

**ETNOGÊNESE E POLÍTICAS
DE IDENTIDADE**

**Oguerojera¹ (desplegarse).
La etnogénesis del Pueblo
Mbya-Guaraní**

Miguel Alberto Bartolomé

*Instituto Nacional de Antropología e Historia Cidade do Mexico Mexico
barbar2@prodigy.net.mx*

Resumen

Asumiendo que ninguna sociedad indigena actual es identica a las del pasado cabe preguntarse quienes son los *mbya* actuales. Propongo una hipotesis al respecto que espero confirmar a traves de la argumentacion historica teorica y reflexiva. Se trata de una configuracion etnica basada en una colectividad cultural y linguistica preexistente pero transfigurada a partir del desarrollo de un culto milenarista promovido o guiado por lideres chamánicos ejemplares mesianizados. Este proceso habria tenido lugar en los siglos XVIII y XIX y lo estructuro como una colectividad separada a partir de su especial tipo de doctrina salvacionista. Esa doctrina otorgo las bases para una identificacion especifica es decir una etnogenesis (*oguerojera* un desplegarse de algo preexistente) que contribuyo al desarrollo de fronteras interactivas con los otros grupos guaranes.

Palabras claves etnogenesis guaranes
mbya Paraguay

Abstract

*Assuming that no existing Indian society is identical to those of the past one could ask who are the mbya of today. In answer I propose a hypothesis which I hope to confirm through a historical theoretical and reflexive argument their identity entails an ethnic configuration based on a pre existing cultural and linguistic collectivity however transfigured by the development of a millenarian cult promoted or guided by exemplar messianic shamanic leaders. This process occurred in the 18th and 19th Centuries and it structured the mbya as a separate collectivity arising from their special kind of Salvationist doctrine. This doctrine provided the basis for a specific identification in other words an ethnogenesis (*oguerojera* the unfurling of something preexistent) which contributed to the development of interactive boundaries with the other Guaraní groups.*

Keywords *ethnogenesis Guaraní Mbya Paraguay*

*Para mi amigo y colega Silvio Coelho dos Santos
Antropólogo solidario con los Pueblos Indios
En recuerdo de Barbados y otras empresas compartidas*

Conceptos y contextos

Etnogénesis es un término que se ha utilizado para designar diferentes procesos sociales protagonizados por los grupos étnicos. De manera general, la antropología ha recurrido al concepto para describir el desarrollo, a través de la historia, de las colectividades humanas que llamamos grupos étnicos, en la medida en que se perciben y son percibidos como distintos a otros grupos por poseer un patrimonio lingüístico, social, organizativo o cultural que consideran o es considerado exclusivo. Es decir, que el concepto ha sido acuñado para dar cuenta del proceso histórico de la configuración de colectividades étnicas como resultado de migraciones, invasiones, conquistas, fisiones o fusiones. Pero, de manera más reciente, se lo ha usado para analizar los recurrentes procesos de emergencia social y política de los grupos que han sido tradicionalmente sometidos a relaciones de dominación. Con alguna frecuencia se ha llamado etnogénesis al desarrollo de nuevas configuraciones sociales, de base étnica que incluyen a diversos grupos partícipes de una misma tradición cultural. También se ha calificado de etnogénesis al resurgimiento de grupos étnicos que se consideraban extinguidos, totalmente “mestizados” o definitivamente aculturados y que de pronto reaparecen en la escena social demandando su reconocimiento como tales y luchando por la obtención de derechos o de recursos (Rossens, 1989). Creo que es posible advertir que los distintos usos remiten a un mismo tipo de dinámica social, la que encuentra su sustento en la historicidad de estructuras sociales y formas culturales que se tendían a concebir como relativamente estáticas. Las etnogénesis refieren al dinamismo inherente a las agrupaciones étnicas, cuyas lógicas sociales revelan una plasticidad y capacidad adaptativa que no

siempre han sido reconocidas por el análisis antropológico. En este sentido, las etnogénesis aparecen como el proceso de construcción o reconstrucción de formas organizacionales e identitarias compartidas, en base a una tradición cultural preexistente o construida, que pueda sustentar la acción colectiva (Bartolomé, 2006)

La etnogénesis es entonces parte constitutiva de la historia social de la humanidad en tanto proceso que implicaría el surgimiento de un nuevo grupo étnico, la acusada reestructuración de uno preexistente o la reaparición de uno que se consideraba extinto. Esta dinámica social es cada vez más frecuente, o cada vez más visible, en el mundo contemporáneo donde constantemente “reaparecen” sociedades que se consideraban desaparecidas, pero que apelan a distintos argumentos culturales para afirmar su identidad distintiva². Sin embargo, aun muchos tienden a considerar a los Pueblos Originarios contemporáneos como inmutables entidades preexistentes, que habrían atravesado los siglos coloniales con pérdidas o adiciones de sus patrimonios culturales, pero no con radicales reestructuraciones que habrían reelaborado definitivamente su fisonomía. Mi propuesta, tanto en el caso de los guaraní como en otros, es que el milenarismo y el mesianismo también pueden actuar como factores determinantes en los procesos etnogenéticos, contribuyendo al desarrollo de nuevas configuraciones sociales y culturales basadas en las preexistentes, a las que otorga un nuevo rostro y favorece una reformulación identitaria, lo que construye o reconstruye singulares o ‘renovados’ sujetos colectivos étnicamente definidos. Así, por ejemplo la masiva insurrección maya de Yucatán, conocida como la Guerra de Castas (1847-1853), generó una nueva etnia organizacional *maya macehual* proveniente del mismo grupo etnolingüístico maya, pero separada de éste tanto a nivel político como identitario, constituida por los descendientes de los rebeldes que se refugiaron en las selvas orientales por más de un siglo y medio (Bartolome y Barabas, 1977). Por otra parte, las alianzas militares construidas para oponerse a la “segunda conquista”, representada por la expansión criolla en las independencias nacionales del siglo XIX, generaron la unificación política de sociedades previamente constituidas por bandas o segmentos autónomos, tales como

los *mocovies* de Argentina, los *yaquis* y *seris* de México o los *mapuche* de Chile y Argentina³ Estas alianzas posibilitaron un comportamiento y una identificación colectiva de sociedades cultural y lingüísticamente afines pero social y políticamente diferenciadas

Un concepto asociado al de etnogenesis y a veces un tanto difícil de ser diferenciado de este es el de transfiguración cultural (Bartolome, 1996) En el campo de los estudios mesoamericanos, he propuesto recurrir a dicho criterio para dar cuenta de que las culturas del presente no son iguales a las del pasado prehispánico, sin que por ello puedan ser "acusadas" -como era frecuente de ser "solo" (?) configuraciones sincréticas, de alguna manera "impuras", que ya no se corresponden de manera lineal con las grandes tradiciones civilizatorias regionales, cuya trayectoria fue interrumpida por el proceso colonial⁴ En ese ensayo destacaba que la transfiguración cultural sería la expresión de una serie de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural "para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era" Implica entonces una redefinición identitaria que pasa por la negación o reemplazo de rasgos culturales a la inversa de las etnogenesis que se basan en la recuperación y el énfasis de distintos rasgos seleccionados de la tradición y que pasan a desempeñarse como emblemas identitarios utilizados para afirmar la singularidad

Asumiendo como punto de partida que ninguna sociedad indígena actual es idéntica a la existente en el tiempo del contacto inicial, cabe entonces preguntarse quiénes son los *mbya* actuales, tanto en relación con los otros grupos o parcialidades guaraníes como con respecto a sí mismos, y cuáles son las razones de la vida semi nomada en búsqueda de un anhelo inalcanzable que condiciona su existencia Voy a proponer una hipótesis al respecto, quizás un tanto audaz, pero que espero se pueda confirmar a través de la argumentación histórica, teórica y reflexiva se trataría de una configuración étnica, basada en una colectividad cultural y lingüística preexistente, pero transfigurada a partir del desarrollo de un culto milenarista promovido o guiado por líderes chamánicos ejemplares mesianizados Este proceso habría tenido lugar probablemente en los siglos XVIII y XIX,

y los estructuró como una colectividad separada de otros guaraníes, a partir precisamente de su especial tipo de doctrina salvacionista. Con el tiempo, esa doctrina otorgó las bases culturales para una identificación específica del grupo organizacional. Es decir, una etnogénesis (*oguerojera* un desplegarse de algo preexistente), que contribuyó al desarrollo de fronteras interactivas con los otros grupos guaraníes de las regiones vecinas. De hecho, los datos etnohistóricos y etnográficos sugieren que también estos otros grupos generaron o actualizaron sus expectativas milenaristas durante esa época, lo que influyó de manera significativa en su constitución grupal y en sus configuraciones religiosas y dinámicas sociales posteriores. Sin embargo, ahora me ocupan los *mbya*, aunque probablemente varias de las reflexiones sobre su reestructuración cosmológica y reconfiguración social que realizaré a continuación también se apliquen a los demás guaraníes. Veamos un desarrollo posible para esta propuesta.

Por lo que podemos saber, la literatura colonial, un tanto caóticamente explorada pero bien documentada en las numerosas obras de Susnik, nunca menciona a los *mbya* como un grupo singular, aunque enumera una larga serie de parcialidades nominadas por sus ámbitos de residencia o por los apelativos de sus respectivos líderes. Parece evidente, sin embargo, que los antecesores de los actuales *mbya* estarían entre los llamados “monteses”, que ya aparecen registrados en las crónicas desde el siglo XVI. Sobre todo durante el siglo XVIII se multiplicaron las alusiones a los “monteses”, cuando la yerba mate alcanzó un gran valor de exportación y su búsqueda implicó la incursión en los territorios habitados por indígenas no reducidos, cuyo número estaba incrementado por guaraníes ‘rebeldes’ y desertores de los pueblos y de las misiones (Susnik, 1965-196). Todos aquellos que no aceptaron las congregaciones en los pueblos (*tava*) coloniales, ni en las reducciones misionales, pasaron a ser denominados genéricamente “monteses” (*ka a yngua*), aunque estaban internamente diferenciados a nivel político, lingüístico y presentaban algunas variantes sociales y culturales. Ser un ‘montés’ era sinónimo de barbarie, de no evangelización, designaba en suma, al no colonizado.

El proceso colonial y la estructuración misional produjeron profundas transformaciones en los sistemas organizacionales nativos.

vos preexistentes, que se fueron redefiniendo y generando nuevas configuraciones étnicas históricas, dotadas de similar base cultural pero progresivamente diferenciadas entre sí. Resulta sorprendente que estas diferenciaciones -o su preexistencia- no aparezca registrada por una administración colonial burocrática tan detallista como lo era la hispana. El hecho es que los 'monteses' fueron tratados como una unidad hasta comienzos del siglo XX cuando los primeros viajeros y etnógrafos consignaron la presencia de tres distintos grupos organizacionales, a quienes llamaron tribus o parcialidades, que se diferenciaban entre sí tanto a nivel lingüístico como ideológico y simbólico, aunque portaban un similar bagaje cultural que admitía una serie de diferenciaciones: se trataban de los *Mbya*, los *Ava Chiripá* y los *Pai Tavytera*⁵. Muchos años después de estas primeras clasificaciones algunos investigadores trataron de esclarecer el origen de las diferencias. Las más tempranas observaciones al respecto aparecen en la obra del investigador ruso Strelnikov (1928: 334), quien en 1915 y, basándose en observaciones de Bertoni, asentaba que los Chiripá serían descendientes de los indígenas misionalizados por los jesuitas que habían regresado a la vida selvática. Como ya lo he mencionado, una confirmación de estas observaciones la brinda la obra de L. Cadogan (1959: 8), quien proponía, y hasta ahora no existen evidencias opuestas, que la actual parcialidad llamada *Ava Katu Ete Ava Chiripá* o *Ava Guaraní*, estaría integrada por los indígenas que sobrevivieron a la destrucción de las reducciones jesuíticas del Tarumá y que regresaron a la selva después de 150 años de ser tutelados. De manera similar, Melia, Grunberg y Grunberg (1976) investigaron de manera acuciosa el origen histórico de los *Pai Tavytera*, quienes fueron 'redescubiertos' hacia 1750 en cercanías de su hábitat histórico y actual. Los autores, siguiendo las crónicas del sacerdote Nusdorffer, llegan a la conclusión de que serían los descendientes de los *itatines* coloniales⁶ (término que en realidad alude a un ámbito geográfico y no a un grupo) gran parte de los cuales fueron reducidos por los jesuitas en 1632. Es decir, que cada uno de los grupos organizacionales actuales proviene de un proceso histórico específico, que condicionó tanto su repertorio de rasgos culturales como su variante lingüística, que los definen ahora como

grupos etnicos singulares Cabe señalar que la diversificación lingüística no puede ser tan reciente, pero es probable que las variantes preexistentes influyeran en la determinación de los límites sociales, políticos y simbólicos de las distintas configuraciones étnicas. Es decir que las variantes lingüísticas se comportaron como los espacios semánticos específicos, necesarios para la producción y reproducción de los contenidos ideológicos y culturales que fueron definiendo las características de los actuales grupos étnicos, lo que contribuyó con el tiempo al desarrollo e incremento de las diferencias fonéticas y léxicas contemporáneas

De ka'yngüá a mbya

Haciendo uso de su singular tenacidad etnográfica e intuición histórica, Cadogan (1956, 1959, 1968: 109-110) destacó que los actuales *mbya* serían descendientes de los "monteses" *itatines*, pero de otro grupo de estos *ka yngua* que no aceptaron la misionalización y se refugiaron en los montes de Mba'e Verá, a pesar de que un sector había sido brevemente colonizado y evangelizado en las reducciones de Taruma en 1724. Es decir que los *mbya* serían también "monteses", aunque no todos los "monteses" fueran *mbya*. En la tercera década del siglo XVIII los jesuitas "sacaron" de la selva a unas 400 familias de "monteses" o Tarumas (sic), recurriendo a promesas y engaños para llevarlos al pueblo de Santa María, pero éstos se rebelaron y huyeron a los montes en 1734 regresando a su "gentilidad" y jurando no relacionarse más con los españoles. Un conjunto de documentos de la época (1699-1733), resguardados en el Archivo Nacional de Asunción, describen prolijamente el traslado al Taruma y la consiguiente deserción de los indígenas (en Fogel, 1998: 395-402). No transcribire los textos escritos en el farragoso lenguaje de la época, pero señalaré que en ellos un testigo declara que los "monteses" del Tarumá habían sido llevados con engaños por los jesuitas, quienes no habían notificado a las autoridades civiles (esa era la verdadera razón del proceso que se llevaba a cabo). Otro testigo asienta que antes de abandonar la reducción donde ya habían edificado casas y sementeras, los indígenas prendieron fuego a sus propias construcciones, repudiando las obras que se habían visto obligados a hacer. Desde entonces, estos monteses *mbya* mantuvieron una actitud de repliegue, y en ocasiones

de defensa hostil respecto a los colonizadores españoles y criollos que se expandían por sus territorios en búsqueda de la codiciada yerba mate⁷ Susnik (1965 198-199) describe una reducción de *mbya* también llamados *apytere* (tonsurados), ocurrida en 1720, basada en dos documentos escritos por el jesuita P J Mas Con unos 500 de estos indígenas se habría erigido la reducción de Nuestra Señora del Rosario, cuyos habitantes fueron poco después trasladados a las misiones del Parana, de donde no tardaron en huir a sus tierras En 1746 fueron nuevamente encontrados esparcidos por el Taruma, Tapeby y Papiracuai, fundándose con ellos el pueblo de San Joaquin, aparentemente no se trata del mismo caso tratado por Cadogan y Fogel

El refugio principal de los *mbya* fue desde entonces la región conocida como Mba'e Vera que incluye los ríos Iguazu, Acaray y Mondáí, así como Igatimí y los grandes yerbales de Carema, pero la presión hispana los llevo a refugiarse entre la cordillera del Mbaracajú y el río Ñacunday, así como en San Joaquin, Ybytyruzú, San Rafael y el río Parana (Chase Sardí y Susnik, 1996) Existen noticias de que la dispersión del grupo alcanzaba las orillas del Paraná, ya que Félix de Azara (1847) señala que hacia 1720 los jesuitas "instruidos de que había en el Taruma guaraníes silvestres, les enviaron algunos indios instruidos de los pueblos del Parana que eran de la misma lengua " Es decir, que desde épocas muy tempranas su área de dispersión fue bastante extensa, llegando con bastante certeza algunos grupos a asentarse en ambos márgenes del Parana Este asentamiento puede haber sido tanto voluntario como forzado, ya que el mismo Félix de Azara relata que muchos de los Taruma habían sido llevados a las misiones del Paraná, de donde se fugaron hasta que se los capturó nuevamente para fundar San Estanislao Así, en uno de sus ensayos etnohistóricos, Susnik (1969 172) apunta que los *ka yngua* "propriadamente dichos", también llamados *mbya*, *mbya apytere*⁸ (tonsurados) o *ava mbya*, tenían un área de residencia y desplazamiento que incluía desde la Sierra del Mbaracayú en el Paraguay hasta la región de Corpus en Misiones Argentina

El jesuita Martín Dobrizhoffer recorrió la comarca de Mba'e Vera hacia fines del siglo XVIII y ha dejado el mejor testimonio etnográfico sobre los *mbya* que poblaban aquel gran *guara* (ámbito

etnico exclusivo), uno de los ultimos territorios guaranies independientes, que merece ser reproducido porque a través de él tenemos la visión de un pasado que, aunque muy transfigurado, llega hasta el presente (1967 [1784] 186-191)

Poco tiempo despues emprendi en realidad mi tercer y mas feliz viaje a Mbaeverá Al fin llegué a mi meta Así descubrí tres lugares de viviendas bastantes poblados de barbaros a quienes mandaban tres caciques Roy como principal y Tupanchichu y Vararipochiritu como capitanes La primera choza estaba construida con palmeras cubierta por hierba seca tenia ocho puertas y sesenta habitantes De derecha a izquierda pendian hamacas que de dia servian para sentarse y de noche para dormir Cada familia barbara tiene en el suelo su propio fogon en cuyo derredor esta colocado todo un conjunto de ollas grandes calabazas y cantaros Los hombres sean viejos o jovenes se tonsuran los cabellos a la manera de algunos monjes Desde el septimo año llevan perforado el labio inferior pasan por el agujero un tubo del grosor de una pluma de escribir nombran a eso tembeta Pero todos, sin distincion de edades ni de sexos se cuelgan en las orejas conchas triangulares Los hombres andan desnudos excepto que por una honestidad natural llevan un pequeño delantalcito como los albañiles Pero todas las mujeres estan cubiertas desde los hombros hasta los pies con un genero blanco que ellas se fabrican con la corteza del arbol pino Los barbaros suelen ornar con una corona de plumas de papagayos la parte tonsurada de la cabeza Sus armas consisten en flechas con un gancho con las cuales bajan con una habilidad especial las aves aun en vuelo Ellos y los suyos se alimentan con antas, fieras y aves de todas clases No repudian tampoco la agricultura Al menos se encuentran en abundancia en los bosques trigo turco (maiz) frutas tabaco aprecian mucho los cuchillos y las hachas de hierro Como encontramos semejantes instrumentos de hierro en su poder no dudabamos que ellos los habian quitado a algunos españoles asesinados que en algun tiempo juntaron yerba en las selvas Entre ellos Dios se denomina Tupa como en guaraní pero ellos poco se preocupan por conocer sus leyes Como no saben de un culto divino, tampoco conocen un culto idolatra Al demonio llaman *aña* o *añanga* pero sin venerarlo Tienen la mayor estima a los hechiceros o mas bien charlatanes y los temen Pues estos se jactan de que conjuran a venir y desaparecer las enfermedades y aun la muerte que presagian lo porvenir causan inundaciones y tempestades que se transforman en tigres y pueden modificar aun de otros modos las leyes de la naturaleza Aborrecen todo matrimonio entre parientes aun en el grado mas remoto y lo estiman algo nefando Conforme con la costumbre de los guaranies, encierran sus cadaveres en grandes cantaros de barro, de los cuales vimos tres vacios en nuestro viaje a traves de la selva Pero

se preocupan por su destino despues de la muerte Si bien estos barbaros no comen carne humana los indios vecinos hacen de ella una regalia Se cuenta que han comido una mujer que habia escapado de su marido Sus compañeros de choza en Mbaevera que la quisieron alcanzar en su huida hallaron sus huesos y recientes huellas de antropofagos Todo forastero sea indio español o portugues les es sospechoso Por esto reciben amados a su huesped pues lo consideran un enemigo que solo trata de poner lazos a su libertad La misma sospecha abrigaban de mi y de mis indios cuando nos vieron llegar

Dobrizhoffer, despues de vencer su merecida desconfianza, logró una cierta amistad con el jefe local, hasta el punto de que éste le ofreció una de sus hijas como esposa, para consolidar una relacion de alianza de acuerdo a la logica político-parental guaraní del “cuñadazgo” (*tovaya*) El jesuita consiguio, aparentemente, una aceptacion de la misionalización por parte de los nativos, pero no pudo concretarse, permaneciendo estos en sus selvas natales Al parecer, la aparicion de una enfermedad entre los Mba’e Verá fue adjudicada a la visita del sacerdote, y el lider chamánico Tupánchichú enveneno al *mburuvicha* Roy, por considerarlo complice de las muertes y por estar en contra de evangelización También Dobrizhoffer atribuye su fracaso a la accion de un poderoso encomendero, que necesitaba más trabajadores indígenas para explotar los extensos yerbales de Mba’e Verá, pero la cosecha del español fracaso cuando los indígenas prendieron fuego a los almacenes de yerba, pereciendo unos 17 hispanos Casi para la misma época, Félix de Azara (1845), en su descripcion del Paraguay, proporciona una vision precaria de los llamados “monteses o caguas (*ka yngua*)”, señalando que existían unos 22 asentamientos en las selvas que se extendían entre los rios Parana y Paraguay, incluyendo la cordillera del Mbaracajú, Curuguaty, San Joaquín y San Estanislao, pero tambien por la costa oriental del Paraná, es decir en la actual Misiones, a orillas de los rios Aguaray y Jejuy Nuestro muy citado cronista señala que

aunque carecen de religion y leyes tienen alguna noticia del cristianismo adquirida por los indios desertores de San Joaquin y San Estanislao y quizas mas antiguas porque hay entre ellos descendientes de los que fueron cristianos en los pueblos de Xexuy Perico Maracaya Terquean Ybypariya y Candelaria (actual Misiones argentina), que fueron asolados y muchos de sus indios huyeron a los bosques La mitad de los pueblos de San Joaquin y San Estanislao son de estos indios

cuya casta se ha conservado porque lo fragoso de sus habitaciones no ha permitido la entrada de los paulistas y guaycuru o chaqueños. Su barbote (*tembeta*) es una muletilla de goma muy transparente (resina) larga seis pulgadas y cuatro líneas de diámetro. Se puntan mucho y las mujeres llevan muchas líneas moradas verticales y paralelas que caen desde el pelo hasta el plano horizontal que pasa por las ventanas del olfato.

A diferencia de los otros grupos, los *mbya* mantuvieron su autonomía, eventuales relaciones comerciales y ciertos intercambios, pero también constantes combates con los españoles y sus posteriores descendientes criollos y mestizos. Hacia 1844, el Presidente paraguayo Mariscal Carlos Antonio López, instruyó a sus oficiales en la zona: Es menester desplegar con valor (sic) que imponga gran respeto a estos salvajes (ofreciendo provisiones) para gasto de la gente que llegue a destinarse a la persecucion y exterminio de este resto de salvajes (recriminando) que en el parte ni se ha hecho mención de haberse arrasado ninguna de las tolderías arruinadas (y ofreciendo) los elementos necesarios para una expedicion destinada a batirlos de esa guarida. (Documento del Archivo Nacional de Asuncion, reproducido por Fogel, 1998: 406-407). El deber de la venganza hacia que los *ka'ngwa* respondieran a la violencia con más violencia, pero la capacidad militar paraguaya era mucho mayor, hasta el punto que en un dramático episodio 500 hombres indígenas fueron aprisionados y asesinados a golpes de macana, y sus mujeres y niños repartidos como servidumbre en Asuncion (Susnik y Chase-Sardi, 1995: 228). Es decir que la naciente Republica del Paraguay realizaba su propia, modesta y muy poco conocida 'conquista del desierto' para desarrollar la economía extractiva de yerba mate, a expensas de los últimos territorios indígenas libres de la imposición estatal que continuaba la dominación colonial. A pesar de la guerra, hacia 1865 la documentación histórica señala noticias de la presencia de *ka'ngwa* identificados como gentes de Maba'e Verá asentadas entre los ríos Acaray y Monaday, y que estaban divididas en varias jurisdicciones políticas ('cacicatos'). Su independencia fue mantenida celosamente, hasta el punto que todavía en 1875 el naturalista Benjamin Balanza tuvo que solicitar permiso al *mburuvicha* (líder político) llamado Arapoti Ju, jefe del gran *Teko ha* de Mba'e Vera para poder entrar en su selvático territorio con el propósito

de realizar estudios botánicos en las selvas de Caaguazú, Caazapa y Alto Parana (Astre, 1947, citado por Chase-Sardi, 1992: 44). Uno de los pocos autores locales de la primera mitad del siglo XIX (Molas 1868 [1957]) comenta que algunos “monteses” solían salir de sus selvas en una especie de procesion acompañada por cánticos y enarbolando una cruz que habrían traído de la abandonada reducción de Santa María. Sin embargo, no sabemos si estos monteses eran *Mbya*, *Pai* o *Ava Katu* aunque el culto a la cruz pareciera identificarlos como *Pai Tavytera*.

La primera noticia fidedigna que conozco respecto a la utilización del etnonimo *mbya* (escrito *mbhua*) corresponde a una referencia de 1887, proveniente de la obra de Bertoni (1922), quien los ubica en las cercanías de la localidad que después llevaría su nombre. Para fines del siglo XIX, no queda duda de la continuidad de la presencia de la gente de Mba e Vera en territorio argentino, ya que Ambrosetti (1896: 663) señalaba que los “caingua” locales se dividían entre los “churipa” y los “apitere baticolas” o ‘baa-veras’ (Mba e Vera). Esto no es sorprendente, ya que de manera independiente a los desplazamientos autónomos, en 1724 varios de los indígenas de la reducción de San Joaquín fueron trasladados a Santa María en Misiones, pero en 1733 algunos volvieron a huir de regreso a Mba’e Vera y otros, presumiblemente, a las selvas circundantes del Alto Parana (Anglés y Gortari, en Fogel, 1998: 112-113). Para la primera mitad del siglo XIX los monteses controlaban una amplia región, de acuerdo a un testimonio de la época (Molas, 1868 [1957]) “ Desde el Parana hasta las fuentes del Igatimi, costas del Jejuí, inmediaciones de Curuguaty, San Joaquín y San Estanislao, habitan indios salvajes de diferentes tribus pero de un mismo idioma con pocas variaciones ”. Los ataques y conflictos con los monteses se prolongaron casi hasta comienzos del siglo XX, ya que en 1895 tuvo lugar una poco conocida insurrección o movilización protagonizada por unos 3 000 *mbya* liderados por 22 jefes de la región del Guara (Bertoni, 1922: 123). También existen comentarios respecto a algunas evidencias de prácticas antropofágicas rituales contra enemigos hacia 1930 (Fogel 1998: 14) lo que contradice la ideológica negación del canibalismo. Es importante destacar que en la misma época de esa poco documentada movilización o rebelión Ambrosetti

(1894) escribía sobre los “caingua” de Misiones, lo que confirma una presencia regional y no solo local de los *mbya*, tal como ya lo asentara Azara. De hecho, la reconocida erudición etnohistórica y etnológica de Metraux (1948) le había permitido destacar que las noticias sobre los *mbya* databan del siglo XVIII, considerándolos indígenas que no pudieron ser cristianizados y cuyo hábitat se extendía desde la sierra del Mbaracaju en el Paraguay hasta los alrededores de Corpus en Misiones Argentina, así como en el sur del Brasil.

La configuración mesiánico-milenarista

Al parecer, las versiones legendarias recogidas por Cadogan (1956: 302) entre los *mbya*, señalan que desde el siglo XVIII se desarrolló entre los habitantes de Mba'e Verá un extraordinario misticismo revivalista, como reacción al intento de reducirlos en el Taruma, produciéndose varias migraciones hacia la mítica *Yvy Marane y*, la Tierra Sin Males, dirigidas por varios líderes chamánicos que fueron progresivamente mesianizados⁹. Tal como lo comprueban las centenarias transmisiones de los textos de la narrativa guaraní, un siglo y medio no es demasiado tiempo para el mantenimiento de su tradición oral. Los líderes más frecuentemente mencionados, sobre algunos de los cuales se continúan transmitiendo sagas heroicas, son Capitá Chiku, Kuarachy Ete (Auténtico Sol), Kuarachy Ju (Amarillo Sol Sagrado), Karai Chapa (Señor o Chamán Chapa), Karai Katu (Verdadero Señor) y la mujer chamán Takua Vera Chy Ete (Auténtica Madre del Bambu Resplandeciente). Esta mujer profeta mesianizada es todavía recordada en cantos que le son destinados y que describen sus capacidades chamánicas, tal como lo registrara Cadogan (1951: 201) hace ya muchos años, en un texto que amerita ser reproducido como testimonio de la práctica y el poder chamánicos relacionados con los huesos de los muertos:

Takua Vera Chy Ete deposito los huesos de quien había portado la vara insignia (nombre religioso de los esqueletos objeto de culto) en un recipiente de cañas trenzadas. Canto: danzo, ejecuto danzas en honor de ellos, obtuvo con ellos la perfección, obtuvo con ellos *kandire* (inmortalidad). Obtuvo que circulase por los huesos el Verbo, obtuvo que circulase por ellos la palabra (alma), los Seres Buenos (dioses) iluminaron el lecho de la cosa grande (nombre religioso del cadáver humano), (ellos) llamaron a Takua Vera.

Parece posible fechar el desarrollo de las expectativas milenaristas y el inicio de los movimientos mesiánicos en la última década del siglo XVIII ya que uno de los líderes, Karai Katú (Verdadero Chamán o Gran Señor), inició su peregrinación hacia el mar al aproximarse los extranjeros para fundar San Juan Nepomuceno en 1798, dejando sin cultivar su extensa plantación de tabaco sagrado, la que aún puede ser encontrada (o visualizada) por quienes realizan los adecuados ejercicios espirituales (Cadogan, 1956: 301). La memoria de otros de estos líderes carismáticos también llega hasta nuestros días, como en el caso de Capitán Chiku (Capitán Chiku), cuya epopeya habría transcurrido probablemente también hacia fines del siglo XVIII. De acuerdo a la versión de los *mbya* del Paraguay, este líder religioso había nacido en las cercanías del arroyo Urukuchy, en el Tarumá, desde donde viajó hasta Asunción, en cuyas calles bailó y cantó los himnos sagrados burlándose de los españoles, quienes lo capturaron y condenaron a muerte, aunque él logró escapar recurriendo a sus poderes chamánicos. Capitán Chikú ya había alcanzado el estado de *aguyje* (perfección) que lo llevó a obtener la esotérica condición sacralizada (o divinizada) de *kandire*, bajo la dirección espiritual de su suegro, el chamán Kuarachy Eté (Verdadero Sol). El hecho es que pudo alcanzar la *Yvy Marane y* (la Tierra Sin Males), cruzando el Gran Mar Originario (*Para Guazu Rapyta*) junto con su esposa y su hijo, sin necesidad de morir sirviendo de modelo ejemplar de conducta para su pueblo (Cadogan, 1992).

Las hazañas y capacidad de alcanzar la Tierra sin Males de Capitán Chiku son todavía recordadas por los *mbya* de Misiones en forma de una saga heroica, transmitida oralmente durante generaciones, lo que constituye una clara evidencia del origen común de los depositarios de la tradición. Ruego al lector que me permita reproducir, con la extensión que merecen, algunos fragmentos de un texto oral que tiene más de doscientos años y que es uno de los fundamentos mítico-ideológicos del actual Pueblo Mbya (Ramos, *et al.*, 1984).

En el lugar en que Capitán Chiku se entregó fervientemente a la obtención de la inmortalidad a orillas del Urukuchy y se yerguen inmóviles innumerables flores eternas hasta el día de hoy () En el lugar en que Capitán Chiku dobló primitivamente las rodillas danzando a orillas del Urukuchy y para la obtención de la vida eterna se ven

innumerables las huellas de las plantas de sus pies y se escuchan las palabras sagradas del canto del hombre hasta el día de hoy En el lugar en que Capitan Chiku entono primitivamente sus plegarias a orillas del Urukuchi y para la obtencion de la hermosa vida que no tiene fin esta el origen de los ecos de las palabras sagradas hasta el día de hoy (Despues de que su futura esposa lo rechazara) la futura verdadera madre de sus hijos entro nuevamente en la casa de las oraciones Dijo Chiku Bien solamente tu futura madre de mis hijos me acompañaras en aquello que es objeto de mi escuchar Por consiguiente así dijo su esposa Bien si es así yo te he de acompañar diligentemente donde sea nos pongamos a escuchar en busca de la inmortalidad Kuarachy Ete (el suegro) le dijo a su hija Bien llevale a tu esposo maiz tierno tabaco Como Chiku lleno de neblina imperfecta (humo de tabaco) el interior de la casa de las plegarias Despues cerro la puerta y ya quiso fornicar Por este motivo se enojo Kuarachy Ete Atadle las manos dijo pues gobernara mal la morada terrenal (Kuarachy Ete los amenaza con negarles alcanzar la perfeccion pero despues los perdona) Solamente entonces así hablo Kuarachy Ete Bien aunque habeis transgredido no transgredisteis del todo Chiku ponte en camino con tu cuerpo imperfecto hasta el centro del pais de los habitantes distintos (de los *mbya*) de la tierra Vete aunque sea dentro de mucho tiempo obtendras la fortaleza espiritual, dejaras de transitar por los caminos de la imperfeccion terrena () Chiku ya tenia un hijo Kuarachy Ete para ponerlo otra vez a prueba hizo que se encarnara el alma del habitante de los bosques (*aguara oikema ka awipe* jaguar) en su nietecito El jaguar se adentro en la selva rugiendo ferozmente Ven muchachito decia (su madre) y a los dioses Tupa invocaba dolientemente () Un dia vieron llegar un perrito negro Entonces así le dijo a Chiku Yo acabare con el jaguar si es que tu lo consientes si es que no vas a sentirlo Entonces la madre dijo Porque en verdad lo sentimos es que hacemos escuchar nuestros sollozos en la selva () Bien por consiguiente dijo el perro negro con esto le tirareis a la cara Y mientras así les decia les dio un trozo de granizo el proyectil del arma de los dioses Tupa () Entonces le tiraron con el granizo El alma del habitante de los bosques (el jaguar) se elevo otra vez Y en el hijito de Chiku se encarno nuevamente un alma nueva hermosa () Juntos llegaron a Asuncion Cammaron por las pequeñas sendas (calles) imperfectas Fueron a la plaza grande (mercado) y hablaron con los extranjeros Cuando los vio el jefe de los extranjeros así les dijo Bien descansad aqui que nosotros vamos a procuraros algo de comer Chiku dijo Quedemonos entonces si es así parece que esta gente es amable (que no nos odia) Por consiguiente los habitantes distintos (a los *mbya*) de la tierra fueron a matar un toro Durante todo ese tiempo Chiku cantaba sus plegarias repetia las hermosas palabras () Ya le traen a Chiku toda la carne del toro ()

Solamente entonces así dijo Chiku a la madre de sus hijos ¿Esta bien esto así? Esto no está bien no es esto lo que nosotros buscamos dijo no es para esto que nos pusimos a caminar Siendo verdaderamente así así les dijo a los de rostros peludos (extranjeros) La carne de vuestro toro envenenado no la queremos comer no proviene sino de vuestras mentiras El jefe de los extranjeros se enoja Chiku fue encerrado debajo del corredor (carcel) del jefe de los extranjeros Le pegó estuvo a punto de matarlo tenía fiebre padecía hambre Chiku no se asustó con todo ello hacía sentir himnos que retumbaban en los corredores de la casa del jefe de los extranjeros Solamente entonces el corazón de Chiku se llenó de resplandores como el sol el origen de sus palabras resplandecía completamente los cantos que entonaba lanzaban resplandores como fuegos luminosos la puerta de la divinidad (su boca) estaba cubierta de rocío Fue después de esto que se lo llevaron los dioses Tupa Bien madre de mis hijos dijo Chiku- nuestra sangre imperfecta ya fue purificada en verdad nuestras carnes ya no serán transformadas en tierra Nos iremos a la Tierra sin Males después de haber cruzado el Mar Grande La tierra de condición enferma quedará por estos lados se separará del paraíso El látigo hermoso (maroma) del loro del Discreto Hablar nos está esperando para llevarnos hasta las ramificaciones (los orígenes) del Mar Grande allende el país de los Kurutue (portugueses actual Brasil) El nos está esperando porque supimos fortalecernos en un pequeño amor (en la humildad) Así diciendo camino Chiku Se fue hacia la morada de los dioses (hacia el Este) Chiku ya no caminaba más por los caminos de las imperfecciones terrenales Transitaba hacia la inmortalidad sin sufrir la pena de la muerte Se iba Chiku en medio de los resplandores de su *manga* (adorno floral)

El texto de Capitá Chiku puede ser interpretado como una especie de evangelio salvacionista *mbya*, donde el héroe representa un modelo ejemplar de conducta Su lugar de nacimiento estaba bendecido por la divinidad y en el comienzo de sus aventuras épicas ocurre una prueba de castidad impuesta por su suegro cuyo incumplimiento lo amenaza con la imposibilidad de alcanzar su verdadero destino El relato no nos permite determinar si el suegro es un gran chamán o si es directamente el Héroe o Dios Sol, ya que su nombre puede ser tanto el de la deidad o el de un emulo En el primer caso, Chiku sería el yerno o, por lo menos, un aliado de la deidad El hecho es que este pecado adámico le es perdonado como una transgresión menor, pero sufre una prueba mayor que es que su hijo sea transformado en jaguar compleja entidad que es a la vez la negación o antagonismo de lo humano y uno de los

aspectos de su tradicional realización como guerrero caníbal. En todo caso, el hijo de Chiku se diluye en el mundo natural para después ser rescatado con el auxilio de una deidad animalizada en forma de perro, que es el animal más cercano a lo humano. El viaje a Asunción y su actitud de desprecio a los *jurua* (bocas peludas) establece la distancia que hay que mantener respecto a los extranjeros, quienes lo hacen padecer un doloroso calvario. Llega entonces a la conclusión de que hay que alejarse definitivamente de ellos a través de los ejercicios espirituales, los que permiten alcanzar la perfección y encaminarse sin morir hacia la anhelada Tierra sin Males. De las múltiples posibilidades interpretativas que nos ofrece esta epopeya, se destaca la conjunción de las lógicas míticas *mbya* y las cristianas mezclando pecado original, “jaguarificación”, calvario, *kandire* (noción mítica que conjuga una condición humana y un lugar sacralizado) y anhelados paraísos. También se hace presente la historicidad del mito que refleja el momento histórico a través de su apropiación simbólica. Ya Lévi-Strauss (1968: 189) ha destacado que una de las posibilidades del mito radica en su capacidad de conjugar el pasado, el presente y el futuro, dentro de una totalidad simbólica que unifica la diacronía en una totalidad sincrónica. De allí la plasticidad del mito y su capacidad para incorporar nuevos mitemas referidos a la cambiante realidad de la cultura, lo que proporciona uno de los medios para aproximarnos al quehacer simbólico de un pueblo y referirlo a sus variables situaciones contextuales.

Queda entonces claro que los chamanes divinizados influyeron de manera determinante en la dinamización de la expectativa milenarista y mesiánica *mbya* fenómeno por demás presente en toda la tradición guaraní. Mas allá de la discusión contemporánea referida a si el mesianismo guaraní fue precolonial o desencadenado por el colonialismo, endógeno o exógeno, o si la noción de Tierra sin Mal es prehispánica o contemporánea (Pompa 2004), para mí no queda duda de la existencia histórica de una tradición milenarista y mesiánica, aunque se pueda discutir su profundidad temporal¹⁰. Prueba de ello es que todas las rebeliones guaraníes anticoloniales fueron guiadas por ideologías proféticas y, generalmente, por chamanes que asumían la

condición de mesías, es decir, de enviados de las deidades (Metraux, 1928, Espíndola, 1961) El milenarismo guaraní, la creencia o el anhelo de la existencia de un mundo mejor, ha sido siempre alimentado por la institución chamánica compuesta por líderes espirituales y rituales, capaces de comunicarse con las deidades y videntes, ya que precisamente, uno de sus dones es la predicción del futuro (*joechakara, tesapyso* según Montoya) Como hemos visto, los chamanes históricos pueden transformarse en héroes divinizados, que se desempeñan como modelos ejemplares de conductas Por otra parte, la mitología actual de los *mbya* nos ofrece claras evidencias sobre su carácter de Pueblo Elegido, aunque no podemos saber si esta data de la época prehispánica o se desarrolló en los montes de Mba'e Verá Pero quizás la argumentación más importante respecto a la vigencia de la tradición profético milenarista es que la dinámica migratoria durante el último siglo ha estado frecuentemente avalada por la ideología milenarista, que acompaña y acompaña el desarrollo de las movilizaciones regionales e internacionales (Schaden 1963, Litaif, 1993, Ladeira, 1996)

Un testimonio contemporáneo de la situación de los Mbae Vera a mediados del siglo XIX, y de la forma en que vivieron los sucesos locales de la Guerra del Paraguay (1865-1870), lo proporciona la memoria histórica de los actuales emigrantes *mbya* paraguayos de la aldea brasileña de Bracuí En el texto que transcribiré a continuación pareciera que la guerra fue librada contra ellos y no que sintieron sus efectos de manera indirecta, por lo que no sería sorprendente que se tratara del recuerdo de los episodios bélicos desarrollados poco antes de su estallido para expandir los cultivos comerciales de la yerba mate a expensas de los territorios conservados por los "monteses", tal como lo he comentado páginas atrás En el relato establecen una competencia directa entre el autócrata paraguayo y el chamán que se desempeñaba como su líder político y espiritual, quien sólo pudo ser derrotado por la traición y la acción personal del supremo dirigente de sus enemigos Veamos la narración (Litaif, 1996: 97)

El último Gran Paje guaraní murió durante la Guerra del Paraguay Si ahora tuviésemos un Gran Paje auténtico fuerte, el quitaría el dolor el sufrimiento de los guaraníes Hoy no tenemos más porque el último murió durante la Guerra del Paraguay Y eso fue porque los paraguayos

nos temian miedo querian acabar con los guaranes los indios estabamos haciendo la guerra con Paraguay Una vez se quedaron (los guaiames) al costado de un camino esperando que los soldados pasaran cuando pasaron los mataron a todos ni alcanzaron a ver de donde venian las flechas solo se salvo uno para que pudiera contar la historia a los otros Pero los paraguayos regresaron nuevamente Entonces el Paje estudio (adquirio inspiracion ayuda divina) y mando al viento a derribar todo los armamentos los vehiculos todo Solo murio un indio pero todos los soldados murieron El Paje que era viejito como yo (el hablante) fue a conversar con Solano Lopez (el presidente paraguayo) entonces este le corto un dedo despues el brazo despues el cuello de nuestro Francisco Felipe pobrecito nuestro Paje Ese tal Solano salio entonces gritando

Lo mate mate a ese Cacique porque sabia conversar sabia demasiadas cosas era peligroso entonces lo mate nadie lo lograba matar pero yo lo mate Murio el Cacique que tenia muchos conocimientos ahora ya se acabo' Los indios quedaron esperando que el Cacique paje regresara pero el nunca mas regreso Al final vinieron muchos mas paraguayos y mataron a los indigenas, mataron a casi todos los pocos que sobrevivieron huyeron Vinimos para el Brasil entonces vinimos para el mar Es muy triste pero es muy cierto los guarani no tenemos mas Paje por eso es que tenemos que rezar mucho

Conociendo la existencia del sustrato ideologico representado por la tradición milenarista y mesianica, resulta coherente suponer que durante mucho tiempo de aislamiento y confrontacion tuvieron que tratar de comprender la situación interétnica en sus propios términos Y esos terminos suponían apelar al mismo código simbolico que, historicamente, ha construido y reconstruido el edificio cosmico que amparaba a su sociedad La nueva realidad debía ser re nomizada re significada, al situarla dentro de un orden significativo compatible con los sentidos que definian las perspectivas existenciales humanas Ya no podian solo reflexionar sobre sí mismos, descalificando a los "otros" nativos como "tupies" (*kaingang, guayaki, etc*), sino que tambien debian definir su identidad en contraste con la presencia colonial y neocolonial del Estado nacional Y esa definición pasaba necesariamente por una confrontación ideológica con el mundo de los colonizadores, a los que no podían derrotar militarmente, pero de los cuales querían mantenerse separados Ante la amenaza de la perdida de significados existenciales, aún mas dramática que la muerte la actualizacion del ser social de la colectividad, acosada por

la desemantización, refleja una clara voluntad de asumir o reasumir la construcción o reconstrucción de un proyecto histórico acosado por el colonialismo. El rechazo de la evangelización implicó la creación de su propio discurso de salvación. Pero los viejos sistemas simbólicos se vieron alterados por la continua penetración de los nuevos significantes y significados, símbolos y sentidos, que paulatinamente ingresaban en su ámbito (Bartolomé, 1988). Su impacto no podía ser ignorado ni eludido, y con el correr de los años sus mismas elaboraciones simbólicas se vieron sutil o intensamente permeadas por significaciones que no estaban originariamente comprendidas en los códigos de los textos culturales preexistentes.

En un contexto de esta naturaleza, la existencia de los colonizadores no se desempeña sólo como un catalizador de conductas que intentan rechazarlos, proponiendo una revitalización de las tradiciones indígenas, sino como una presencia ineludible que cambia de manera radical las perspectivas existenciales comunitarias. Los *mbya* se ven entonces obligados a practicar una especie de actualización simbólica del mundo, en concordancia con la nueva historicidad que lo invade y lo redefine. Los especialistas religiosos tienen que adecuar sus construcciones discursivas a la nueva realidad incluyéndola dentro de tradiciones reformuladas que puedan dar cuenta del contraste interétnico y de la propia especificidad ante los inevitables "otros". Surge entonces una nueva perspectiva del "nosotros en situación", que indujo a una necesaria reformulación de las construcciones simbólicas que lo definían ya no eran el pueblo dominante sino una colectividad que tenía que sobrevivir frente a un grupo más poderoso. Una nueva reflexión cosmológica tenía que legitimar o al menos ayudar a comprender esta situación, para impedir la pérdida de significados existenciales derivados de la imposibilidad de mantener la anterior estructura de plausibilidad del universo, que los proponía como un pueblo guerrero destinado a dominar a los otros pueblos. Nos encontramos entonces ante una transformación religiosa, que conjuga la experiencia de la tradición con las exigencias del momento histórico que le toca vivir a la cultura.

Los *mbya* se sintieron perseguidos y agredidos. Pero la cosmología milenarista les informó que eran un pueblo que llevaba en sí mismo

los principios de la divinidad, y así se convirtieron en una sociedad de elegidos cuyo destino estaba asociado al de sus deidades. La tradición guerrera se fue transformando paulatinamente en una ideología rendicionista, que los redefinía como una colectividad elegida, abocada a un culto de salvación de apariencia monoteísta, que subsumía las tradiciones panteístas y ligadas a la naturaleza. Culto cuyos parámetros religiosos proponían la revitalización de la tradicional búsqueda de esa especie de paraíso terrenal: la *Ivy Marane'y* o "Tierra sin Mal", alcanzable por medio de una purificación física y moral, la *aguje* (madurez, perfección). Esto contradecía, en varios sentidos, la tradicional lógica histórica expansiva del *ava ete* guerrero y caníbal (auténtico hombre), vinculada a su antagonista y pariente a la vez que referente ideológico: el *jagua rete*, el jaguar, al que designan como *chivi* o *yagua* en su variante idiomática. Esta "extraña" religiosidad *mbya* llevó incluso a Cadogan (1950) a considerarlos inicialmente como una "nación" tributaria de los guaraní y no "verdaderos guaraníes" pues su mitología era distinta y, aunque sufrían continuos ataques de los Ava-Chiripa, declaraban no ser guerreros y sólo buscar fuerza espiritual y desear el amor al prójimo. El grupo del cual formaban parte los interlocutores de Cadogan se auto designaba como *Jeguaka va Tenonde Pora Gue*, "Los Primeros que Usaron Verdaderos Adornos Plumarios", una auto denominación exclusivista de esa específica agrupación dentro de la etnia y que no es generalizable a todos los grupos *mbya*, muchos de los cuales ni siquiera la conocen. Pero afirmaban su pureza señalando que ellos no bebían chicha de maíz (*kaaguy*) y que nunca fueron caníbales. Es decir que trataban constantemente de enfatizar su diferencia respecto a las demás parcialidades guaraníes.

Los miembros de este Pueblo Elegido generaron entonces una lógica cosmológica excluyente, que los tenía como sus únicos destinatarios y que otorgaba una estructura de plausibilidad posible a la caótica realidad que se les imponía. Esta legitimación ideológica permitió que se constituyeran como una *comunitas normativa* (Turner, 1974) que representó la continuidad en el tiempo y en el espacio de la comunidad con expectativas mesianicas que redefiniera su ser en el mundo. Los lazos parentales, lingüísticos, culturales y los sistemas normativos se sacralizaron, se cargaron del poder necesario para saber que su ruptura

implicaba el caos, la desaparición de la colectividad y, junto con ella, el mundo al que estaba asociada. La *tekó katu* (la verdadera norma de vida) pasó a ser regida por la *teko marangatu* (la norma sacralizada). La nueva noción de persona, derivada de la *comunitas normativa mbya*, suponía dejar de ser lo que se era para pasar a ser otro tipo de gente, lo que implicaba una redefinición sustantiva de la noción previa del ser en el mundo de cada individuo y, por ende, de toda la colectividad. Por ello la desesperada búsqueda de grupos y personas por cumplir con pautas existenciales, que ningún líder puede imponer de manera coercitiva, pero que en cada individuo ofrecen la alternativa de asumirse como parte de un todo cósmico y social ideológicamente legitimado. El carácter coercitivo fundamental de la sociedad milenarista no radica tanto en sus estrategias de control social sino en los mecanismos generados para constituirse e imponerse como una realidad total. Así se explica también el papel pasado y presente de los chamanes, empeñados de manera constante en refrescar la memoria colectiva, a través tanto de la ritualidad como del discurso, estableciendo una comunicación de la sociedad con las deidades, que establecieron las normas de conducta necesarias para calmar la ansiedad existencial de la *comunitas normativa*. Los chamanes se desempeñan de esta manera como pulmones de la historia, relatando las mitificadas tradiciones de los mesías y de los héroes culturales, a los que insuflan vida a través del relato de sus acciones, a la vez que guiando las constantes prácticas ceremoniales que reconstruyen periódicamente a la comunidad "elegida".

De acuerdo con las crónicas coloniales, los *karai* (chamanes) de los 'monteses' aterrorizaban a los indígenas reducidos en las aldeas coloniales induciéndolos a abandonarlas y abjurar del cristianismo. En realidad podemos suponer de manera verosímil que los inducían a incorporarse a la comunidad de elegidos tratando de aumentar el número de los integrantes de la *comunitas*. Numerosos guaraníes, profugos del sistema colonial misionero primero y del posterior neocolonialismo estatal, se refugiaron entre los "monteses" y fueron progresivamente "reindianizados" o "reculturados", pero pudieron transmitirles mucho de los argumentos evangelizadores cristianos. Por ello, es posible que fuera en esa época que los chamanes *mbya* comenzaran a reelaborar el discurso cosmológico que ha llegado a nuestros días, algunos de

cuyos relatos han sido recogidos en el texto del famoso *Ayvu Rapyta* (Cadogan, 1959, 1992) Este complejo poema cosmogónico no sería entonces un testimonio del remoto pasado sino la demostración contextual a su época de una inigualada capacidad simbólica, que buscó elaborar el discurso y la doctrina propios de un pueblo elegido, éticamente “purificado” (rechazando la vinculación con los jaguares y manifestando horror al canibalismo) y capaz así de confrontarse de manera igualitaria con la tradición salvacionista bíblica, tal como tratare de demostrar más adelante

No solo en el ámbito de la cosmología se produjeron transformaciones en la reestructurada configuración cultural *mbya*. Si algo definía a sus lógicas parentales era la exogamia de grupo, la circulación de mujeres que posibilitaba el establecimiento de los vínculos de alianzas matrimoniales, la que se estructuraban a través de la relación diádica entre *tovaya*, cuñados cuya cooperación aseguraba la asociación entre las distintas unidades domésticas y entre las diferentes unidades aldeanas. Incluso el ‘cuñadazgo’, como hemos visto, se utilizaba para establecer las paces con grupos enemigos o intentar aliarse con sociedades diferentes como la hispana. Sin embargo, en la actualidad los *mbya* expresan una muy definida tendencia endógama, que busca el desarrollo de alianzas matrimoniales en el seno de la misma colectividad étnica, aunque pueda vincular a distintos grupos parentales y aldeanos pero siempre dentro del Pueblo Mbya. Quien no se casa con un integrante de la misma comunidad de elegidos puede llegar a dejar de ser uno de sus miembros. Algo similar ocurre con otros aspectos de la cultura, tales como la erección de las casa-templo *Opy*, la específica modalidad ritual, los escasos adornos plumarios, las cada vez menos usadas emplumaduras de las flechas y la especial madera de los arcos, el tipo de cestos de transporte y otros rasgos que pasan a desempeñar un papel de emblemas identitarios ya que permiten establecer su diferencia respecto a las otras parcialidades.

Llegar a Ser mbya

Decía que para el siglo XIX las primeras observaciones sobre los *mbya* como una colectividad singular aparecen en la obra del naturalista suizo Moisés Bertoni (1922), aunque existe un poco específico texto

referido a las técnicas de caza de los “baticola”, que habitaban en las margenes del río Iguazú (Wagner, 1911) Respecto a la presencia de los tres grupos actuales, *Mbya Pa'i* y *Chiripa*, esta quedaria inicialmente registrada en la pionera etnografía realizada en 1924 por el sacerdote etnólogo Franz Müller (1989), quien ya los diferencia a nivel lingüístico y cultural, basándose para esta última caracterización en las distintas formas y denominaciones de los canastos de transporte, el *ayaca* para los *Mbya*, el *ayo* para los *Ava Chiripa* y el *pynacu* para los *Pai Ttavytera*

Este sacerdote Müller pertenecía al último gran intento de reducción misional realizado sobre los *mbya* “monteses” en el Paraguay, aunque dirigido desde la Argentina por los sacerdotes de la Orden del Verbo Divino. Hacia 1910 la Orden intentó una empresa misional en la región de Puerto Bogaiún (actual Hernandarias) pero después de 14 años de esfuerzos evangélicos se vieron obligados a abandonar la región sin haber logrado convertir a prácticamente nadie, ya que los *mbya* rechazaban deliberadamente el discurso cristiano. Se llegó a dar la situación contradictoria e irreal para los misioneros de que dos indígenas a quienes se intentó evangelizar atravesaron la selva para llegar a Caaguazú y denunciar formalmente ante las autoridades civiles paraguayas que los estaban tratando de bautizar y cristianizar (Bockwinkel, 1996: 91). Los misioneros no esperaban encontrarse con gente semi desnuda, que practicaba sus antiguos rituales y que despreciaban a sus “redentores”, cuyas deidades no les merecían ningún respeto y cuya propuesta de trabajar en la misión les parecía absurda, ya que contradecía toda lógica de una vida razonable. Es que ésta última debía contar con el suficiente tiempo para dedicarse a la caza, a la pesca y a conversar con los amigos. Aunque vivían en las entonces tupidas selvas cercanas al río Monday, los *mbya* establecían esporádicos contactos con algunos miembros de los frentes extractivos paraguayos y eventualmente realizaban breves trabajos asalariados. Conocían entonces a los *jurua*, ya no mantenían relaciones hostiles con ellos a principios del siglo XX, pero no tenían el menor interés en convivir con sus antiguos enemigos y mucho menos aceptar a sus sacerdotes y a sus dioses. Un pueblo elegido no podía transigir ante una precaria oferta redencionista. Los relatos de los desorientados misioneros son tan patéticos como confusos narrando sus numerosos sufrimientos y

trabajos, y tratando de culpar a factores externos o a una inescrutable idiosincrasia nativa de su fracaso evangelico, tal como se desprende de los testimonios recolectados por el obispo Bockwinkel (1996)

Volviendo a la identificacion histórica y contemporánea de la etnia, se ha propuesto la posibilidad de determinar la distribución y difusión espacial de “lo *mbya*” en Brasil, Argentina y Paraguay a partir de sus evidencias arqueológicas (De Assis e Garlet, 2002), lo que constituye una metodología discutible¹¹ No hay dudas de la amplitud del poblamiento regional, aunque no de que este se corresponda con una cultura material específica, ya que “lo *mbya*” no sería sino otro aspecto de “lo guaraní”, donde los artefactos poco nos pueden decir de la especificidad ideológica y organizacional de la parcialidad, que forma parte de un mismo grupo etnolingüístico. En lo que atañe a sus características culturales distintivas, en 1928 el investigador ruso Strelnikov, de la Academia de Ciencias de Moscú, daba a conocer el primer ensayo etnográfico realizado en 1915, sobre los que llama *kaa iwua*¹² en las actas del Congreso de Americanistas de Roma de 1926, que se centra en la parcialidad que designa como Ava-Mbiha. Se trata de una monografía coherente con el estilo de la época, en la que informa sobre las viviendas, cultura material, vestimenta, pintura facial, agricultura, caza, recolección, prácticas mortuorias e instrumentos musicales, todo lo cual guarda coincidencia con el registro etnográfico desarrollado en los años posteriores.

Hacia 1935 la singular etnógrafa aventurera Wanda Hanke visitó a la “caingú” del Paraguay, encontrando que los que vivían en la región comprendida entre Villa Rica y el Alto Paraná se auto denominaban como “Mbaevera” (1995: 20). Por lo que conozco, otro pionero fue Vellard, quien en 1937 publicó unas notas sobre algunos textos de la cosmología *mbya*, con poca antelación a la magna obra posterior de Cadogan. Una reveladora tradición oral recogida en el Paraguay destaca que hacia 1915 el líder Vera (considerado como probable descendiente de Takuá Vera Chy Eté, la chaman mesianizada del siglo XIX) dividió a los *mbya* en tres grupos: los *mbya* conservadores, los cristianizados y aquellos aparaguayados o casados con mestizos, considerando como “verdaderos” *mbya* solo a los primeros (Robins, 1989). Este evento sería

coherente con la tradición de auto depuración étnica practicada por los *mbya*, cuya calidad de “pueblo elegido” requiere de la exclusión de aquellos transgresores de la normas del *teko pora*, de la “buena vida”, cuyas pautas fueran diseñadas por los líderes socio religiosos. La histórica situación de confrontación bélica favoreció el aislamiento y la reproducción cultural, ya que hasta ahora se considera que su lengua es la más “tradicional”, a la vez que se supone que su cultura es la más “pura”, aunque los llamados tradicionalismos y purezas son etnológicamente cuestionables. Toda sociedad es la manifestación histórica y contextual de sí misma, las ‘purezas’ sólo remiten a pasados recientes o se construyen en la mente de los investigadores. Los *mbya* no son entonces indígenas que regresaron a la selva desde las reducciones, sino que muchos nunca salieron de ella, aunque esto no impidió que tuvieran fuertes influjos de la cosmología cristiana que trataba de expandirse sobre su colectividad.

Cabe apuntar que los mismos *mbya* reconocen tener un origen como grupo social diferenciado, que no se basa en el mito de origen de la humanidad genérica, sino que los vincula a lugares específicos, reales o mitificados, donde se habrían concretado como Pueblo antes de dispersarse. Las tradiciones recogidas por Cadogan en Paraguay y Misiones (1970: 17) señalan que los *mbya* serían los antiguos habitantes de la aldea del centro de la tierra (no de su interior) localizada precisamente en el legendario Mba’e Vera. Pero en un ensayo anterior, afirmaba que otros interlocutores le señalaron que su lugar de origen mítico era Yvy Mbyte, en el Centro de la Tierra, ubicado en el Departamento de Caaguazú (1960: 133). Prueba de la influencia misional cristiana en la mitología antropogónica *mbya* es la versión que un importante líder y chamán transmitiera a Cadogan (1960: 133), en la que se asienta que los guaraní, los guayakí y los *yuyyo amboae* (extranjeros, blancos) eran los tres grupos originales de la humanidad, designados como costillas originarias (*ñaruka ypy*), costillas del medio (*ñaruka mbyte*) y costillas blandas (*ñaruka kyryu*) respectivamente. Pero los *guayakí* se presentaron desnudos a la danza ritual, razón por la cual fueron echados del grupo por *Pai Rete Kuarahy*, el chamán solar antecesor de los miembros de esta institución. A su vez, los *mbya* de

Puerto Bertoni le informaron a Beate Lehner (comunicación personal, 2008) que su lugar de origen ancestral sería la zona ubicada entre las regiones de Ka'arendy y Che'rokué, desde donde se expandieron hacia el norte y también al oriente a expensas del territorio de los *ache guayaki* que llegaba hasta Misiones. Como toda sociedad segmentaria y sin un aparato político que la unifique a nivel ideológico, la *mbya* no posee una tradición homogénea, los flujos de información cultural circulan de manera diferencial entre las distintas aldeas y los líderes chamánicos desarrollan sus propias versiones de los conocimientos compartidos.

A su vez, los *mbya* contemporáneos de Misiones manejan diferentes versiones respecto a sus orígenes. Algunos recuerdan los lugares del Paraguay desde donde salieron sus abuelos, pero otros declaran que han vivido en el mismo ámbito durante generaciones. Desde el punto de vista mítico reconocen que su estirpe proviene de *Yvy Mbyte*, el Centro de la Tierra, que está situado en el Ka'a Guazu, la Selva Grande. Esto presenta un problema de identificación ya que el topónimo Ka'a Guazú es extremadamente frecuente en las regiones selváticas de Misiones y Paraguay coincidiendo, por otra parte, con el hábitat tradicional (y la jurisdicción política) propuesto para los *mbya* del Paraguay. Pero los habitantes del *teko ha* Pindo Poty de Misiones me aclararon que no se trata exclusivamente (o solo) de un lugar, sino también de un concepto cosmológico concretado en la figura de un mítico árbol primigenio. Este es un árbol gigantesco sembrado por las deidades en el tiempo de los orígenes, cada una de cuyas ramas está constituida por un árbol o especie vegetal diferente, es un árbol que conjuga toda la diversidad de la selva y en cuya copa crece la yerba mate. Es decir que los *mbya* no solo provienen de la selva sino también de su divina metonimia.

Por otra parte, más allá de la geografía mítica referida a los orígenes, la tradición cosmogónica también informa que los *mbya* son un pueblo elegido por las deidades y que debe mantener su distinción respecto a los demás grupos humanos. Para explicarlo cedamos la palabra al reconocido y recordado interlocutor de la cultura (Cadogan, 1960: 134).

A los *Mbya* les enseñó *Pa i* las danzas, las endechas rituales, la agricultura, ellos son los *Jeguakava Tenonde Porague i* los escogidos entre los que primeramente se adornaron con el gorro ritual (llamado *jeguaka* por *Mbya* y *Pai* y *akanguaa* por los Chiripa) los demás Guaraníes.

son *Jeguakava Miri* adornados menores y los extranjeros son los *yvyvo amboae* habitantes de tierras extrañas porque vinieron de lejanas tierras mucho después de haber surgido los *Jejuakava*. A ellos y a sus descendientes mestizos los *Jurua* (bocas peludas paraguayos) Dios (sic) les dio los campos y praderas para criar sus vacas, caballos y demás animales domésticos a los indios les dejó las selvas con todo lo que contienen disponiendo que las dos razas vivieran separadas. Los paraguayos y extranjeros que se instalan en las selvas son por consiguiente usurpadores.

Queda entonces clara la concepción exclusivista de una comunidad étnica elegida por las divinidades que les han proporcionado parte de su sacralidad, lo que la hace distinta del resto de una humanidad que puede contaminarla con su impureza. Por eso deben habitar su tradicional ámbito propio y separado del de los demás. Ellos son los “hermanos mayores” de todos los guaraníes a quienes, eventualmente, pueden enseñar las verdaderas normas de conducta, la *teko marangatu* la norma sagrada, dictada por los chamanes mesianizados y que se reitera periódicamente a través de los cantos y las prácticas rituales. Pero, insisto lo importante a subrayar es la noción de un origen territorial y étnico singular, que los diferencia de los demás grupos y que coincide con mi propuesta de su configuración histórica como colectividad milenarista. Recordemos que Cadogan (1949: 22) ya había sospechado en sus ensayos tempranos “algo atípico” en la cosmovisión *mbya* que la diferenciaba de los otros grupos guaraníes, lo que lo llevó a señalar que “leyendas y tradiciones fragmentarias que he escuchado, algunos datos lingüísticos y mitos esotéricos que he logrado recopilar dejan entrever la posibilidad de que los *mbya* no hayan pertenecido a la nación dominante Guaraní (sic) propiamente dicha, sino posiblemente hayan constituido una nación tributaria de esta. Como no hay un modelo estándar de lo guaraní al cual referir a todos los grupos estas observaciones pretenden, en realidad, dar cuenta de la sorpresa del autor ante la insistencia de sus interlocutores por marcar su diferencia respecto a los demás guaraníes.

De hecho como ya lo he comentado en el capítulo introductorio las mismas denominaciones clasificatorias de las parcialidades étnicas meridionales son un tanto ambiguas y pueden variar con la historia y el contexto. La presencia de específicos líderes fundadores de aldeas

o grupos de aldeas, la separacion espacial y/o temporal, la adscripción a habitats particulares, la confrontacion entre grupos, las adscripciones parentales, el desarrollo de variantes ideologicas y otros factores, pueden dar lugar al surgimiento de grupos que manifiesten alguna diferencia respecto a los demás. La antropologa De Mello (2001: 12) advirtio incluso la existencia de lo que conceptualiza como una "transitoriedad" en la auto denominación de los *ava chiripa* y *mbya* del Brasil, que pueden cambiar de definición étnica de acuerdo a la trayectoria de vida de la persona, de la filiacion de sus padres y parientes, del cambio de lugar de residencia del conjunto de individuos con los cuales tiene una interaccion mas próxima, en razón de sus viajes, de la adopción de conductas tales como el estilo de rezar, cantar o bailar, etc, todo lo cual le permite la posibilidad de "negociar" su identificacion en distintos tiempos y espacios.

Por otra parte, los *ñandeva* del Mato Grosso suelen no asumir la auto denominación de *pai tavytera* con la que se designan y son designados sus paisanos del Paraguay. También se ha observado que los mismos *ñandeva* de Mato Grosso manifiestan características diferenciales respecto a los *ñandeva* del litoral de Santa Catarina, como influencia del contexto regional en el cual transcurre la vida colectiva (Oliveira Montardo, 2002). Aun mas claras son las apreciaciones de Chase-Sardi (Susnik y Chase-Sardi 1995: 269), cuando advierte que en los departamentos paraguayos de Caaguazú y Alto Parana la convivencia de *mbya* y *ava chiripa* es tan intensa que se registran familias nucleares y extensas de una parcialidad viviendo en aldeas de la otra. Dicha relacion ha determinado que en algunos de los *teko ha mbya* se adopten rasgos culturales *chiripa*, tales como sus modalidades rituales, la ingesta de la bebida *caagui*, la danza *jeroky* y hasta la erección del *Amba* del altar *ava chiripa* frente al *Opy* de la aldea *mbya*. Tambien se registran frecuentes matrimonios entre los grupos fronterizos de *pai tavytera* y los más nortefños *ava chiripa*, cuyos hombres no tienen reparo de practicar la uxoralidad en las casas de sus mujeres del otro grupo. El unico límite que estas interacciones culturales y biologicas suelen proponer a sus protagonistas es la imposibilidad de alcanzar el liderazgo político ampliado de un conjunto de aldeas de un *teko ha guazu*, ya que carecen de una ancestralidad genuina en los terminos que son

propios de cada parcialidad. Como ya lo propusiera hace muchos años mi recordado colega y amigo Roberto Cardoso de Oliveira (1971), toda identidad étnica es la expresión contextual de un dinámico proceso social de identificación por lo que sus manifestaciones ideológicas pueden cambiar junto con los referentes culturales que la sustentan, sin que por ello desaparezca la singularidad a la que aluden.

Creo entonces legítimo proponer que la etnogenesis, esta reconfiguración étnica guiada por una expectativa milenaria, fue la que constituyó o, mejor dicho, reconstituyó al actual Pueblo Mbya. Esa dinámica social no supone la conservación de mayores o menores "purezadas" culturales, sino que muestra el rostro actual de una muy antigua tradición transfigurada por los siglos de relaciones interétnicas y reactualizada a través de un proceso de reelaboración simbólica. En la actualidad ser *mbya* es no sólo una adscripción étnica, sino también una filiación étnica basada en un antiguo sistema normativo sacralizado¹³. Una "gente" o "persona" -ese es el significado del término *mbya*- debe hablar su variante del guaraní, casarse con mujer del mismo grupo y vivir en una comunidad de la etnia, pero no necesita obligatoriamente nacer como *mbya*. Se puede llegar a ser *mbya* por identificación con los principios socio religiosos y los valores morales que integran su particular versión de *teko* de los principios que norman la vida. Parte de la vida transcurre así buscando la purificación personal y comunitaria que libere la divinidad que alberga cada individuo portador de una palabra alma proporcionada por las deidades. Pero las personas identificadas con estos principios comunitarios pueden eventualmente ser elegidas como miembros del grupo y bautizadas por los chamanes quienes logran reconocer y atraer una palabra-alma que proporcione su identidad al nuevo *mbya*. Conozco algunos casos de blancos (entre ellos varios antropólogos) e incluso mestizos que han protagonizado este tránsito étnico, pero también el de numerosos *ava chiripa* del Paraguav e incluso de Misiones (aldeas Peruti, Mborore y Caramelito) que dejaron de serlo para adscribirse a una identificación que tiene la fuerza y la seducción de su carácter salvacionista, capaz por lo tanto de otorgar un sentido a la crítica y compleja vida contemporánea. Pero, para llegar a ser un *mbya* una persona, es necesario aprender paulatinamente a comportarse como tal.

Notas

- ¹ El termino *oguerojera* proviene del lenguaje sagrado *mbya* y ha sido traducido por L Cadogan (1992) como crear en el curso de su propia evolucion lo que creo no es totalmente inexacto en cuanto al sentido sino por los terminos castellanos utilizados y en especial por la palabra evolucion. Quizas una traduccion mas apegada al concepto cultural involucrado seria hacer que algo (que esta presente) se despliegue se desarrolle (como una flor que se abre) lo que es coherente con el concepto de etnogenesis
- ² En la supuestamente blanca Argentina estan resurgiendo los considerados extintos *tonocotes selk nam huarpes mocovies y diaguitas* asi como los aparentemente desentizados *kollas*. En Colombia en 1993 reaparecieron en un congreso indigena cientos de los desaparecidos *kankuamo* de la Sierra Nevada de Santa Marta. Otro proceso de etnogenesis colombiano es el protagonizado por los *yanaconas* del macizo central etnia constituida por miembros de diversos grupos llevados desde la tierra caliente en la epoca colonial. Venezuela tampoco es ajena a la etnogenesis en los ultimos años ya se habla de los *neo chaymas* de los *neo karinas* o de los *neo guayqueries* como grupos a los que se suponía desaparecidos. En el desertico norte chileno se hacen ahora presentes los considerados desaparecidos o asimilados *atacamas*
- ³ Quizas uno de los mas documentados estudios de procesos de este tipo de etnogenesis es el que realizo Boccara (2000) sobre los mapuche de Chile. El autor propone que lo mapuche comenzo a surgir hacia el 1500 como respuesta militar a la expansion del Imperio Incaico que unifico politicamente y militarmente a los *reches* (gente verdadera en la lengua *mapudungun*). Este cambio en la estructura social *reche* se incremento con la resistencia a la invasion española y a la guerra de contra el estado chileno la *weichan* (guerra) se comporto asi como uno de los factores constitutivos de lo mapuche
- ⁴ Este concepto no debe ser confundido o asimilado linealmente con el de *transfiguracion etnica* propuesto por mi recordado amigo y colega Darcy Ribeiro (1968). Darcy ligaba la transfiguracion etnica a la vieja teoria de la aculturacion y la consideraba como el conjunto de adaptaciones que cambiaban una fisonomia cultural a traves de la incorporacion de nuevos bienes y la biologica a traves del mestizaje. En su formulacion se identifica lo etnico con lo cultural y parece mas orientada a la asimilacion que a la reproduccion para sobrevivir como entidad diferenciada
- ⁵ Por convencion cuando transcribo los nombres de estos grupos en tanto Pueblos lo hago con mayusculas cuando me refiero a sus miembros lo hago con minusculas. Ejemplo la Argentina los argentinos
- ⁶ Las reducciones del Itati se realizaron sobre la margen oriental del Rio Paraguay en lo que hoy es el estado brasileño de Mato Grosso al norte del Rio Apa que es la actual frontera paraguaya. Los estudios recientes demuestran que no todos los indigenas reducidos eran guaranies sino que pertenecian a distintos grupos mas o menos guaranitizados llamados genericamente *gualachos* y que estarían integrados por culturas tales como la *guana (arawak)* y distintas parcialidades de cazadores chaqueños de la margen occidental del rio. Los nativos guaranies autenticos fueron designados con el locativo *Yvytyryguas* (los del Yvytyry) por los misioneros (N Machado de Souza 2002)
- ⁷ El investigador paraguayo Ramon Fogel ha realizado un meritorio intento de rastrear el origen de los *mbya* en una importante obra que coordinara (1998). Desde mi punto de vista creo que su valioso esfuerzo se ve interferido por atribuir la condicion de *mbya* a toda mencion historica sobre los *ka yngua*. Parte de sus

referencias son pertinentes pero estimo que otras deben ser revisadas de manera cuidadosa. Supongo que lo mismo se podría decir con respecto a algunas de las observaciones que expongo en estas páginas.

- ⁸ En muchas oportunidades se habla de los *apytere* como si fueran una parcialidad o grupo diferenciado de los *mbya* yo mismo he publicado unas notas etnográficas sobre ellos debido a que mi interlocutor principal se auto identificaba como tal. Sin embargo ahora creo que el término es un denominativo genérico de origen externo utilizado para designar a los *mbya* con base en su específico corte de cabello.
- ⁹ Se trata de una respuesta generalizada en su célebre ensayo sobre los Apapokuva probablemente Ava Chiripa que poblaban el sur del Mato Grosso en ambas márgenes del Ygatimí. Curt Nimuendaju asienta que a principios del siglo XIX se inició entre las tribus guaraní de aquella zona (los *caingua*) un movimiento religioso que aun no puede considerarse concluido (para 1908). A través de visiones y sueños algunos *pajé* inspirados hicieron la profecía de la próxima destrucción de la tierra y juntando proselitismo marcharon entre cantos y danzas religiosas en búsqueda de la tierra sin maldades (1944 [1914]).
- ¹⁰ El afán desconstruccionista de los últimos años ha llevado a algún colega a considerar al profetismo guaraní como una construcción antropológica derivada de la extrapolación de lecturas del presente etnográfico hacia los cronistas del pasado (Pompa 2004). Considerar que la búsqueda contemporánea de la Tierra Sin Males la existencia de una mitología apocalíptica o la presencia de chamanes que se pueden auto proclamar mesías son datos que pueden no formar parte de las más antiguas tradiciones no invalida necesariamente la existencia de una tradición migratoria factible de dar vida a una ideología de búsqueda mesiánica aunque esta pueda tener definidos sustentos materiales.
- ¹¹ Esta propuesta presupone que a una variante lingüística de una misma cultura le correspondería un tipo cerámico específico. Ello no es imposible si al igual que en el caso de la cestería puede ser utilizada como un emblema o marcador identitario que diferencia visiblemente a un nosotros de los otros. Pero menosprecia el hecho de que los tipos cerámicos circulan por préstamos, comercio o difusión y que por lo tanto la atribución de una lengua a un patrimonio material exclusivo es histórica y arqueológicamente cuestionable.
- ¹² El autor informa que los *Kaa ihwuuas* habitaban en las selvas del noreste del Paraguay en las cuencas de los ríos Mondai, Acaraí e Itambé situadas entre las serranías de Caaguazú y las riberas del Alto Paraná. Sin embargo destaca que no se asentaban a menos de 50 kilómetros del gran río en cuyas márgenes existían explotaciones yerbateras en manos de paraguayos.
- ¹³ Ello explica la desorientación de algún colega como Burnie quien llega a afirmar que descartamos el concepto los *Mbya* ya que implica una estructura sociopolítica estática y una formación cultural homogénea () no existe uniformidad en la constitución social, económica, política y espiritual *mbya* (1998: 54). Al parecer se trataba de su primera relación con una sociedad segmentaria con las características diferenciales que ya he expuesto.

Bibliografía

- AMBROSETTI Juan Bautista Los indios caingua del Alto Parana (Misiones) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Buenos Aires n 15 p 661 774 1894
- ASSIS Valeria de, GARLET Ivori Subsidios históricos e etnográficos para una etnoarqueología Mbya Guaraní *Revista de Historia Regional* Rio Grande do Sul v 7 n 1 2002
- AZARA Felix de *Descripcion e historia del Paraguay y del Rio de la Plata* Madrid Sanchiz 1847
- BARTOLOME Miguel Alberto *Shamanismo y religion entre los Ava Katu Ete del Paraguay* 2 ed Asuncion Paraguay CEADUC 1991 (Biblioteca Paraguaya de Antropología 19)
- BARTOLOME Miguel Alberto *La dinamica social de los Mayas de Yucatan* pasado y presente de la situacion colonial Mexico DF Instituto Nacional Indigenista 1988 (Serie de Antropología Social, 80)
- BARTOLOME Miguel Alberto Los procesos de extincion y transfiguracion cultural In BARTOLOMÉ Miguel BARABAS Alicia *La pluralidad en peli gro* Mexico DF INAH 1996 (Coleccion Regiones)
- BARTOLOME Miguel Alberto Flechadores de jornales la identidad guaraní en el Paraguay contemporaneo *Les Cahiers ALHIM* Universite Paris 8 n 8, 2004
- BARTOLOME Miguel Alberto As etnógeneses velhos atores e novos papeis no cenario cultural e politico *Mana* Rio de Janeiro v 12 n 1 p 39 68 2006
- BARTOLOME Miguel Alberto *Procesos interculturales* antropología politica del pluralismo cultural en America Latina Mexico DF Siglo XXI 2006a
- BARTOLOME Miguel BARABAS Alicia *La resistencia maya* relaciones interétnicas en el oriente de la Peninsula de Yucatan 2 ed Mexico DF INAH 1982 (Serie Científica 53)
- BERGER Peter *El dosel sagrado* elementos para una sociología de la religion Buenos Aires Amorrortu 1971
- BOCCARA Guillaume Antropología diacronica dinamicas culturales procesos historicos y poder politico In BOCCARA G GALINDO S (Org) *Logica mestiza en America* Temuco Chile Instituto de Estudios Indigenas Universidad de la Frontera 2000
- BOCKWINKEL, Juan *Los heroes del Monday* historia de la Mision Verbita en el Monday 1910-1925 Asuncion Paraguay Orden del Verbo Divino 1996
- BURRI Stefanie Grupos Mbya en interaccion con la sociedad nacional *Suplemento Antropológico* Asuncion v 33 n 1 2 1998
- CADOGAN Leon Los indios Jeguaka Tenonde (Mbya) del Guaira Paraguay *America Indígena* Mexico v 8 n 2 1948
- CADOGAN León Síntesis de la medicina racional y mística Mbyá Guaraní *America Indígena* Mexico v 9 n 1 p 21 35 1949
- CADOGAN Leon La encarnacion y la concepcion la muerte y la resurreccion en la poesia sagrada esoterica de los Jeguaka va Tenonde Pora Gue (Mbya Guaraní) del Guaira Paraguay *Revista do Museu Paulista* São Paulo v 4 p 233 246 1950

- CADOGAN Leon *Las reducciones del Taruma y la destruccion de la organizacion de los Mbya Guaraní del Guaira* homenaje a Manuel Gamio Mexico DF INAH 1956
- CADOGAN Leon *Como interpretan los Chiripa (Ava Guaraní) la danza ritual* Asuncion Zamphiropolos 1959
- CADOGAN Leon En torno a la aculturacion de los Mbya Guaraní del guayra *America Indígena* Mexico v 20, n 2 p 133 150 1960
- CADOGAN Leon Chono Kybwvra aporte al conocimiento de la mitologia guaraní *Suplemento Antropologico* Asuncion v 3 n 2 p 55 158 1968
- CADOGAN Leon Ywyrá Ñe ery Fluye del arbol la palabra *Suplemento Antropologico* Asuncion v 5, n 1 2 1970
- CADOGAN Leon *Ayvu Rapyta* textos miticos de los Mbya Guaraní del Guaira Asuncion CEADUC 1992 (Biblioteca Paraguaya de Antropologia 16)
- CHASE SARDI Miguel *El precio de la sangre* Tuguy Ñee Repy Asuncion CEADUC 1992 (Biblioteca Paraguaya de Antropologia 14)
- CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto Identidad etnica identificacion y manipulacion *America Indígena* Mexico v 31 n 4 p 923 953, 1971
- DOBRIZHOFFER Martin *Historia de los Abipones* Resistencia Chaco Universidad Nacional del Nordeste 1967 Original de 1784
- FOGEL Ramon (Comp) *Mbya Recove* la resistencia de un pueblo indomito Asuncion, Paraguay Universidad Nacional de Pilar Centro de Estudios Rurales 1998
- HANKE Wanda *Dos años entre los Caingua* Buenos Aires CAEA 1995 Original de 1935
- LADEIRA Maria Ines Os Guaraní na Mata Atlântica In INSTITUTO SOCIO AMBIENTAL (ISA) *Povos indígenas no Brasil 1991/95* São Paulo Instituto Socioambiental 1996 p 773 780
- LITAIFF Aldo *As divinas palavras* identidade etnica dos Guaraní Mbya Florianopolis Ed da UFSC 1996
- LEVI STRAUSS Claude *Antropologia estrutural* Buenos Aires Eudeba 1968
- MACHADO DE SOUZA Neimar *A redução de Nossa Senhora de la Fe no Itatim entre a cruz e a espada (1631 1659)* Dissertação (Mestrado em Historia) – Programa de Pos Graduação em Historia Universidade Federal de Mato Grosso do Sul Dourados 2002
- MELIA Bartomeu GRUNBERG Georg GRUNBERG Fiedl *Los Pai Yavytera* etnografia guaraní del Paraguay Asuncion CEADUC 1976
- MELLO Flavia Cristina de *Aata Tape Rupy* segundo pela estrada uma invetigaçao dos deslocamentos territoriais realizados por familias mbya guaraní no Sul do Brasil Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Santa Catarina Florianopolis 2001
- METRAUX Alfred The Guaraní In STEWARD Julian H (Ed) *Handbook of South American Indians* the tropical forest tribes Washington DC Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, v 3 1948 p 69 94

Miguel Alberto Bartolome

- MOLAS Mariano Antonio *Descripcion historica de la antigua provincia del Paraguay* Asuncion Nizza 1957 Original de 1868
- RAMOS Lorenzo RAMOS Benito MARTINEZ Antonio *El canto resplandeciente ayvu rendy vera plegarias de los Mbya Guaraní de Misiones* Buenos Aires Ed del Sol 1984
- RIBEIRO Darcy *O processo civilizatorio* Rio de Janeiro Civilização Brasileira 1968
- ROBINS Wayne *Los Mbya de Mba epu Yacyreta Itapua Sur Paraguay* In _____ *Entre la resignacion y la esperanza los grandes proyectos de desarrollo y las comunidades indigenas* Asuncion Centro de Estudios Humanitarios Intercontinental 1987
- ROOSENS, E *Creating ethnicity the process of ethnogenesis* Newbury Park CA Sage 1989
- RUIZ DE MONTOYA Antonio *La conquista espiritual del Paraguay* Asuncion El Lector 1996 Original de 1639
- OLIVEIRA MONTARDO Deise Lucy *Atraves do mbaraka musica e xamanismo guaraní* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Pos Graduação em Antropologia Social Universidade de São Paulo São Paulo 2002
- POMPA Cristina *O profetismo tupi guaraní a construção de um objeto antropológico* *Revista de Indias* Madrid v 64 n 230 p 141 174 2004
- SCHADEN Egon *Caracteres específicos da cultura mbua guaraní* *Revista de Antropologia* Universidade de São Paulo v 11 n 6 1963
- STRELNIKOV I D *Les kaa wa du Paraguay* In CONGRESSE INTERNAZIONALE DEGLI AMERICANISTI 22 Roma Italia 1926 *Atti* Roma 1926 v 2 p 330 370
- SUSNIK Branislava *El indio colonial del Paraguay* Asuncion Museo Etnografico Andres Barbero 1965 1966 v 1 2
- SUSNIK Branislava *Apuntes de etnografia paraguaya* Asuncion Museo Etnografico Andres Barbero 1969
- SUSNIK Branislava *Una vision socio antropologica del Paraguay del siglo 18* Asuncion Museo Etnografico Andres Barbero 1990 1991
- SUSNIK Branislava CHASE SARDI Miguel *Los indios del Paraguay* Madrid Mapfre 1995
- TURNER Victor *Dramas fields and metaphors symbolic action in human society* Ithaca NY Cornell University Press 1974
- VELLARD Jean *Textes mbwíha recueillis au Paraguay* *Journal de la Societe des Americanistes* Paris v 29 n 2 p 375 386 1937
- VOGT Federico *Informe sobre una mision entre los indios del Paraguay oriental* *Suplemento Antropologico* Asuncion v 1 n 2 1966 Manuscrito de 1908
- WAGNER Emile *La chasse chez les indiens Baticola* *Journal de la Societe des Americanistes* Paris v 8 n 1 p 55 60 1911