, olvido y experiencia entre los indígenas Pumé (Venezuela)”, en *América Latina. Historia y sociedad. Una visión interdisciplinaria*, Montserrat Ventura y Raquel Piqué (eds.) , Barcelona: ICCI, Col·lecció Amer&Cat N° 7, CEII, Universidad Autónoma de Barcelona. Pp. 397- 411.
- ORTIZ, Rafael 2005 “Encuentro Colono-Mbyá en Montecarlo”, en: *IV Jornadas de Poblamiento, Colonización e Inmigración en Misiones*, Posadas, Ediciones Montoya.
- PEREIRA MARQUEZ, Levi 2004 *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- PEYRET, Alejo 1881 *Cartas sobre Misiones*, Imprenta de la Tribuna Nacional, Buenos Aires.
- PINA DE BARROS, Edir 1992 *Los bakairi: sus formas cosmológicas de percepción y exploración del medio ambiente*, Tesis Doctoral, Instituto de Ciencias Humanas y Sociales. Departamento de Antropología, Universidad Federal de Mato Grosso.

- POMPA, Cristina 2004 “O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico” en *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N° 230, pp. 141-174.
- POSEY, Darrell 2002 *Kayapó ethnoecology and culture*, Kristina Plenderleith Editora, London: Routledge.
- QUIJADA, Mónica; BERNAND, Carmen y SCHNEIDER, Arnd 2000 *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RAMOS, Lorenzo, RAMOS, Benito y MARTÍNEZ, Antonio 1984 *El canto resplandeciente. Ayvu rendy verã. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones*, Carlos Martínez Gamba (Comp.), Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- RAMOS, Lorenzo ; RAMOS, Cirilo ; ESCOBAR, Juana ; RAMOS Isidoro 2003 *Tatachina, la neblina. Tataendy, el fulgor. Nuevos textos míticos de los mbyá*, Carlos Martínez Gamba (Comp.), Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.
- RIBEIRO, Darcy 1977 *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Petrópolis: Editora Vozes.
- RIVAL, Laura 2001 “Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los huarani”, en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, México: Siglo XXI, pp. 169-192.
- ROJAS ZOLESSI, Enrique 2002 “Las clasificaciones ashaninka de la fauna del Piedemonte central. Un caso de diferentes niveles de aproximación”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 31 (2): 185-212.
- RUIZ, Irma 2004 “La “caída” de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbya)-guaraní”, en *Revista de Indias*, Vol. LXIV, N° 230, pp. 97-116.
- _____ 2009 “Cuestión de alteridades: la aciaga vida del Tupã guaraní en la literatura de los “blancos” y en la vital versión oral de los mbya”, *Runa* XXX, (2), pp. 119-134.
- SAGASTIZABAL, Leandro 1984 *La yerba mate y Misiones*. Serie Historia testimonial argentina, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- SALVADOR, Claudio (2004) *Fundadores en Tierra Colorada*, Posadas: Editorial Universitaria.

- SCHADEN, Egon 1974 *Aspectos Fundamentais de Cultura Guaraní*, São Paulo: Editora Pedagógica Universitaria, Editora da Universidade de São Paulo.
- SCHUSTER, Adolf. 1929 *Paraguay, Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation*, Stuttgart: Strecker und Schröder.
- SIFFREDI, Alejandra 2009 “Etno-ornitologia y ecocosmología: las aves tronadoras entre los nivaclé”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 2, pp. 229-246
- STOLZE LIMA, Tânia 1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”, *Mana* 2(2):21-47.
- _____. 2000 “Towards an ethnographic theory of the nature/culture distinction in Juruna cosmology”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, número especial 1, pp. 43-52.
- SUSNIK, Branislava 1983 *Los aborígenes del Paraguay*, Vol. V, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción
- TURNER, Victor 1980 *La selva de los símbolos*, Madrid: Siglo XXI.
- VANDER VELDEN, Felipe 2009 “Sobre cães e índios.domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana na Amazônia Brasileira”, en *Revista Avà*, Nº 15, Julio. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones. Pp. 125-144.
- VANDER VELDEN, Felipe y CEBOLLA BADIE Marilyn 2012 “A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas”, en *Revista Avà*, Nº 19, Junio. Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.
- VILAÇA, Aparecida 2002 “Making kin out of others in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 8, Nº 2 (June), pp. 347-365.
- _____. 2005 “Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11 (September), pp. 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2011 *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, Sao Paulo: Cosac y Naify.

- _____ 2007 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”.
En: *Cadernos de campo* (USP), Vol. 14-15, pp. 319-338.
- _____ 1992 *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago: The University Chicago Press.
- VV. AA. 2009. *Guarani Reta 2008, Los pueblos guaraníes en las fronteras*, Asunción: UNAM, ENDEPA, CTI, CIMI, ISA, UFGD, CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI.
- WACHNITZ, German (1984) *Prehistoria Altoparanaense Preguaraní*, Eldorado, Museo Municipal Parque Schwelm.
- WILDE, Guillermo 2005 Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. On line : <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/JOV01Geopoliticadelaecologia/Wilde>> [Consulta, 28.01.2012]
- _____ 2008 “El enigma sonoro de Trinidad. Ensayo de etnomusicología histórica”, en *Revista Resonancias* 23: 41-66.
- _____ 2009 *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Paradigma Indicial, Buenos Aires: Editorial Sb.
- ZENT, Eglée 2005 “The hunter-self: perforations, prescriptions and primordial beings among the Hotĩ, Venezuelan Guayana”, en *Tipiti*, Vol. 3, N° 1, pp. 34-76.
- ZENT, Stanford y ZENT, Eglée 2007 “Jkyo balebĩ: prácticas de cacería entre los Hotĩ de la Guayana venezolana”, en *Lecturas antropológicas de Venezuela*, Mérida: Editorial Venezolana C. A, pp. 295-309.

ANEXOS

LISTADO DE MAMIFEROS

En el siguiente listado se describen las etnoespecies de las que recogí información, los datos fueron brindados exclusivamente por los indígenas.

Están agrupadas según la taxonomía *mbya* para los mamíferos y aquellas que no pertenecen a ninguno de los grupos, han sido ordenadas alfabéticamente con la denominación en idioma *mbya*.

La identificación fue realizada de acuerdo a las descripciones que hicieron los informantes y la observación por su parte de fotografías y dibujos en libros y láminas. También se trabajó con las tallas de madera que realizan los indígenas para la venta y que suelen reproducir a los animales con especial detallismo.

En el caso de los grandes mamíferos de la selva paranaense o de aquellos que poseen características únicas, la asignación del nombre científico fue una tarea relativamente sencilla, de las que diga “probablemente” es porque no ha sido posible su confirmación aunque podría tratarse de la especie citada.

Chivi (Familia Felidae, Canidae, Mustelidae)

Chivi: jaguar (*Leo onca palustris*) También lo llaman *piã* y en el lenguaje religioso suele ser nombrado como *aguara*.

Chivi ñ: la traducción del nombre se refiere al jaguar negro, probablemente ejemplares melánicos a los cuales los habitantes rurales llaman panteras.

Ipara chí va'e: gato onza de manchas blancas.

Ipara gueí va'e: gato onza pequeño (probablemente *Margay wiedii wiedii*).

Ipopéi va'e: gato onza u ocelote (probablemente *Leopardus pardalis mitis*).

Para pytã'i: gato onza de manchas rojizas (probablemente *Margay tigrina guttula*).

Akuchi jagua: tiene un hocico similar al *akuchi*, en castellano lo llaman gato moro (probablemente *Herpailurus yagouaroundi eyra*).

Javuku: puma (*Puma concolor capricornensis*). En el lenguaje religioso recibe el nombre de *guachu ãra* o “cazador de venados” debido a su predilección por éstos.

Aguara chaî: zorro de pelaje oscuro en el lomo, probablemente es el zorro aguara guazú (*Dusicyon gymnocercus gymnocercus*). El sobrenombre *chaî* significa “arrugado”. Este

zorro se alimenta de pequeños pájaros y de inambúes (perdices). Se utiliza su grasa como medicina contra los parásitos intestinales.

Guary: zorro (*Cerdocyon thous entrianus*).

Jagua chî: nutria o lobo pe (*Lontra longicaudis longicaudis*) Los *mbya* también lo llaman *guairaka*.

Ypo guachu: nutria gigante de río (*Pteronura brasiliensis*), ya casi no se la encuentra.

Chavãpe: huroncito. Es muy similar al *eira* (probablemente *Galictis vittata brasiliensis*). Es el enemigo de las víboras, éstas le tienen miedo. La grasa de *chavãpe* se mezcla con trozos de la raíz de *pipi'i* (*Petiveria alliacea*), los indígenas se frotran con esto las piernas antes de sus incursiones por la selva para evitar las mordeduras de víboras, dicen que “cuando las víboras sienten el olor del preparado, se alejan”. Los perros machos reciben el mismo tratamiento.

TATU (Familia Dasypodidae)

Tatu i: armadillo pequeño. También lo llaman *chinguru* y en la comunidad de Jeju explicaron que otra de sus denominaciones es *kyvy kyvy*, es decir, hermano de ego masculino en el sistema de parentesco *mbya*, quizás refiriéndose a su mito de origen que desconocemos. Su grasa se utiliza con fines medicinales.

Tatu ai: armadillo (*Cabassous tatouay*).

Tatu chî: armadillo blanco.

Tatu poju: armadillo de patas amarillas (*Euphractus sexcinctus flavimanus*). Esta especie no se consume.

Tatu ñ: armadillo negro (*Dasypus novemcinctus novemcinctus*).

GUACHU (Familia Cervidae)

Guachu puku: venado largo (*Blastocerus dichotomus*), es el más grande de todos los ciervos o venados.

Guachu ete: venado verdadero.

Guachu pytã: venado rojizo o venado pardo (*Mazama americana*).

Guachu pytã'i: venado llamado pororoca, es el más pequeño (*Mazama rufina nana*). También le dicen *amambáiguy'i* porque le gusta andar debajo de los grandes helechos *amambái*. Tiene grandes restricciones en ciertas etapas de la vida.

Guachu vira: guazuncho (*Mazama gouazoubira*).

ANGUJA (Familias Cricetidae, Echimyidae y Muridae)

Anguja chî: rata blanca.

Anguja chyrukua: es una rata de cola corta. Algunos la consumen pero las mujeres jóvenes tienen prohibida su carne.

Anguja ete i: rata verdadera, su carne es la preferida para el consumo.

Anguja ovy: rata azulada (*Rattus rattus rattus*). Fueron los blancos quienes trajeron esta rata a la selva, no se la considera comestible.

Anguja guachu: rata grande, es de gran tamaño y se consume. Las mujeres jóvenes pueden comer su carne.

Anguja kyja: es una rata grande, suele pesar más de medio kilogramo. Se la consume.

Anguja kyja guachu: rata *kyja* grande, sin datos.

Anguja pichô: rata de cola corta. Algunos la consumen pero está prohibida para las mujeres jóvenes.

Anguja poypi: rata tacuarera (*Kannabateomys amblyonyx pallidior*), se alimenta de los brotes de *takuara* (*Bambusoideae*). Al parecer también recibe el nombre de *kuareru'a*. Esta especie no se caza, su carne sólo es consumida por los ancianos.

Anguja tatu: es una especie de pequeño tamaño que tiene por costumbre hacer cuevas en la tierra, quizás por eso el apelativo de *tatu* o armadillo. (Género *Necromys*).

Anguja jaguarundi: sin datos.

Taguarape'i: es la rata de menor tamaño. Así también se nombra en broma a los tapires.

Guaki: se caracteriza por sus dientes puntiagudos y afilados.

MBOPI (Familia Molossidae, Vespertilionidae y Phyllostomatinae)

Mbopi taguarape: murciélago

Mbopi pichô: murciélago.

Mbopi chyrukua: murciélago.

Mbopi guaki: murciélago.

Mbopi poypi: murciélago.

KARAJA (Familia Cebidae)

Karaja pytã: mono carayá rojo (*Alouatta guariba clamitans*).

Karaja ñ: mono carayá negro (*Alouatta caraya*).

MYKU (Familia Didelphidae)

Myku chî: comadreja blanca o de pelaje claro. Sin datos.

Myku kachi: comadreja de olor desagradable. Sin más datos.

Myku pytã: comadreja roja. Sin datos.

Mykure: comadreja. Sin datos.

Mykure û: comadreja negra. Sin datos

KAGUARE (Familia Myrmecophagidae)

Kaguare guachu: oso hormiguero grande (*Myrmecophaga tridactyla tridactyla*). A la hembra se le dice *ijaiche*, al osezno: *ipe'i*. La gran cola de esta especie recibe el nombre de *ipindo* y su larga nariz: *mboka*. También se lo denomina *ñerumi guachu*, probablemente es su nombre secreto, el que los indígenas pronuncian cuando lo encuentran en la selva para que se quede en el lugar y no huya espantado. En las ceremonias religiosas se lo denomina *yaky guachu*.

Kaguare: oso hormiguero chico (*Tamandua tetradactyla kriegi*). También se lo llama *yaky* en el lenguaje religioso.

SIN AGRUPAR

Akuchi: acutí (*Dasyprocta azarae paraguayensis*). El tambor que se tocaba en las ceremonias religiosas se fabricaba con la piel de *akuchi*.

Akuchi veve: ardilla gris (*Guerlinguetus aestuans henseli*). Los *mbya* consideran que este animalito es muy hábil para desplazarse en la copa de los árboles, debido a eso confeccionan un amuleto con la piel de las patas delanteras de esta ardilla para tener un buen pulso al tensar el arco, al pescar y cazar con lanzas. La piel se guarda en una pequeña bolsa de cuero que se cuelga al cuello.

Aperea: cuis (*Cavia aperea pamparum*). Pequeño roedor cuya carne se consume habitualmente pero está vedada a las mujeres.

Eira: irára o hurón mayor (*Eira barbara*). No es considerada pieza de caza aunque se suele comer su carne.

Jaicha: paca (*Agouti paca paca*). El otro nombre que recibe es *mbyku para* debido a las rayas que tiene a los costados del cuerpo.

Ka'i: mono caí (*Cebus apella vellerosus*) Los monos *ka'i* eran seres humanos en la primera tierra, hubo un grupo de gente que fue puesta a prueba y fueron castigados por reírse de los enviados de los dioses. Entonces, fueron convertidos en monos e inmediatamente subieron a los árboles". Yva de Takuapi (1997). Algunas personas consultados dijeron nohaber comido nunca carne de *ka'i*.

Kapi'iva: carpincho (*Hydrochaeris hydrochaeris dabbenei*).

Koachi: coatí (*Nasua nasua solitaria*).

Kochi: pecarí labiado (*Tayassu pecari pecari*).

Kui'i: puercoespín o coendú (*Sphiggurus spinosus spinosus*). Se suele comer la carne pero es un animal considerado *atey ja*, es decir, perezoso porque se mueve con lentitud, debido a esto, su consumo se restringe a los hombres adultos y los ancianos. Las espinas del puercoespín se guardan para perforar las orejas de las niñas cuando van a colocarles pendientes.

Mbope: osito lavador o aguará popé (*Procyon cancrivorus nigripes*). Los *mbya* también le dicen *chi'y guachu*, que significa coatí grande debido a su parecido con esta especie. Su carne no se consume. Según explicaron los indígenas su nombre *mbope* significa *mbogua renda*, o sea, el lugar de los *mbogua*, segunda alma de los muertos que permanece rondando en la tierra. Con seguridad este nombre está relacionado al mito de origen de la especie, el cual no he podido recoger.

Tapi'i: tapir o anta (*Tapirus terrestris terrestris*). También se lo denomina *mbore* en idioma *mbya*.

Tapichi: liebre de monte (*Sylvilagus brasiliensis paraguensis*).

Taytetu: pecarí de collar (*Dicotyles tajacu tajacu*).

GLOSARIO

Los nombres de los mamíferos que aparecen en el Anexo de la tesis no han sido incluidos en esta lista.

Achy: imperfecto.

Aguai: árbol frutal (*Chrysophyllum gonocarpum*).

Aguyje: perfección espiritual que permite ascender a la morada de los dioses sin sufrir el trance de la muerte.

Aja: prohibido.

Ajuy: nombre genérico de los árboles *Lauraceae*.

Ajuy chî: laurel blanco (*Ocotea acutifolia*).

Akã: cabeza.

Amambái'i: helecho (*Asplenium ceterach*).

Ãngue: segunda alma de los muertos.

Apyka: pequeño banco zoomorfo. Tanto los genios buenos como los malignos se trasladan por el espacio sentados en él.

Arara'a: especie de hormiga.

Araku: ave conocida con el nombre de saracura en español (*Aramides saracura*).

Ara pyau: tiempo nuevo, primavera.

Aroka: bebida fermentada elaborada con miel, polen y trozos de panal. Hidromiel.

Ateÿ: pereza.

Aty guachu: grandes reuniones en las que participaban los jefes de linajes.

Ava: hombre.

Avachi: maíz.

Charîa: nombre del rival del héroe solar.

Chî: color blanco.

Cho'o: carne.

Churuku'a: pájaro saracura (*Trogon surrucura*).

Chy: madre.

Ei: miel. Seguido de un apelativo significa abeja.

Ei ete: miel verdadera, forma ritual en que se denominan las mieles de ciertas especies de abejas.

Eichu'i: avispa conocida con el nombre de lechiguana (*Brachygastra lecheguana*).

Ei porã: miel comestible.

Eirópa: abeja europea o extranjera (*Apis mellífera*).

Ei ruchu: abeja nativa sin aguijón (*Melipona scutellaris*).

Ete: auténtico, verdadero.

Guachu: grande.

Guachu: denominación genérica de los ciervos o venados.

Guaimî: mujer anciana.

Guajayvi: árbol llamado guayubira entre los no indígenas (*Patagonula americana*).

Guára: antigua unidad regional.

Guyra: pájaro.

Guyra kokue: pájaro (*Nyctibius griseus*).

Guembe: planta epífita (*Philodendrum bipinnatifidum*).

Guembepi: filamento de los rizomas del guembé.

Hyakua: calabaza o porongo (*Langenaria sp.*).

Ija: genio o dueño.

Ijaichy: resina de los árboles.

Ijapy kue'i: miel de la abeja *jate'i* que se encuentra en una zona específica de la colmena y tiene propiedades medicinales.

Ikachi ja: dueño del olor fétido.

Inambu: nombre genérico de las perdicés.

Iñakãngua ja: dueño de los barreros.

Iñengue: chica púber sometida a los rituales de iniciación.

Ipeku: caparazón.

Ita ja: dueño de las piedras.

Ivoty: flor.

Ja: dueño. Equivalente a *jára* en guaraní paraguayo.

Jachy: la luna. Hermano del héroe solar en el Mito de los Gemelos.

Jakaira: una de las cuatro divinidades principales en la cosmogonía *mbya*, envía almas a la tierra.

Jaku ete: yacutinga (*Aburria yacutinga*).

Japepo: vasija, olla de cerámica.

Jaryí: abuela.

Jate'i: abeja nativa sin aguijón (*Tetragonisca angustula*).

Jeavy: equivocarse, errar.

Jegua: adorno.

Jejy: palmera de la cual se consume el cogollo o palmito (*Euterpes edulis*).

Jekupe: guardianes del ámbito divino.

Jepota: prendarse, unirse sexualmente de un espíritu de la naturaleza.

Jeruchi: paloma (*Leptotila verreauxi*).

Ju: color amarillo. También áureo, eterno, en la terminología religiosa.

Juky: sal.

Juru: boca.

Jurua: boca con pelos, denominación que reciben los blancos.

Ka'a: yerba mate (*Ilex paraguariensis*).

Ka'aguy: selva.

Ka'aguy rupigua: perteneciente a la selva.

Ka'aguy rovapy ja: dueño de todo lo que existe en la selva.

Kachî: maloliente.

Karai: una de las cuatro divinidades principales del panteón *mbya*, envía almas a la tierra para encarnarse en los futuros seres humanos.

Karai tenonde: dirigente espiritual.

Karugua: reumatismo.

Karumbe: genérico para tortugas.

Kerachy: insomnio, enfermedad del sueño.

Ku'achã: “franja de la cintura”. Nombre de los cordones de pelo de mujer que se utilizaban para sujetar el taparrabos tradicional.

Kuaray: el sol. Héroe cultural hijo del Creador en el Mito de los Gemelos.

Kuña: mujer.

Kuñanguero: literalmente “casa de las mujeres”. Nombre de la abeja nativa sin agujón *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*).

Kuña tai: mujer joven.

Kuña karai: dirigente espiritual femenina. Mujer anciana y muy respetada entre los *mbya*.

Kurupay: árbol (*Parapiptadenia rigida*).

Kya: hamaca de red tejida con fibras vegetales.

Kyringue: niños.

Manga jetepe: juego en que un grupo de muchachos se arroja un objeto confeccionado con las hojas secas o chala de las mazorcas del maíz.

Mandori: abeja nativa sin agujón (*Melipona marginata*).

Memby: hijo de ego femenino.

Mimói: hervido.

Mirî: pequeño.

Moatachi: fumigar con humo de la pipa.

Monde: trampa con garrote.

Mymba: animal, especie doméstica.

Mba'achy: enfermedad.

Mba'e: cosa.

Mba'e vai: seres maléficos que habitan la selva.

Mbai'i: seres con aspecto humano que se apropian del alma de las personas en estado de vulnerabilidad y las hacen desaparecer.

Mbaipy: polenta.

Mbaraete: fortaleza espiritual.

Mbarigui: insecto que produce una picadura similar a un mosquito. Jején.

Mberu: mosca.

Mbogua: espíritus malignos invisibles que acechan a los hombres para adueñarse de su alma.

Mborayu: “amor al prójimo”.

Mbya: persona adulta, gente.

Ñamandu: máxima divinidad, el Creador en el panteón *mbya*.

Ñande Jára: Nuestro Dueño, alude al Creador.

Ñande Jarýi: nuestra abuela, la abuela primigenia en la cultura *mbya*.

Ñande Ramói: nuestro abuelo.

Ñande Ru: nuestro padre, se designa de esta manera tanto a la divinidad como al líder religioso de una comunidad.

Ñande Ru Mirí: divinidad menor. Existe discrepancia acerca de su filiación, algunos indígenas dicen que es hijo de *Ñamandu*, otros que es hijo de *Jakaira*.

Ñande Ru Pa Pa: Nuestro Padre Ultimo-Ultimo Primero, el creador de la tierra en que vivimos.

Ñande Ru Rembiguái: nombre que recibe el ayudante del líder religioso.

Ñande Ru Tenonde o Tenondegua: Nuestro Padre, el primero.

Ñe'ê: palabra-alma.

Ñe'ê jopya: apropiación del alma.

Ñe'ênguchu: muchachos que están cambiando la voz.

Ñemongarai: ceremonia religiosa.

Ñiimbe: cama o tarima.

Ñua: trampa con mecanismo de lazo.

Opy: casa de plegarias.

Opygua: líder religioso.

Pa'i: médico, chamán, líder religioso.

Pa Pa Tenonde: “el último – último primero”, una de las designaciones que recibe la máxima divinidad.

Parakáu: loro hablador (*Amazona aestiva*).

Pegua: planta acuática de flores perfumadas pertenecientes al género *Thalia*.

Petýngua: pipa ritual de cerámica.

Pindo: palmera pindó (*Arecastrum romanzoffianum*).

Piragui: espíritu femenino que habita las aguas, dueña de los peces.

Piritáu: ave cuyo nombre vulgar es Juan Chiviro (*Cichlaris gujanensis*).

Po: mano.

Popygua: vara que simboliza el poder masculino.

Poã: medicina.

Porã: hermoso, este adjetivo también es utilizado como especial o sagrado.

Poriau: humilde.

Pya guachu: corazón grande, bondadoso.

Pyno guachu: ortiga brava (*Ureru baccifera*).

Pytã: color rojo.

Pyau: nuevo.

Ramingue: semejante a algo.

Rachy: dolor, dolencia.

Ro'y: frío.

Ru Ete Amba: el paraíso, la morada de los dioses.

Ruvicha: jefe, líder.

Ta'y: hijo de ego masculino.

Ta'anga: imagen.

Tacho: parásitos intestinales.

Tague: cabello humano y plumas en las aves.

Tajy û: lapacho negro (*Tabebuia heptaphylla*).

Takuapi: una especie de *takuara*, se realizan trabajos de cestería con sus fibras (*Merostachys clauseni*).

Takuapu: instrumento musical femenino confeccionado con una bambúcea.

Takuara: genérico de las cañas (*Bambusoideae*).

Takua recha: tea encendida de caña.

Tambeao: taparrabos tejido con fibras vegetales.

Tamói: abuelo.

Tangara: pájaro (*Chiroxiphia caudata*).

Tanimbu: cenizas.

Tata: fuego.

Tata ypy rupa: fogón, hoguera. Literalmente: lecho del fuego.

Táva: poblado mayor.

Tembekua: orificio del labio.

Tembiapo: trabajo.

Tembiguái: ayudante, lugarteniente.

Tembi'u: alimento.

Te'yi: vivienda comunal.

Techa: ojos, vista.

Tekoa: poblado. En otros tiempos comprendía la aldea y los territorios de caza de una familia o linaje.

Teko achy: modo de ser imperfecto, la vida en esta tierra, llena de imperfecciones y transgresiones a los preceptos divinos.

Teko porã: leyes del buen vivir. Sistema, norma o ley benéfica.

Tembiguái añetengua: ayudante principal del *Ñande Ru* o líder religioso. Conocedor de las plantas medicinales.

Tenonde: primero.

Te'õ'a: dolencia que los indígenas describen como epilepsia.

Tetyma: pierna, pata en los animales.

Tetyma kuaa: cordones trenzados de pelo femenino.

Tukã'i: tucán pico verde (*Ramphastos dicolorus*).

Tumbykyragua i: avecilla conocida como tacuarita entre los no indígenas (*Troglodytes aedon*).

Tupã: una de las cuatro divinidades principales del panteón *mbya*, envía almas a la tierra.

Tyru, ryrü: recipiente.

Uruvu: nombre genérico de los cuervos o jotes (*Cathartidae*).

Vai: maligno.

Y: agua.

Yy guachu: aguas grandes, forma en que se denomina al diluvio.

Y rupigua: perteneciente al agua.

Yakã: vertiente de agua, manantial.

Y akã ja: dueño de las aguas.

Ychapy'i: árbol (*Machaerium paraguariensis*).

Ychy: pinturas corporales.

Ygary: cedro (*Cedrela fissilis*).

Ypo: habitante del agua.

Ypy: primigenio.

Yvy: tierra.

Yvy ja: genio de la tierra.

Yvy'ã ja: dueño de las barrancas.

Yvy ju mirî: pequeña tierra áurea o sagrada.

Yvyra: nombre genérico de los árboles.

Yvyra juky: árbol de la sal (no identificado).

Yvyra ñe'ê: alma del árbol.

Yvyra ñe'êry: árboles de la palabra-alma.

Yvyra kachî: árbol conocido como rabo itá en la población no indígena (*Lonchocarpus leucanthus*).

Yvyra kua: palo cavador.

Yvyra ñechî: árbol guatambú (*Balfourodendron riedelianum*)

Yvyra paje: árbol llamado incienso (*Myrocarpus frondosus*).

Yvyra pepe: árbol llamado vulgarmente alecrín (*Holocalyx balansae*).

Yvyra pytã: árbol, cañafístola (*Peltophorum dubium*).

Yvyra rapo ju: árbol de raíz amarilla (no identificado).

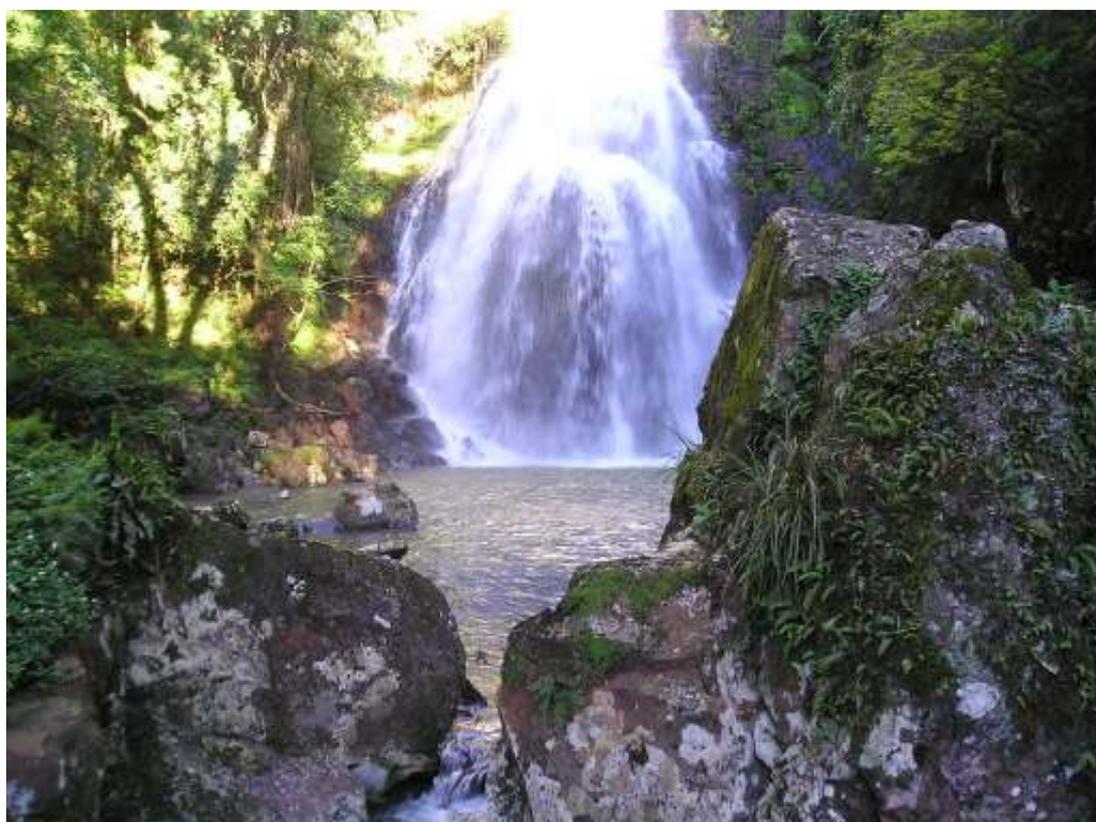
Yvyra'ija: hombre adulto que porta el yvyra'i, vara que es signo de respeto entre los mbya. Tiene un rol importante en las ceremonias religiosas, es el segundo después del opygua o líder religioso.

Yvyra'ija: nombre de una abeja nativa sin aguijón (*Lestrimelitta limao*).

FOTOGRAFÍAS



Anciana *Para'i*, matriarca de Jeju



Cascada en la selva, lugares por donde se debe transitar con precaución

Fotos: Marilyn Cebolla Badie



Figurillas representando el transporte de un *kochi* (pecarí labiado) a la aldea
Artesano: Vicente Ramos (Marangatu)



Trampa *monde* (de garrote)

Fotos: Marilyn Cebolla Badie



Matrimonio en Jeju mostrando mazorcas de maíz de genética propia



Jóvenes moliendo maíz en el *angua* o mortero tradicional.



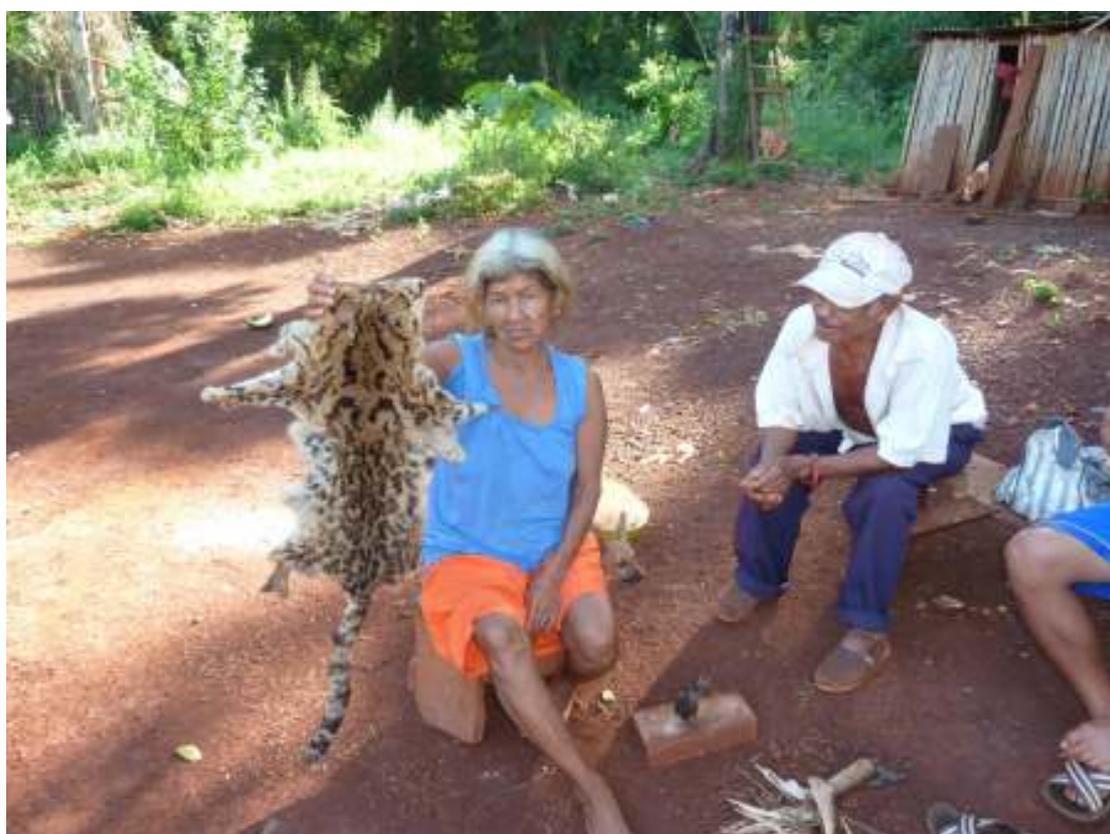
Verã Guyra practicando tiro en Jeju



Figurillas representando la cacería de un tapir. Artesano: Vicente Ramos (Marangatu)



Aldea Pirakua en el valle del Kuña Piru



Ancianos mostrando una piel de gato onza o *ipara guei va'e* en Takuapi

Fotos: Marilyn Cebolla Badie



Karai Tataendy, armando una trampa ñua (de lazo) en Takuapi



Tatu'i o armadillo atrapado con monde (trampa de garrote)

Fotos: Marilyn Cebolla Badie



Mujeres ejecutando la flauta *mimby'i* en la aldea Jejy



Confección de un cesto para la venta. Obsérvese el tejado y las paredes de la casa construidos con cañas *takuapi*.

Fotos: Marilyn Cebolla Badie



Joven familia *mbya*



Mujer con niño y cría de mono *ka'i*

Fotos: Marilyn Cebolla Badie