

Cuestión de alteridades: la aciaga vida del Tupã guaraní en la literatura de los “blancos” y en la vital versión oral de los mbyá

Autor:
Ruiz, Irma

Revista:
Runa: archivo para las ciencias del hombre

2009, 30(2), 119-134



Artículo

CUESTIÓN DE ALTERIDADES: LA ACIAGA VIDA DEL *TUPÃ* *GUARANÍ* EN LA LITERATURA DE LOS "BLANCOS" Y EN LA VITAL VERSIÓN ORAL DE LOS *MBYÁ*

Irma Ruiz*

Resumen

Durante siglos, parte del mundo letrado estuvo atento a las opiniones de los blancos sobre el pensamiento y las acciones de los *guaraní*; eran tiempos exclusivos de la antropología sobre el Otro. En la actualidad, se pretende dar cuenta también de la antropología del Otro sobre nosotros. A fin de mostrar ambas caras, en este artículo se confrontan voces autorizadas de blancos que escribieron sobre los *guaraní*, con otras de los *mbyá-guaraní* que hablaron sobre su cultura y la de los blancos. El eje escogido es la figura de *Tupã*, de cuyo nombre se apropiaron los evangelizadores coloniales para construir su discurso monoteísta. En este juego de alteridades, se analiza primero la infausta "vida literaria" del personaje para luego oír voces de los aún damnificados por ese hecho histórico. Esta confrontación, además de revelar inconsistencias prejuiciosas en algunos escritos y estrategias *guaraní* para proteger su politeísmo, permite apreciar la magnitud de la violencia simbólica insita en la evangelización.

Palabras clave: Alteridad, Guaraní, Mbyá, Cosmología, Tupã

THE QUESTION OF ALTERITY: THE BITTER LIFE OF THE *GUARANÍ TUPÃ* ACCORDING TO THE WHITE MAN'S LITERATURE AND TO THE *MBYÁ'S* LIVELY ORAL VERSION

ABSTRACT

For centuries, a part of the cultured world heeded the White man views on the *Guaraní* thoughts and behavior –those were the exclusive times of Anthropology of the Other. Nowadays there are attempts to do Anthropology of the Other on ourselves. In order to show both sides of this issue, this paper compares the voices of some White scholars who wrote about the *Guaraní* with some of the *Mbyá-guaraní* talking about their own and the White man culture. The topic in question is the figure of *Tupã*, whose name was appropriated by the colonial missionaries to build their monotheistic discourse. In this interplay of alterity, we analyze first the pernicious "literary life" of this character, followed by the voices of those still hurting from this historic event. This confrontation reveals both the biased inconsistencies of some *Guaraní* writings and strategies to protect their polytheism, and the magnitude of the symbolic violence intrinsic to the Evangelization process.

Key words: Otherness, Guaraní, Mbyá, Cosmology, Tupã

* Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, Profesora Consulta (UBA), Investigadora Principal del CONICET, Sección Etnología / Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA). Dirección electrónica: irmaruiz24@gmail.com. Fecha de entrega: 27 de mayo 2009. Fecha de aprobación: 21 de Julio de 2009.

INTRODUCCIÓN

Durante siglos y con diversos intereses, parte del mundo letrado ha estado atento a las opiniones de los blancos sobre el pensamiento y las acciones de los *guaraní*. Ríos de tinta dieron cuenta de múltiples análisis sobre verdades y mentiras visibles y ocultas de las denominadas Misiones de Guaraníes y sus habitantes, tomando partido a favor o en contra de las mismas. A partir de esas argumentaciones, muchos otros blancos discutieron y expresaron sus conocimientos al respecto, pero poco hemos escuchado y leído sobre lo que los *guaraní* pensaban sobre su historia, cultura y sociedad, y respecto de quienes los sometían, pues la mayor parte de los testimonios han quedado en los archivos. Negarles implícitamente la palabra respondía a una ideología de exclusión por su condición de aborígenes.

Eran tiempos exclusivos de la antropología sobre el Otro –por no inmiscuir acá a la historia, sin negarla. En la actualidad, una nueva corriente pretende dar cuenta también de la antropología del Otro sobre nosotros. O sea: no sólo escucharlos hablar sobre lo suyo, sino también sobre lo que ellos piensan acerca de los blancos en general y de sus interlocutores en particular, así como respecto de las relaciones interculturales e incluso de las estrategias que, a partir de éstas, ellos generan. No podré dar cuenta de todo ello aquí, pero intentaré una aproximación digna (véase también Ruiz 2007).

Como esta posición epistemológica ha estado presente en mis investigaciones, elegí abordar aquí el tema enunciado en el título por ser particularmente apto para confrontar esas dos “antropologías”. La selección de las fuentes literarias –necesariamente restrictiva– dio lugar a que todas, excepto una, pertenezcan al siglo XX, siglo que acumula los aportes de influyentes autores considerados “clásicos”; algunos contemporáneos de mis primeros trabajos de campo con los *mbyá-guaraní* de Misiones (Argentina), lo cual viabiliza la confrontación de las respectivas posiciones.

Lo expuesto pone en evidencia que, si bien el personaje central es una divinidad *guaraní*, este no es un escrito sobre religión, sino sobre una cuestión de alteridades en el choque intercultural que deja entrever la magnitud de la violencia simbólica ínsita en la evangelización, aunque sus ejecutores hayan utilizado verdaderos sofismas para negarla. La indebida apropiación del nombre *Tupã* por parte de los sacerdotes católicos –que aún es fuente de confusiones en la relación *guaraní* / blancos– convirtió en infausta su vida literaria, tema sobre el que me detendré en primer lugar. Pero en un juego de espejo de alteridades, este artículo trata también sobre la contracara de ese tema a través de las voces de los damnificados, quienes hablan sobre *Tupã* y hasta revelan alguna estrategia pergeñada a partir de la encrucijada en la que los colocó tal decisión del poder evangelizador, que necesitaba pueblos monoteístas y donde no los había los inventaba, como ponen en evidencia aquellos *guaraní* que rechazaron la oferta misional o la vivieron transitoriamente recuperando su politeísmo.

SOBRE TUPÍ Y GUARANÍ

En su Introducción a la bibliografía etnológica *O Guaraní...* (Melià et al., 1987) y después de tratar sobre las fuentes más antiguas, Melià (1987: 22) afirma que:

los Guaraní no cuentan con un Hans Staden (1557), un André Thevet (1557) o un Jean de Léry (1578), pero los escritos citados ofrecen elementos suficientes, si se reúnen paciente y sistemáticamente, para restaurar la imagen de la sociedad guaraní en la época de los primeros contactos con la sociedad europea.¹

Sin negar excepciones, fueron muchos los que echaron mano de esas notables obras y de otras del siglo XVI que *no* informan sobre los *guaraní* sino sobre grupos *tupí* de la costa brasileña –especialmente *tupinambá* y afines–, para atribuirles a aquéllos lo que se ha dicho de éstos. Hélène Clastres (1975), por ejemplo, aunque advierte sobre los riesgos, admite que lo que se conoce sobre los *tupí* permite paliar la ignorancia informativa sobre los *guaraní*. Fue así que las miradas sobre éstos estuvieron sesgadas por el contenido de esas crónicas y se tendió a homogeneizarlos aun cuando existen claros indicios de sus diferencias.² Traje a colación el tema porque tampoco escapó a ello la figura de *Tupã* y quizá la clave de su instalación como el “dios verdadero” y único de los *guaraní* se halle expresada en esa literatura sobre los *tupí* y haya formado parte del proceso de transpolaciones mecánicas. Pero no es el origen incierto de esa atribución lo que interesa aquí, sino la confrontación antedicha.

LA ACIAGA “VIDA LITERARIA” DE *TUPÃ*

Sin duda, la historia gestada por la Compañía de Jesús en pos de la “conquista espiritual” de los aborígenes americanos, le reservó al *Tupã* de los *guaraní* un protagonismo que no sólo habría de generar variadas interpretaciones en las literaturas misional, histórica, etnográfica y etnohistórica, sino que, a través de la oralidad, habría de impactar siglos después en las culturas involucradas. Se instalaron así múltiples discursos que provocaron no pocas controversias, pero fue el impacto mencionado el que me condujo a trazar una muestra de la construcción que de *Tupã* hicieran misioneros y antropólogos, y a contrastar sus dichos con los de los *mbyá*, que dialogan a diario con él y con sus otros dioses y diosas, a través de los cantos que dedican a algún miembro de sus cuatro parejas: *Ñamandu*, *Karai*, *Jakaira* y *Tupã*, a cuyos nombres se suele agregar *Ru Ete* (Padre Verdadero) y *Chy Ete* (Madre Verdadera).

Una rápida recorrida sobre las obras más citadas de la literatura *guaraní* da cuenta de que, en los textos escritos por misioneros católicos, *Tupã* es el Dios supremo y único de los *guaraní* (por ejemplo, Ruiz de Montoya, 1639; Müller, 1934 y 1935). Pero en los textos antropológicos, las interpretaciones de diversos autores le otorgaron papeles más variados: 1) figura mitológica añadida al corpus antiguo de los *apapokuva* (Nimuendajú, 1914); 2) dios de la lluvia, el trueno y el relámpago de los *mbyá* (Cadogan, 1959); 3) nominación que alternativamente refiere, en el discurso *mbyá*, al dios cristiano o a uno de sus cuatro dioses

masculinos (P. Clastres, 1974); 4) dios destructor de los *guaraní* (H. Clastres, 1975); 5) una de las figuras “meteorológicas”, integrante además del conjunto de los dioses principales *guaraní* (Susnik 1984-85); 6) ‘dios’ menor, primero constituido en el dios cristiano y luego en el “Dios supremo de inúmeras comunidades indígenas” *guaraní* (Melià, 1991). Hacer confluír a estos autores implica insertar el tema en el marco de los *guaraní* en general, pero también de algunas etnias en particular, visualizándolo así en una amplia escala sin perder de vista las peculiaridades.

En dos escritos de 1639, dice Ruiz de Montoya sobre los *guaraní*: “Conocieron que había Dios, y aún en cierto modo su Unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es *Tupã*...” (1989: 76); de allí la definición del término en su *Tesoro de la Lengua Guaraní*: “Nombre que aplicaron a Dios”. Para entonces ya habían pasado algunas décadas desde que los *guaraní* se enteraron, a través de los evangelizadores, de que la traducción al español de *Tupã* era Dios, y que ese personaje que los misioneros querían forzarlos a adorar como el dios único, en *guaraní* se decía *Tupã*. Saltan a la vista las inevitables transferencias que hace Montoya de sus creencias religiosas; notablemente, su apreciación monoteísta. Lo cierto es que esta apropiación compulsiva del nombre de *Tupã* para referirse a una deidad con atributos y localización muy distintos de los que ellos le reconocían dejó huellas y, como veremos, produjo confusiones perniciosas con el paso del tiempo.

La credulidad de los sacerdotes católicos respecto del discurso jesuítico cobró sus víctimas entre ellos mismos. Así, el Padre Franz Müller afirma que “*Tupã* es ‘señor y dueño’ del rayo y el trueno” para los *mbyá* y que lo conciben “como poder creador, amante y servicial, [...] como *padre por excelencia*” (Müller, 1989: 17). La expresión resaltada es traducción de *Ru Ete* que –como dije antes– añaden al nombre de los dioses, tres de los cuales parece desconocer. Su consideración de *Tupã* como Ser Supremo –siguiendo la interesada y sesgada orientación de su iglesia–, lo llevó a adjudicar a los *mbyá* la concepción del mismo como “poder creador”, lo cual no surge de ninguna fuente, ni de mis investigaciones de campo. Ello lo desorientó y bloqueó su percepción respecto de la existencia de otras divinidades, como se comprueba en las traducciones de los textos lingüísticos de algunos cantos. Uno de éstos, paradójicamente precedido por la frase: “Cuando hay suerte en la caza se le agradece a *Tupã*”, es paradigmático, pues consta de sólo siete palabras y las tres primeras son *Jakaira*, *Ñamandu* y *Karai*, nombres de las otras tres parejas de dioses *mbyá* que parece desconocer, a los que les sigue *pochy* (iracundo) *Tupã*. Admite no comprender el sentido de la frase, ni saber quién o qué es *Djacaira* (*Jakaira*); traduce *Ñamandu* como “granizo” y *Karai* como “señor” –una acepción ajena al contexto de que se trata–. Mi presunción de su inocencia está atestiguada por la mera inclusión de ese texto; de saber que en esa brevísima oración estaban los nombres de otros dioses no podría haberla insertado sin contradecirse. Y si quedó en descubierto el contenido es porque puso la versión en *guaraní*, además de su traducción en alemán; sin la primera, la evidencia no hubiese sido tan patente.³ Si bien se aprecia el empeño puesto en su tarea etnográfica, ésta se vio perturbada por sus convicciones religiosas, reforzadas sin duda astutamente por los *mbyá*, quienes 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.

Un cuarto de siglo después, Cadogan cita a Nimuendajú para coincidir respecto del “abuso que hicieron de su nombre [el de *Tupã*] los misioneros” –concepción compartida por Métraux y otros–. Basa estas críticas en el hecho de que *Tupã* ocupa el último lugar en la teogonía *mbyá-guaraní* y lugares más secundarios aún en las teogonías de otras parcialidades (Cadogan, 1959: 36). Asimismo, define a *Tupã Ru Ete* como “dios’ de las lluvias, el trueno, los rayos y la moderación o ‘refrescamiento”, llamado también *Tupã Yma* [*Tupã* originario, primigenio]⁴ (Cadogan, 1992: 181). Si bien lo que afirma Cadogan es correcto en el caso de los *mbyá*, considero que el hecho de ser la última deidad que aparece en su teogonía no lo desmerece frente a otros dioses, sólo lo aleja del “poder creador” (Müller) y del papel de dios único de los *guaraní* que le atribuyeron interesadamente los jesuitas, que en su concepción no podía ser sino el creador. Pero, como fundamentaré más adelante, aunque *Tupã* no es más poderoso que los otros tres dioses masculinos *mbyá*, tampoco es menos importante, ya que cada uno tiene papeles específicos que cumplir en las circunstancias de vida de este pueblo, y así lo explicita la narrativa cosmológica.

Siguiendo la cronología, abordaré ahora la posición de Pierre Clastres (1974) expresada en su interpretación de algunos de los “textos” que obtuvo de un “sabio-chamán” *mbyá-guaraní* en 1965, en Paraguay. Estos forman parte de los que llama “discursos metafísicos”, pues entiende que se sitúan en lo “meta-mitológico” y carecen de la rigidez de los textos religiosos. El fragmento que nos interesa (Clastres, 1974: 136) dice:

Yo, *Ñamandu Ru Ete*, ahora voy a hablaros de mi propio saber, pues soy, yo, el que examina todas las cosas. /[...] Estas palabras que yo dispongo para ti, no las dejes dispersar, hijo mío. [...] /Todos los seres que estimamos ya no son nada. En cuanto a los que cantan, *Tupã Ru Ete* ya no los conoce. /Yo, a veces, ya no tengo poder contra *Tupã*, porque él canta más que yo. Más que yo él canta, *Tupã!* Yo no sé. /Porque *Tupã* engloba todo bajo su mirada, yo ya no hago nada. Ahora, me humillo ante *Tupã* porque yo ya no sé nada. / Pero si algún día procedo con fuerza, entonces las cosas serán difíciles. Porque, yo, soy el que dispone de la bruma.⁵

Clastres interpreta correctamente que *Ñamandu Ru Ete* se expresa en primera persona porque el narrador pasa a ser el “dios mismo”, una operación frecuente de la que he sido testigo en contexto ritual. La diferencia es que los rituales son *performances* colectivas y, en este caso, se trata de una ejecución individual, pues los materiales *mbyá* de Clastres fueron obtenidos en Paraguay de personas aisladas (1974). Es evidente que su colaborador ha recreado esa situación en la que un dios determinado se comunica con sus hijos humanos –aquí uno solo, “mon fils!” – a través de la voz del *karai* u *opygua*, el dirigente religioso. Luego continúa con su interpretación:

La fidelidad tribal a la religión tradicional se impone pues con tanta mayor urgencia cuanto que la de los blancos se hace cada vez más amenazante. Es lo que amargamente comprueba el dios *Ñamandu* [...] La dolorosa verdad [...] es que todos los seres que estimamos

(se sobreentiende los indios *guaraní*) ya no son nada. Y esto proviene de la impotencia de *Ñamandu* frente a *Tupan* (Clastres, 1974: 135).

Y agrega:

Una breve explicación se impone. El *Tupan* nombrado aquí no es, como se podría creer, esa figura mayor del panteón guaraní. Se trata simplemente del Dios cristiano. [...] Para los *guaraní* contemporáneos hay dos *Tupan*, el suyo, el señor de los truenos y la frescura, y el de los blancos. Seguro que es de este último que *Ñamandu*, humillado, descubre su fuerza: 'Más que yo canta él, *Tupan*' (Clastres, 1974: 135-136).

Antes de ir al punto principal, puntualizo un tema importante. Aquí se confirma lo que sostienen los *mbyá*: los dioses se comunican entre sí y con los humanos cantando. Expresarse cantando supone un plus de significación sobre lo que se dice hablando, de allí la omnipresencia de las músicas en los rituales: "Más que yo canta, *Tupan*!", dice el dios. A ello se suma un hecho interesante que no señala el etnólogo: distingue a *Tupã Ru Ete* (*Tupan père véritable*) del *Tupã* (*Tupan*) a secas, cristiano. Pero hay algo más que no toma en cuenta: entre las narraciones de este *mbyá* se halla una sobre la Tierra actual (pp. 131-133) cuya creación asigna a *Tupã*, mientras en las versiones obtenidas y corroboradas por Cadogan –convalidadas por mis interlocutores– se atribuye a *Jakaira*. No es un hecho menor, pues indica una fuerte presencia de *Tupã* en el discurso del narrador, que explicaría en parte su interpretación de que *Ñamandu* está siendo humillado y desplazado por el *Tupã* cristiano. Reservo el tema de la coexistencia de dos *Tupã* para el acápite siguiente, en el que expongo los puntos de vista *mbyá-guaraní* al respecto.

En 1975, Hélène Clastres se refirió de modo especial al tema que aquí se trata, asumiendo una actitud crítica negativa hacia quienes le atribuyeron a *Tupã* un papel secundario. Su propuesta, desafiante, se basa en un análisis comparativo, poco prolijo, de algunas obras importantes sobre los *tupí* y los *guaraní*, que van desde crónicas del siglo XVI a escritos etnográficos del siglo XX, en un claro intento de echar por tierra todo lo precedente. Para ello, en su pequeño y exitoso libro *La Terre sans Mal* –no exento de afirmaciones erróneas– da una vuelta de tuerca a este tema tan debatido y plantea algunas ideas dignas de reflexión y discusión.

Básicamente, Clastres sostiene que los jesuitas no se equivocaron en cuanto a la importancia de *Tupã*, pero sí en cuanto a su significación, pues es la figura del destructor la que gobierna la religión *guaraní* y no la del creador⁶ –papel que ellos le asignaron–, y hace extensiva esta tesis a los *tupí*. Adjudica a Alfred Métraux haber cometido el error inverso al hacer del creador *Monan* de los *tupí*, el dios central de su religión. Y dice: "...misioneros y etnólogos han sido víctimas del mismo prejuicio: la idea de que la religión debía definirse en relación con una divinidad creadora" (1975: 36),⁷ afirmación que comparto. En otras palabras, sostiene que *Tupã* no era una figura menor, pero que su dimensión estaba asentada en su capacidad de destruir la Tierra, no en la de haberla creado, a la vez que el *Monan* de los *tupí*, a pesar de ser el creador, nunca habría desempeñado el papel central en su religión.

Como la autora va y viene por diferentes espacios, tiempos y grupos humanos, el primer problema que se presenta al analizar este texto es cuándo y dónde situarse: ¿en el siglo XVI, en el XVII, en el XX? ¿En el complejo lingüístico-sociocultural *tupí-guaraní*? ¿En uno u otro de sus 'subconjuntos'? ¿En una etnia determinada? La respuesta es simple y problemática a la vez: en todo ello. La heterogeneidad se debe en parte al desbalance ya comentado entre los contenidos de las crónicas tempranas *tupí* y *guaraní*. Para más, en el siglo XX la disparidad es inversa, debido a la virtual desaparición de los *tupí* históricos y a la invisibilidad en que vivieron los actuales en ciertas áreas geográficas de Brasil hasta el inicio de la construcción de la ruta transamazónica en la década de 1970. Por consiguiente, ella toma de acá y allá lo que necesita en cada punto. El tema tiene otras proyecciones, pero aquí estará acotado a los objetivos señalados. Vayamos, pues, a algunos comentarios puntuales sobre su razonamiento.

1) A partir de que la lluvia, el trueno y el rayo son atributos específicos de *Tupã*, la autora infiere su carácter destructor del hecho de que la Primera Tierra, *Yvy Tenonde*, fue aniquilada por "incendio o diluvio" (1975: 33).⁸ Y aunque en el mito no se menciona a *Tupã*, su acción –afirma– estaría implícita; 2) Reconoce el papel nulo de *Tupã* en el contexto de creación del cosmos, hecho que habría conducido a Métraux, Schaden y Cadogan a imputar a la catequización la importancia que se le otorgó al personaje. No obstante, contradictoriamente, le adjudica la creación de *Yvy Pyau* (la Tierra Nueva). Analicemos estos dos puntos.

Con respecto a 1, Clastres confunde las capacidades específicas de un dios con el acto decisorio –visión monoteísta–, y además deja fuera el desencadenante de la tragedia. Como en su último argumento refiere a los *guaraní* actuales, veamos otras objeciones posibles. a) Para los *mbyá*, la causa de esa destrucción fue un incesto (tía paterna/sobrino), no la demostración de poder de una divinidad (*Tupã*) que, en todo caso, lo sería del orden divino en general, pues sus dioses acuerdan entre sí las acciones a tomar. Destruir esa Tierra fue un castigo ejemplar: los habitantes de *Yvy Pyau* no serán inmortales como los de *Yvy tenonde*, sino imperfectos y, por ende, mortales. b) Susnik (1984-85: 19) menciona la intervención de *Kuaray* [sol] y de *Tupã* en las versiones "Apapocuva y Chiripá" del mito. En la primera, la inundación enfrió la tierra incendiada y el refrescamiento es una de las tareas primordiales y *no destructivas* de *Tupã*.

En cuanto al punto 2, incurre en un grueso error, pues en el texto de Cadogan (1959: 61-62) al que remite para adjudicar a *Tupã* la creación de *Yvy Pyau* –y por tanto el derecho a ser su destructor–, es *Jakaira* su creador (Cadogan, 1959: 61-62). O sea: si parte de un error básico su inferencia queda de hecho invalidada. En realidad, el condicionante de su construcción teórica fue un único relato obtenido por Pierre, donde aparece *Tupã* en ese rol. Además, decir que su "último argumento para subrayar la importancia de *Tupã* en tanto personifica la destrucción" es "la creencia *guaraní* en la destrucción futura de la tierra" (1975: 34) –como si fuera un tema exclusivo de su cosmología–, revela más asociaciones libres que inferencias lógicas. Cadogan (1968: 69) y Gorosito (1982: 194) han recogido de boca de los *mbyá* la posibilidad de la destrucción de esta Tierra por el fuego de *Karai* o

por la oscuridad de *Jakaira*. Por mi parte, los testimonios que obtuve coinciden en que es *Ñamandu* quien tiene la potestad de instaurar la eterna oscuridad, desde el momento que puede decidir el retorno o no de su hijo *Ñamandu Ra'y* (Sol) cada mañana. No obstante, que sea infrecuente o virtualmente inexistente la adjudicación de ese hecho infausto a *Tupã* carecería de relevancia si no fuera por el empeño puesto por la autora en justificar la elección de los jesuitas con un argumento a contramano, no sólo del resto de historiadores y etnólogos –lo cual sería incuestionable–, sino a contramano del pensamiento *guaraní*, que es lo que se debe priorizar. Lo que importa destacar es que la posibilidad de esa catástrofe no se asienta en la idea de que tal o cual personaje poderoso pueda hacerlo por su simple capacidad destructora a la que se teme, sino en la convicción de que ello puede ocurrir como castigo por incumplir conductas estatuidas y, en especial, por adoptar la reprochable forma de vida de los blancos, como suelen argumentar.

En síntesis: si bien Hélène Clastres admite con razón que “al hacer [los jesuitas] de *Tupã* un equivalente de Dios, se le otorgó una significación que ciertamente no tenía” (1975: 32), su construcción del personaje asentando su poder en un perfil destructor no se compadece con la percepción que del mismo tienen los *guaraní*, aunque los rayos y tormentas sean temidos. A lo sumo podría considerársele un personaje ambivalente al respecto. Su discurso deja de lado un aspecto positivo que cualquier pueblo cultivador aprecia: la lluvia la provee *Tupã*.

Susnik, en su *Aproximación a las creencias indígenas*, integra una visión global con una interpretación de las historias y contenidos socioculturales de cada etnia y ofrece una síntesis de la información de materiales de archivo y bibliográficos. Escinde el tratamiento de *Tupã* como figura “meteorológica” en la antigüedad, de las reinterpretaciones chamánicas modernas, y admite que no es sencillo deslindar el concepto originario. Al repasar los escritos sobre numerosas etnias *tupí* y *guaraní* que dan cuenta del personaje, pone implícitamente en evidencia que las diferencias básicas entre sí son menores. Para todos, sin excepción, lluvia, truenos y rayos son manifestaciones del poder de *Tupã* y producto de sus acciones. Desde sus asentamientos originales en las tierras bajas, también para todos, *Tupã* vive en el poniente tormentoso.

Concluyo este sintético recorrido literario de la figura de *Tupã* con *La experiencia religiosa guaraní* (1991) del jesuita antropólogo Bartomeu Melià. Su carácter abarcativo habilita al autor a elegir los ejemplos entre las etnias de esa filiación, según convenga al punto de que se trate, y es en los *apapokuva* donde halla un modelo que lo conduce a *Tupã*, a quien Nimuendajú cree añadido a las tradiciones mitológicas.⁹ Dice Melià (1991: 54): “El trueno, personificado generalmente en *Tupã*, procede del occidente y va hacia el oriente, manifestado en el fulgor del relámpago”. Y agrega: “Lo curioso es que este ‘dios’ menor, hecho por Nuestro Padre Grande y que está al servicio de Nuestra Madre, se constituyó en el Dios cristiano. 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 innumerables comunidades indígenas”. Es de lamentar que Melià

no haya sido explícito al respecto y tampoco remita allí mismo a otros textos para documentarnos sobre esas “innúmeras comunidades”, pues es verosímil que haya habido respuestas de ese tipo a la constante búsqueda de conversión por parte de católicos y protestantes. Por mi parte, aún hoy me es imposible determinar a qué comunidades indígenas se refería, pues tal concepción del Dios supremo no surge ni de la abundante literatura antropológica *guaraní* de Brasil, ni de mis diálogos hasta la actualidad con colaboradores *mbyá*.

Quizá no esté de más insistir en que el tema elegido no tiene como fin otorgar o negar razón a los colonizadores jesuitas por su elección. Lo que importa es que la decisión jesuítica, y las reelaboraciones posteriores producto de ese impacto y del discurrir de la historia en las vidas de los aborígenes, además de dar lugar a especulaciones teóricas, produjo alteraciones diversas en el pensamiento y el actuar de las etnias de filiación *guaraní*, como trataré de demostrar escuetamente a través de una de éstas. Mi objetivo hasta aquí fue partir de las voces de un puñado de “blancos” prestigiosos, para contrastarlas a continuación con las voces de algunos de los damnificados por este proceso.

TUPĀ EN EL DISCURSO MBYÁ

Debo decir que varias de las posiciones reseñadas me resultan incomprensibles. Ni el concepto de Ser supremo, ni el de “dios menor” o secundario, ni el de destructor parecen aplicables sin más, al menos al *Tupā* de los *mbyá* de los siglos XX y XXI. Tampoco se lo puede considerar un intruso en su cosmología. No quiero decir con ello que sean erróneas, sino que quizá cada una sea sólo aplicable a una determinada etnia *guaraní*, no a todas, y menos aún también a los *tupí*. Para más, “los Mbyás dentro del complejo ‘guaraní’ siempre manifestaron algunas particularidades culturales, además de una orientación exclusivista y evasionista” (Susnik, 1984-85: 82), frase que refuerza mi convicción sobre los riesgos que conlleva el tratamiento conjunto de los *tupí-guaraní*. Asimismo, no me parece importante que *Tupā* sea la última divinidad de su teogonía, como argumentó Cadogan para señalar el error de los jesuitas, sino el rol específico que desempeña a diario en la vida de los *mbyá*, ejerciendo activamente las tareas que desde la cosmogénesis le fueron propias, como se aprecia en los dos breves fragmentos de conversaciones que siguen. El primero forma parte de un relato sobre la creación de los dioses por *Ñamandu* y la consecuente asignación de responsabilidades para proveerles bienestar; el segundo pone en evidencia la relación que mantienen con *Tupā* como cultivadores. Ambos revelan la coexistencia armónica de la tradición mitológica con las necesidades subsistenciales.

1) C: Y bueno, por último le dijo [*Ñamandu*]¹⁰ al *Tupā Ru Ete: Che Ra’y, Tupā Ru Ete tenondegua*, mi hijo, Verdadero primer Padre *Tupā* [...] ‘el agua te dejo a cargo tuyo’. [...] Entonces, para el padre *Tupā* queda como para entenderse solamente por el agua, solo él tiene que traer agua a la tierra si faltaba o lleva para *Karai Ru Ete*. Acá en el mundo llueve porque él lleva de allá, *Tupā* trae agua [del oeste] y lleva para *Karai Ru Ete* [al este], porque [...] donde está el *Karai* no hay agua (1983).

2) A: ¿Y, por ejemplo, para tener una buena cosecha, a quién le piden? /C: Ahí nosotros le pedimos para pa' todos. Y lo que más pedimos, para *Tupã*. / A: ¿Más para *Tupã* que para el resto? /C: Que levante lluvia, porque sin lluvia no va a levantar ningún[a] [cosecha] (1977).

A pesar del valor de estos relatos para conocer su percepción de *Tupã*, hay un tema clave de la concepción cosmológica *mbyá* sin cuyo conocimiento es imposible avanzar. Me refiero al rol crucial de los dioses como dadores del *ñe'ẽ* (principio vital-palabra-nombre), que equipara a las cuatro parejas y sintetizaré así. Avanzada la gestación o durante el primer año de vida, cada humano recibe su *ñe'ẽ* de uno de los *Ru Ete* o *Chy Ete* (*Ñamandu, Karai, Jakaira, Tupã*); según quién lo envíe será el nombre que reciba, lo cual genera una relación particular de cada persona con su progenitor/a y su entorno, pues pasa a pertenecer al orden respectivo.¹¹ Esta pertenencia da lugar a un parentesco divino, paralelo al humano, que hasta impide el casamiento entre quienes reciben el *ñe'ẽ* de la misma divinidad. A la vez, existe un cierto perfil común del modo de ser y de actuar de quienes forman parte de un mismo orden, rasgos que suelen influir en la determinación de su procedencia. Sobre el *ñe'ẽ* trata el siguiente diálogo:

A: Usted dijo que cuando una mujer queda embarazada es porque *Ñande Ru Tenonde* le manda un *ñe'...* ¿Y eso cómo lo hace *Ñande Ru*? /C: *Ñande Ru* mandó ordenar por *Karai*, o por *Tupã*. Cualquiera uno, parte de cualquier ciudad [ámbito en que vive cada pareja]. /A: ¿*Jakaira* también puede mandar? /C: *Jakaira* [afirma]. Porque manda *Ñande Ru Tenonde*, manda por *Karai*, o por *Tupã*, o *Jakaira*. 'Bueno, yo voy a mandar para él o para ella'. Mandar, puede hacer criar, allá [en la Tierra], hasta que sea grande. Puede cuidar bien. 'Bueno –ahí dice– usted andá, y hace, no sé cómo decir, que mandó hecho [hacer], hizo reunión *Ñande Ru Tenonde* (1974),¹²

Es evidente que una concepción que implica la pertenencia de cada ser humano a un orden divino, instala una relación muy diferente con las divinidades en general y con la que le ha enviado el *ñe'ẽ* en particular. De allí que sean los mediadores por excelencia de su sociedad a la hora de solicitar a sus padres divinos, en momentos de necesidad, que cumplan las funciones específicas que les fueron asignadas en tiempos cosmogónicos. Es en este marco que considero apropiado hablar de cosmología como vía de acceso a conceptos centrales de la cosmovisión *mbyá* y de las relaciones entre los seres humanos y no-humanos que pueblan su cosmos. Una derivación de esa singular relación con los dioses es que, lejos de adorarlos, pueden llegar a discutir con ellos y a formularles hasta reproches en los rituales; en especial los más sabios, seguros de su fidelidad y de su conocimiento del manejo de esos vínculos. Es el caso de la *kuña karai* a que refiere el texto que sigue sobre *Tupã*:

Por ejemplo, cuando viene una tormenta [...] siempre mi abuela decía: Ay! *Tupã*, por qué, por qué tenés que mandar esa tormenta tan grande, mirá si se nos vuela toda la casa – ella siempre reta, ¿viste?–. Aunque también a veces se pide por favor que llueva a *Tupã*. Inclusive llevan a los que tienen el nombre, [...] [los] provenientes de *Tupã* tienen que ir y pedir, tienen que ir al arroyo y bueno, jugar mucho con el agua y pedir, *Tupã*, eh... bueno, que haga llover. [...] que no van a dar bien los choclos, que no va a tener granos

(2002). [Un año antes le pregunté: ¿Se le teme a *Tupã*?] C: Es una cosa de temer pero en un buen sentido [de respeto], digamos, no de tener miedo pánico. A: ¿Cómo sería ese buen sentido? C: Qué se yo, por ejemplo, estar en silencio, no gritar.

Este trato con los dioses ligado a los avatares del diario vivir –como el miedo a las violentas tormentas–, explica que les otorguen importancia a uno u otro en circunstancias precisas, pues sus acciones son complementarias. Obsérvese cómo se lo percibe a *Ñamandu*:

Porque ese viene [trae] luz para nosotros [...]. Si no viene el *Ñamandu* ¿qué hacemos nosotros? Siempre vamo[s] a quedar escurecer [en la oscuridad] nomás, así no pasa nada. Cuando viene *Ñamandu* tiene que tener [estar] alegres, contentos, porque mediante *Ñamandu* se levanta (1977).

Si bien reconocen a *Ñamandu* como el creador que fue de su cosmos, y por ello está presente en los discursos rituales de apertura en que se hace mención al comienzo del universo, el que está activo en el presente es el *Ñamandu* que les provee el sol, dándoles luz, calor y energía.

Retornando al caso de *Tupã*, veamos la cuestión de su relación con los blancos. En líneas generales se aprecia un condicionamiento mutuo, pues así como quienes no cejan en sus intentos de evangelizarlos se refieren al dios cristiano como *Tupã*, a partir de ello los *mbyá* han generado una táctica bien definida que responde al siguiente argumento. <Si los blancos creen que nuestro único Dios es *Tupã*, hablemos con ellos sólo de *Tupã* y cantemos eventualmente ante ellos sólo los *porai* [cantos] dedicados a él>. Es esta una antigua táctica que la apropiación jesuítica les sirvió en bandeja, y que no escapó a sus sacerdotes: hacer creer que son cristianos para evitar el asedio evangelizador, insertando el nombre de *Tupã* en sus cantos. Así la expresó un colaborador:

Por eso digo, [...] cuando los blancos le visitan a él [un *karai mbyá*], entonces solamente [canta] para *Tupã*. También mi padre [lo hace] a veces, no mucho. Pero como a veces la Hermana se va [viene] de Posadas y quiere escuchar un canto, solamente tiene que ser para el *Tupã* (1983).

Otro ejemplo de esa mutua dependencia se aprecia en la inevitable asociación de *Tupã* con los bienes adquiridos de los blancos, como surge con claridad en las palabras siguientes, que explican un fragmento grabado de un ritual de otra comunidad:

... él comenzó a rezar *Chapukái Porã* para *Tupã*, porque [...] se encuentra seguramente en una necesidad de alimento, o calzado, o camisa. Eso es lo que él dice, entonces solamente los blancos podían hacer alcanzar eso, entonces por eso canta para el *Tupã*, porque el *Tupã* sigue atendiendo más por los blancos (1983).

Aquí se aprecia cierto “desdoblamiento” de *Tupã* del que habla Clastres, también en un contexto desesperanzador, lo cual permite verificar el daño producido a los *guaraní* por la apropiación del nombre de una de sus figuras con un perfil bien delineado y distinto al del dios que le ofrecían los jesuitas. La dimensión de ese daño se puede advertir si tenemos en cuenta que quien escucha, traduce y explica es una persona que recibió su *ñe'ẽ* de *Tupã*;

pertenece a su orden. Es posible que en la oración consignada por el etnólogo francés el enemigo de *Ñamandu* fuera el dios cristiano, quizá debido a un asedio de conversión. Pero no creo que ese *Tupã* advenedizo sea consistentemente el dios cristiano, del cual parecen estar bastante ajenos los *mbyá*. Sí pueden admitir con indulgencia o resignación que su dios del agua, la lluvia y las sementeras se ocupe también de los blancos, o de proveerles a ellos los productos ya imprescindibles de sus enemigos. Para bien o para mal, e ineludiblemente, *Tupã* es su nexa, a veces útil, con los blancos. Sin embargo, las cosas no son sencillas y no quedan resueltas únicamente con este actuar. La evangelización jesuítica impactó en su momento en las culturas involucradas y aunque los *mbyá* siempre optaron por refugiarse en el monte, actitud que trataron de conservar algunas comunidades de Misiones con grandes dificultades hasta fines de la década de 1980, se sabe que hubo múltiples contactos –aunque periféricos– con los *guaraní* reducidos, y más aún con algunos de los que abandonaron las misiones. Además, a medida que el monte del siglo XX perdía espacios libres constriñendo su afán de invisibilidad, el contacto con los blancos y los intentos de conversión se reactivaron. Y, si bien supieron urdir tácticas defensivas exitosas –como lo demuestra la pervivencia de su cosmología–, sacerdotes y laicos se encargaron de transmitirles su versión de la historia, poniendo como testimonio de un pasado aborigen mejor las ruinas jesuíticas. Presentadas como resabio de una obra construida por los suyos, el tema produjo más de una confusión, pues al no haber tenido relación con las mismas, no hay huellas de ello en sus tradiciones. Por otra parte, el hecho de que la mayoría no haya aceptado otra religión se debe a que la suya propia conserva un admirable equilibrio entre las antiguas verdades innegociables y la resignificación o actualización de aquello que requiere permanecer pero con una nueva impronta; de allí la vitalidad de sus creencias y la constante reactualización de las mismas en los rituales.

En suma, el *Tupã guaraní* está activo en la provisión de lluvia, se oyen sus truenos, se ven sus relámpagos y se temen sus rayos y tormentas. En razón de todo ello y tomando en cuenta la intensidad de las lluvias en las zonas subtropicales en que viven, se confirma lo dicho por Jean de Léry (1880, II: 61) y otros: en esas circunstancias se lo nombra. Y si la lluvia es muy grande, también se cree que *Tupã* los está castigando por algún incumplimiento de las normas conductuales que sus tradiciones les imponen. Por otro lado, parece lógico que se le pidan bienes materiales de cuyo carácter exógeno siempre hacen mención y que se lo asocie con los blancos, cuando es el único de sus dioses que está en boca de éstos. Testigos de sus privilegios, hasta pueden lamentar que se ocupe de los blancos.

A manera de puente hacia la comprensión de las reflexiones que provocan los personajes de otra religión, brindaré dos ejemplos: el caso de Jesucristo y el de los jesuitas. El primero les resulta por demás confuso, porque contradice sus pautas culturales. Un pueblo que aspira a alcanzar la perfección —> inmortalidad en la Tierra antes de morir, no puede concederle prestigio a un poderoso que murió en ella. “Por eso no me gusta la Semana Santa”, me dijo espontáneamente un *mbyá*, después de señalar tal incongruencia. Distinto es el caso de los jesuitas, pues les dijeron que eran tan poderosos como sus más prestigiosos *karaí* y que no murieron sino que se fueron en barcos hacia el este, desde Brasil, y llegaron

a su tierra. A partir de estos datos, algunos se preguntan si no será que ellos sí alcanzaron la perfección (“hicieron *aguyje*”), pues ese es el camino que recorren los que la alcanzan: cruzan el anillo acuático (*para guachu*) que rodea la Tierra [léase, el océano Atlántico], tras el cual se accede a la tierra del confín (*yvy apy*) donde habitan sus dioses. Estos dos ejemplos ponen en evidencia los interrogantes e interpretaciones que producen los eternos afanes de conquista y la falta de respeto hacia las creencias del Otro. Mientras tanto, a los representantes de esa iglesia les hacen oír sus cantos para *Tupã*. Todo un complejo sistema de creencias y tácticas para sobrevivir ante la suerte esquiva.

EPÍTOME

No cabe duda de que la apropiación cristiana del nombre de *Tupã* ha afectado a los *guaraní* y otros aborígenes desde hace siglos. Oportunamente, con el fin de reducir al máximo el contacto con los blancos, los *mbyá* encontraron en el monte un refugio que este hoy no ofrece. Cercados por aquéllos y escuchas cautivos de su discurso apócrifo respecto de su *Tupã*, los *karai*, profundos conocedores de sus tradiciones sagradas y hábiles constructores de las *ayvu porã* –las sabias palabras–, fueron resignificándolo e “incorporando”, siquiera para denostarlo, al “hijo bastardo” y a los mismos apropiadores, mediante la reinterpretación de su acción en la Tierra y su partida. Con la ductilidad propia del pensamiento y la acción de las culturas que tienen autonomía para modelar sus cosmologías, construyeron una noción compleja de *Tupã*, sumando una faz más a esta figura de por sí multifacética. Así como el *Tupã Yma*, el primigenio, podía utilizar las lluvias y los rayos para beneficiar o castigar, rasgo este último que llevó a Hélène Clastres a acentuar su faceta destructora, el *Tupã* actual adiciona a todo ello una relación con los blancos, conflictiva para los *mbyá* pero también auxiliadora, ya que ellos mismos se ven compelidos a tenerla. Creo que no es errado decir que esta construcción –parafraseando a la etnóloga francesa–, es resultante de la necesidad que tienen los *guaraní* de pensarse por oposición a los cristianos desde hace siglos. Pero ese pensarse implica un actuar y ese actuar tiene un lugar particularmente sensible en los rituales cotidianos y anuales. Por un lado, se debe tener en cuenta que cantos y danzas en contexto ritual están validados culturalmente como las formas de expresión de los dioses y las únicas que convocan su atención auditiva y visual, así como el único camino apto en la búsqueda de la perfección. Y aun cuando hoy día esta finalidad haya perdido fuerza para muchos, hay suficientes razones para no abandonar su realización. Es que sus rituales tienen la particularidad de condensar tanto las cuestiones y reflexiones trascendentes que han caracterizado el pensamiento filosófico *mbyá*, de alto contenido metafórico-poético, como los problemas domésticos y políticos individuales y comunitarios. Se alternan así el diálogo con los dioses, los reclamos por la continua pérdida de calidad de sus condiciones de vida, las preguntas sobre las incomprensibles injusticias, el dictado de normas a la comunidad y todo aquello circunstancial o permanente que les preocupa. Asimismo, dentro del espacio-tiempo privilegiado del ritual, se efectúa la cura de los enfermos, norma alterada exclusivamente por las emergencias. Pero esta plasticidad se desconoce, debido a

las estructuradas y estereotipadas funciones rituales que nos rodean. Es en este contexto que debemos insertar las diversas acciones discursivas, pues es el ámbito de aprendizaje por excelencia al que se asiste desde niño.

La plasticidad de los rituales fue un tema de preocupación para Schaden, que no hallaba en ellos un plan fijo que le permitiera hacer una descripción modélica, y citaba a Cadogan para refrendar su experiencia. Para éste, había fijeza y uniformidad notables en las doctrinas secretas, privativas de los *karai*, a la vez que las representaciones religiosas públicas estaban sujetas a gran variación (Schaden, 1998: 131-132). Lo que no sabían es que los rituales son ocasiones inefables para renovar y reforzar a diario los vínculos sociales y cosmológicos, en tanto constituyen espacios-tiempo de interacción dialógica de los actores humanos entre sí y con los actores divinos, en los que convergen las esferas mencionadas y se reactualizan y resignifican –por mediación de la pareja chamánica que los conduce– las normas que sustentan su cultura y su vida social. Pero también son espacios-tiempo de representación, de experiencia estética, de manifestación de las emociones y de integración comunitaria. A modo de colofón y para concluir este contrapunto de alteridades, cabe agregar una prueba más de la violencia simbólica y real que se ha querido ocultar. Según el jesuita Serafim Leite (1938: 12-13, citado en Viveiros de Castro, 2002: 192, nota 12): “Só há lugar para a violência, quando se arranca uma religião ou um culto, impondo-se-lhe outro”, sofisma con el que se pretendía justificar la violencia ejercida sobre los *tupinambá*, porque no se les reconocía religión alguna. Pero no es este el caso de los *guaraní*. Como lo dijo tempranamente Ruiz de Montoya: “Conocieron que había Dios...” (1989: 76). No quedan ya argumentos para justificar lo injustificable.

NOTAS

¹ Original en portugués; todas las traducciones son de mi autoría.

² Me refiero a los que revelan las fuentes etnográficas. Dejo a un lado, pues, la discusión sobre el origen e historia de estos etnónimos (véase Chamorro, 2004: 33-37).

³ El texto dice: “Djacaira, ñamandu Carai pochy, Tupã ñande yvyra-i”, que “traduce” como “Djacaira, granizo señor iracundo, Tupã nuestra vara pequeña” (1989: 19). Traducible como *Jakaira, Ñamandu, Karai*, iracundo *Tupã*, nuestros guías (espirituales); (véase Ruiz, 2004b: 369).

⁴ Cabe preguntarse si el agregado del adjetivo *yma* no ha sido un recurso necesario para distinguirlo del falso *Tupã* cristiano.

⁵ En la traducción opté por poner en *guaraní* la expresión completa que suelen usar y que Clastres traduce al francés como “père véritable” (*Ru Ete*). El texto original es: “Moi, Ñamandu père véritable, je vais maintenant vous parler de mon propre savoir, car je suis, moi, celui qui examine toutes choses. [...] /Ces paroles que je pose pour toi, ne les laisse pas se disperser, mon fils! [...] /Tous les êtres que nous estimions, ils ne sont déjà plus rien. Quant à ceux qui chantent, Tupan père véritable ne les connaît plus. /Moi, parfois, je n’ai plus de pouvoir contre Tupan, parce qu’il chante plus que moi. Plus que moi il chante, Tupan! Je ne sais pas. /Parce que Tupan englobe tout dans son regard, moi je ne fais plus rien. Maintenant, je m’humilie devant Tupan parce que je ne sais plus rien. /Mais si quelque jour, je procède avec force, les choses alors seront difficiles. Parce que, moi, c’est la brume que je pose!”

⁶“Sur l’importance de Tupã, les missionnaires ne se sont donc pas trompés: la figure du destructeur commande la religion guarani, non celle du créator” (H. Clastres, 1975: 36).

⁷ “[M]issionnaires et ethnologues ont été victimes du même préjugé: l’idée que la religion devait se définir en rapport à une divinité créatrice” (Clastres, 1975: 36)

⁸ En las versiones *mbyá*, lo fue por inundación proveniente del anillo acuático que rodea la Tierra, no por lluvias, concepción relacionada con su visión horizontal del cosmos que algunos aún conservan (véase Ruiz 2004a, 2009).

⁹ Nimuendajú (1978: 74) desconfió de *Tupã* porque lo “ha dejado perplejo el hecho de que en la mitología Apapokúva [...] aparece recién al final. [...] También, porque fuera de *Ñandesý*, no tiene *Tupã* relación con ninguna otra figura mitológica, de modo que se tiene fácilmente la impresión de que esta figura ha sido añadida posteriormente”.

¹⁰ *Ñamandu* creó a *Karai*, luego a *Jakaira* y por último a *Tupã*; pero no son los hechos del pasado remoto los que ocupan el primer lugar en su percepción de los dioses. [Omito nombres y lugares por la prohibición a informar sobre temas cosmológicos que tienen los *mbyá*. /A = antropóloga; C = colaborador.]

¹¹ La referencia a un orden *Tupã*, concepto taxonómico válido también para *Ñamandu*, *Jakaira* y *Karai* (Gorosito, 1982), se debe a que constituyen una peculiar comunidad, formada por la pareja, hijos divinos y auxiliares –que comparten un mismo espacio cosmológico al este o al oeste del confín del mundo– más todos sus hijos humanos, receptores de su *ñe’ẽ*, que viven en la Tierra.

¹² *Ñande Ru*, *Ñande Ru tenonde* (Nuestro primer Padre) refiere a *Ñamandu*. Primero en el orden cosmológico, a veces se lo considera un *primus inter pares*, como en este diálogo. Pero en la oración de la nota 3, ocupa el segundo lugar. En cuanto al *ñe’ẽ*, determinar su origen y revelar el nombre lo hace el *karai* en uno de los rituales *ñemongarai*, que a veces se conjunta con el de las primicias (véase Ruiz, 1984).

BIBLIOGRAFÍA

- CADOGAN, León. 1959. Ayvu Rapyta. “Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá”. *Boletim*, 227; *Antropologia* 5: 1-217.
- CADOGAN, León. 1968. “Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní”. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 3(1-2): 425-50.
- CADOGAN, LEÓN. 1992. *Diccionario mbyá-guaraní-castellano*. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- CHAMORRO, Graciela. 2004. *Teología guaraní*. Quito: Abya Yala.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal. Le prophetisme tupi-guarani*. París: Editions du Seuil.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des indiens Guaraní*. París: Editions du Seuil.
- GOROSITO KRAMER, Ana María. 1982. *Encuentros y desencuentros. Relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina*. Tesis de Maestría, Universidad de Brasilia.
- LÉRY, Jean de. 1880. *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*. París: Alphonse Lemerre (Edición original de 1580).

- MELIÀ, Bartomeu. 1991. *El guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- MELIÀ, Bartomeu. 1987. "Introdução". En: B. Melià, M. V. de Almeida Saul y V. F. Muraro, *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundames. pp 17-71.
- MÜLLER, Franz. 1989. "Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná. Sankt Augustin: Steyler Missionswissenschaftliche Institut e.V". (Traducción de Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, *Anthropos*, 29 (1934) y 30 (1935).
- NIMUENDAJÚ - UNKEL, Curt. 1978. *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión apapokuva-guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (1ª ed. en alemán, 1914).
- RUIZ, Irma. 1984. La ceremonia *Ñemongaraí* de los *Mbiá* de la provincia de Misiones. *Temas de etnomusicología*, 1: 45-102.
- RUIZ, Irma. 2004a. "La 'caída' de los dioses y la dulcificación del mar. Secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos *mbyá-guaraní*". *Revista de Indias*, LXIV(230): 97-116.
- RUIZ, Irma. 2004b. "Desfaciendo entuertos. Comentario crítico". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXIX: 367-372.
- RUIZ, Irma. 2007. *La 'conquista espiritual' no consumada. Estudio antropológico-musical de los rituales cotidianos mbyá-guaraní de la provincia de Misiones (Argentina)*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires. (Aceptada para su publicación por Abya Yala).
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. 1876. *Vocabulario y Tesoro de la lengua guaraní (o más bien tupí), por el P. Antonio Ruiz de Montoya*. Viena: Faesy y Frick; París: Maison Neuve. 1ª edición, 1639-40.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio. 1989. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario: Equipo de Estudios de Historia Iberoamericana. 1ª edición, 1639.
- SCHADEN, Egon. 1998. *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica.
- SUSNIK, Branislava. 1984-85. *Los aborígenes del Paraguay, VI. Aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción-Paraguay: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.