

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

La Avidad guaraní en el contexto misional.

Cañedo-Argüelles Fábrega y Teresa.

Cita:

Cañedo-Argüelles Fábrega y Teresa (2013). *La Avidad guaraní en el contexto misional. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/234>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática:

Título de la Mesa Temática: La Compañía de Jesús en la América Colonial

Apellido y Nombre de los coordinadores: Barcelos, Artur Henrique, Neumann, Eduardo y Paz, Carlos D.

TÍTULO DE LA PONENCIA

La Avidad guaraní en el contexto misional

Apellido y Nombre del/a autor/a: Cañedo-Argüelles, Teresa

Pertenencia institucional: Universidad de Alcalá (Madrid)

Correo electrónico: teresa.canedo@uah.es

<http://interescuelashistoria.org/>

Las palabras-alma o *ñe'eng* representan la dimensión divina del *mbyá-guaraní*, la porción *erguida* de su ser (Meliá, 1991: 90). Así pues cada individuo nace premunido de una condición mística e íntima manifestada en palabras *hermosas y buenas* con las que podrá comunicar con los dioses de altura (Clastres, 1993:9). En sintonía con la *ñe'eng* está su nombre secreto, el *y'ery mo'âa* o aquello que mantiene erguido el fluir de su decir. El otro nombre, el público, tiene que ver con el *ângué* o “porción telúrica e imperfecta del alma...el producto de las pasiones y apetitos... el *ñande reko achycue*” (Cadogan, 1997: 304). Es decir, el alma doblegada a los instintos horizontales (rastreros) de su animalidad.

La fractura entre sendas dimensiones divina y humana de cada persona tiene su correlato en otras dualidades que separaban el universo guaraní en su conjunto de los demás universos culturales con los cuales los guaraníes debieron conectar. En estas situaciones de contacto (y rivalidad) brotaba su percepción de otredad y tomaba cuerpo su conciencia identitaria frente a los otros. Su *avidadad*. Es decir, su manera de ser distinta (y superior) a la de otros. Por eso *avá guaraní* significa *verdadero hombre*, u “hombre marcado por el sello de lo divino” (Clastres,1993:9). Los *avá guaraníes* expresaron de forma muy rotunda esta confrontación utilizando para ello dos modalidades de pronombres personales, uno exclusivo, *ore* (nosotros solos), y otro inclusivo, *ñande* (nosotros y los demás) (Díaz-Ambrona: 110).

La palabra tenía asimismo un valor pragmático y su dominio proporcionaba al cacique *mburuvichá* poder de convocatoria y prestigio, de modo que su oratoria persuasiva se medía por el número de secuaces *mboyá* que conseguía captar. Estos aspectos focales de la cultura guaraní, así como otros de igual y menor calado, responden al concepto de *ñandé teko*, *nuestra costumbre* la cual se practicaba y se perfeccionaba en el marco del *teko'á* o unidad básica de organización socio-política y económica. Allí discurrían las relaciones sociales y también las creencias y las ceremonias. Una de ellas se asociaba al *ogwatá*, la itinerancia mesiánica en busca de un *Más Allá* donde les esperaba una Tierra Sin Mal. El *Candiré* o *Yvy Maraey* soñado (Metraux, 1974 y Cañedo-Argüelles, 1988: 61).

Los españoles que en el siglo XVI irrumpieron en el escenario guaraní entraron a formar parte de la otredad. En su versión de *carayí* o bien de *paí*, se trataba de “otros” con quienes los guaraníes debieron luchar o convivir dentro de los *táva* provinciales o

de las Misiones jesuíticas, acatando o desacatando su autoridad y disputándose los espacios de dominio físico y espiritual. Veamos algunas respuestas de la *avaiidad* ante este complejo fenómeno de encuentros y desencuentros en el contexto misional.

EL TÁVA Y LA MISION

El gobernador Hernandarias abogó por la separación residencial de los indios por medio de su agrupación en *táva* (pueblos) o bien en reducciones, de modo que varios caciques se concentraban en un mismo recinto sirviendo a los mismos o a diferentes encomenderos.¹ Para evitar el vaciamiento de los pueblos se fijó en una cuarta parte la cantidad de indios que los encomenderos podían sacar en un solo turno de mita pero dado que se les reconocía el estatus de *libres*, se les permitió conchabarse libremente sin perjuicio de que cumplieran estrictamente con sus tasas y con sus mitas.² Como medida protectora se les garantizaba el libre acceso a “sus tierras, campos, pastos, cazas pesquerías, asientos de pueblos y términos que ellos han tenido por uso y costumbre”.³ Dictamen a todas luces incompatible con la política reduccional.

Además no estaban en condiciones de entender aquellas disposiciones puesto que ignoraban el significado de la *tasa*, así que muchos optaron por quedarse en las casonas como *yanaconas* aduciendo que preferían continuar sirviendo a los españoles “cuando quieren y como quieren... como a parientes”.⁴ Situaban esta modalidad de trabajo doméstico en el marco de las relaciones libres y recíprocas que ellos conocían y lo mismo sucedía con el sistema de conchabo el cual les proporcionaba además un cierto margen de movilidad muy necesario ahora que su sujeción a los *táva* o a las reducciones les impedía practicar el *ogwatá*. Para ellos era este un valor irrenunciable, tanto que todavía hoy lo evocan en su esperanza recurrente de volver a “correr libres por la tierra como los pájaros que cantan”.⁵ El *ogwatá*, aparte de su dimensión ontológica, tenía un claro sentido económico expresado en la conquista de nuevas tierras, cazaderos y aguadas. Desde ahora los indios deberían constreñirse a espacios acotados y amenazados por la incesante expansión de las haciendas ganaderas y de los ataques

¹ *Ordenanzas del gobernador Hernandarias.*

² *Ordenanzas de Alfaro*, en Gandía 1939.

³ *Ordenanzas de Domingo Martínez de Irala.*

⁴ *Informe del Oidor de Charcas Francisco de Alfaro al Rey*, Archivo General de Indias (AGI), Charcas 112.

⁵ Son palabras pronunciadas por Carlos Marcos Terena, líder del Comité Inter-tribal “Memoria Indígena” (Brasil), en el Seminario “Identidad Étnica Amerindia y Diálogo Intercultural”, Casa de América, Madrid, Abril, 1994.

bandeirantes. Frente a todo ello, las Misiones jesuíticas ofrecían a los indios la doble ventaja de defenderlos, de resguardar sus espacios productivos y de eximirles de sus obligaciones de mita lo que bajo la óptica jesuita significaba una servidumbre “al demonio y a los españoles” (CA4: I, 301)

En 1614 los Jesuitas iniciaron la fundación de sus reducciones en las márgenes de los ríos Paraná y Uruguay

especie de aldeas donde se han recogido con un inmenso trabajo y grandes peligros de los nuestros aquellos indios que antes estaban esparcidos como las fieras por las selvas y montañas (...) y las dirigen nuestros padres, los cuales no solo tienen la cura de almas, sino además proveerlas con todo lo necesario para el sustento y la vida civilizada. (CA1: 37)

La dispensa de mita supuso un considerable atractivo para estas unidades e hizo que muchos indios yanaconas, al menos 500 indios del cacique Itacurú encomendados en Villa Rica buscaron refugio en las reducciones franciscanas de Santa Ana, Ytupé y Santo Tomé.⁶ Ello no fue óbice para que, una vez instalados en las Misiones, los indios debieran colaborar periódicamente en tareas y empresas que demandaban las instancias provinciales del exterior para hacer frente a las necesidades que “hubiera menester, a cambio de un jornal”.⁷

La adhesión de los indios a las reducciones y su predisposición a ayudar a los misioneros en la reinserción de los que huían, tuvo mucho que ver con la amenaza bandeirante, pues

ha sido muy grande el trabajo que los indios desta reducción /La Asunción de Bororé/ han pasado estos dos años caminando continuamente este río Uruguay arriba en busca de los indios que los portugueses de San Pablo dejaron, buscándolos por los arroyos y montes espesos donde se habían escondido por miedo; por cuya industria se han reducido seiscientas almas que estaban ya perdidas y condenadas a cautiverio perpetuo (CA2: 104-105).

⁶ Información de Tomás Myn Dayante ante el Cabildo de Villa Rica, sobre la huida de indios de encomiendas y reducciones del Paraguay hacia las Misiones jesuíticas, 18 Noviembre 1628, AGI, Charcas 130. Mas detalle en: Cañedo-Argüelles, 1988, 152-153.

⁷ En 1665 el Padre Cristóbal Altamirano, Superior de las Misiones del Paraná, accedió a entregar al Cabildo de Corrientes los 30 indios que solicitaban cada dos meses. *Actas del Cabildo de la ciudad de San Juan de Vera*, 13 Abril 1665.

La protección frente a los peligros externos (bandeirantes y comuneros) no era gratuita ya que fueron los propios neófitos los encargados de garantizarla mediante su obligación a prestar servicio de armas.⁸ Así los *tapes* fueron adiestrados en las tácticas de lucha

por el grave daño que al presente amenaza a estas Doctrinas por tenerlas con sus inmediatas poblaciones cerca de los portugueses /se ordenó/ que en todos los pueblos de estas misiones, máxime en los fronterizos... se formen dos Compañías con sus cabos (...) capitanes (...) y soldados (...) y para que los Domingos se ejerciten en tirar al blanco.⁹

La batalla de Mbororé, que puso fin al peligro bandeirante en 1641, fue representada en La Asunción con motivo de la celebración del centenario de las fundaciones misionales. Se aludía en aquel sketch teatral a una “junta que los caciques hicieron (...) acerca de los daños que habían recibido de los lusitanos en varias provincias, cuánto les importaba acabar con ellos” y de cómo los vencieron. (CA2: 139). Los Comuneros de Asunción tuvieron también en jaque a las Misiones, sobre todo las de San Ignacio, Nuestra Señora de Fe, Santa Rosa y Santiago, por cuanto la ocupación de estos espacios permitiría a “estos rebeldes (...) quedar dueños del paso del gran río Paraná y del Neembucu”.¹⁰

Por otra parte la mudanza impuesta en 1750 a siete pueblos misioneros por el Tratado de Límites entre Portugal y España¹¹ incitó a los *tapes* a levantarse en movimientos de protesta generalizada actuando en este caso por cuenta propia. Los capitanes que lideraron la Guerra Guaranítica (Nicolás Ñeengirú y otros caciques de San Miguel, San Nicolás, San Luis y San Lorenzo) (Henis: 520) con un ejército formado por 1.600 indios, devolvieron a los Padres sus varas en señal de actuar por iniciativa propia (Furlong,1962:661).¹² Y es que, si bien aquellas amenazas que acechaban en la

⁸ Las Cédulas reales de 1646 y de 1679 aprobaron el uso de armas de fuego para los guaraníes.

⁹ BNM. *Cartas de Generales y Provinciales de la Compañía de Jesús sobre las Misiones del Paraguay, 16 de Julio de 1623 a 19 de Septiembre de 1754. Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni en la segunda visita del 7 de Marzo de 1742*, pág. 297.

¹⁰ RAH. Carta del virrey del Perú sobre el conflicto de los Comuneros en Paragua. Tópico Jesuitas. LXXVI, 27;CCXIX.14.

¹¹ Fueron los situados entre los ríos Uruguay e Yyycui; San Ignhacio Guasú, Itapúa, María de Fe, Santa Rosa, Santiago, Jesús y Trinidad.

¹² La derrota en la batalla de Caibaté supuso la despoblación de los siete pueblos aunque en 1762 se les permitió regresar.

periferia misional contribuían a neutralizar el *ogwatá* expansivo, a su vez y en cierto modo lo propiciaban .

LA PALABRA Y LA VARA

El parentesco con los españoles (*toveyá*) había permitido a los caciques legitimar su poder en el contexto colonial. Estas figuras, premunidas de autoridad, fueron muy útiles para mantener en los primeros momentos la cohesión de los grupos. Pero muy pronto serían sustituidas por los *mbaecuáá* o líderes jóvenes quienes ya se habían educado en los *táva* coloniales o en las primeras reducciones franciscanas y jesuíticas. Los niños adquirieron en estas unidades un especial protagonismo como agentes de aculturación de modo “servían de ejemplo hasta a los viejos” (CA1: 48). Su crianza discurrió en un ambiente comunal ya que desde los 4 ó 5 años quedaban a cargo de la comunidad de la que recibían su vestuario y sustento. En las Misiones jesuíticas “se les ponía en la escuela para que aprendieran a leer y escribir aunque no /hubieran/ de ser cantores”¹³ y “para los que aprendían oficios, el taller era su verdadero hogar” (Cardiel, 1913: II, 561). Organizados al estilo castrense se premunía a los capitanes y decuriones de símbolos externos como “un sitial cubierto por una estera” (CA4: I, 93). Ello explica que los misioneros contaran con la complicidad de los niños en situaciones de conflicto y que el Padre Francisco, en la reducción de San Francisco Javier, pudiera contar con el aviso de un niño para escapar del asedio de una turba de neófitos rebeldes (CA1: 49, 50).

En los *táva* provinciales las autoridades varistas se encargaban de distribuir las faenas comunales y los servicios de mita y de asignar los lotes familiares. A cambio, tanto ellos como su propio gentío *mboyá* podía obtener ventajas a la hora de obtener tierras o aguadas (Susnik,1980: 111). Además estaban exentos de prestar servicios de mita y de realizar faenas comunales. Contaron así con una excedencia de tiempo que empleaban para cultivar sus propias chacras o para conchabarse libremente a cambio de un jornal. Ello les permitió atesorar recursos individuales que ya no tendrían como destino la redistribución para sellar alianzas. Aunque sí la adquisición de prestigio mediante el acceso a signos diferenciadores de status, como eran ciertas prendas (camisas de lienzo fino y ponchos de balleta) que lucían como atuendo festivo (Cañedo-Argüelles, 1999: 204).

¹³ BNM. Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior y sus Consultores y para los Padres Misioneros de las Doctrinas del Paraná y del Uruguay en la segunda visita del 7 de Marzo de 1742, pág. 297.

La autoridad de los varistas se medía por la su capacidad para adaptarse al nuevo orden, no en vano su nombramiento era electivo y recaía en aquellos indígenas que conociesen mejor el castellano y se distinguieran por “su cristiano vivir, méritos, genios pacíficos y laboriosos”.¹⁴ En este sentido podría hablarse de un cisma generacional entre los jóvenes nacidos y educados en el seno de estas nuevas unidades socio-culturales y la generación adulta incapaz de desprenderse de sus costumbres y creencias. Su efectividad varió de acuerdo a las diferentes políticas misioneras aplicadas a los cabildos indígenas. En algunas reducciones franciscanas los caciques varistas contaron con un cabildo operativo que con la connivencia de los doctrineros pudo ejercer el poder con gran eficacia. Fue así como el de Nuestra Señora de Itatí logró en 1687 que las funciones de los alcaldes y corregidores españoles en los pueblos de indios fueran transferidas a los cabildos indígenas de cada pueblo o reducción argumentando que “las órdenes que dan no las ejecutan”.¹⁵ Este mismo cabildo, amparándose en las Ordenanzas de Alfaro, se opuso a enviar a Corrientes indios de su reducción para prestar al vecindario servicios que consideraban oprobiosos (Gómez, 1944:83) y asimismo se negó a que las estancias comunales de Itatí fueran controladas por corregidores españoles (Gómez, 1944:83) imponiendo al ganado que transitaba por su demarcación el pago de un diezmo en concepto de peaje.¹⁶

La eficacia (y autonomía) de estos cabildos franciscanos contrasta con la que estas mismas instituciones mostraron tener en el entorno jesuítico. Si bien los Jesuitas rechazaron los servicios de mita para los indios esgrimiendo su derecho a la “libertad natural”, mantuvieron en cambio a las autoridades indígenas sujetas a su estricto control. Cada pueblo de 80 casas contaba con un cabildo formado por cuatro varistas, dos alcaldes y dos regidores que debían ser “hábiles y de buen proceder” y a quienes sus vasallos debían *respetar y venerar*. Para ello les dotaban de privilegios suntuarios como “asiento en los bancos (después de los Cabos militares) y vestido necesario y decente a

¹⁴ *Acuerdos del cabildo de Itatí, sesiones inaugurales del primero de Enero de cada año.*

¹⁵ *Actas de Cabildo de San Juan de Vera... Acuerdos del 10 de Marzo de 1648.*

¹⁶ *Actas de Cabildo de San Juan de Vera... Sesión del 10 de mayo de 1638.* La reducción de Itatí situada al norte de la ciudad de Corrientes en el camino que conducía a Paraguay, era paso obligado para la entrada y salida de todas las mercancías que componían el comercio con Asunción, sobre todo ganado, yerba, tabaco y algodón, actuando así como una especie de barrera aduanera.

su estado para ellos y para sus mujeres e hijos”.¹⁷ Pero su autoridad era muy limitada. De hecho los cabildantes eran excluidos de las milicias y los cabildos carecieron de herramientas gubernamentales y de capacidad decisiva para intervenir en el uso y destino de los recursos comunitarios o para canalizar los intereses, las preocupaciones o las inquietudes de sus parciales. Ello explica que las actitudes de desacuerdo se produjeran fuera de un orden institucional y en contextos de violencia, como después veremos.

A los caciques tradicionales, conscientes de la convocatoria política y emocional que suscitaban entre el gentío, les negaron el acceso a todos aquellos símbolos de estatus que pudieran incitar a la adhesión y rebeldía colectiva. Pero no era fácil desprenderse de estas figuras. Los Jesuitas comprendían que el control de las Misiones no era viable sin su colaboración y que su *palabra*, la fuerza persuasiva de su oratoria, resultaba imprescindible para lograr la aculturación de los neófitos sobre quienes ejercían gran influencia. Por eso, a “los mas antiguos e inteligentes”, se les encomendó el desempeño de las funciones fiscales, policiales y judiciales para dirimir sobre conductas o delitos que obstaculizaran la paz. La imparcialidad de los juicios quedaba garantizada mediante un sistema de arbitrio cruzado entre caciques de las Misiones del Paraná y el Uruguay.¹⁸ Se apelaba así mismo a su autoridad para la organización de las milicias “por ser mas obedecidos y escuchados por sus parciales” y por lo mismo eran utilizados para entrar en las tierras de infieles, siempre y cuando no existiera entre ellos y los grupos acometidos una relación de parentesco o amistad.¹⁹ Así el cacique de San Nicolás don Francisco Baiboa “se sirvió de su gran elocuencia natural para aconsejar a sus connaturales que siguiesen la ley de Cristo y sirvió de precursor de los padres en la evangelización de los pagos circunvecinos” (CA1, 118). De la reducción de Corpus era el cacique don Luis Peruyu, quien valiéndose de “la elocuencia de palabras, persuadía lo que quería a los de su nación (...) ayudando valientemente a los Padres a reducir la gente”(CA2: 99). En todos estos casos sus sitios antecedian en importancia a los ocupados por los cabildantes varistas.

¹⁷ BNM. Memorial del Padre Provincial Antonio Machoni para el Padre Superior y sus Consultores y para los Padres Misioneros de las Doctrinas del Paraná y del Uruguay en la segunda visita del 7 de Marzo de 1742, pág. 297.

¹⁸ BNM. Carta de N.B. General Francisco Retz, 13 Diciembre 1732, dirigida al Provincial de esta Provincia.

¹⁹ Consta que el cacique paranaense Arapizandú acompañaba a los misioneros a entrar en las comarcas de Ygañá e Yguasú, pero no así en el río Uruguay, puesto que entre paranaenses y uruguayenses existía una antigua relación de amistad y parentesco. CA 4 I, 138.

También se utilizó la elocuencia persuasiva del “cacique mayor” y general del ejército Juan Caipú, de la reducción de Loreto, para llevar a cabo la despoblación misionera dispuesta por el Tratado de Límites logrando que usara sus “palabras y ejemplo /para/ persuadir a los demás caciques de que la pretensión de los padres no solo era acertada sino absolutamente necesaria si querían evitar la esclavitud y la muerte” (CA3: 82). Incluso los portugueses, en sus correrías para capturar indios de las misiones, se valieron del prestigio de los caciques simulando que actuaban en su nombre para atraerse al gentío. Así “los dichos portugueses de San Pablo salieron del Bororé... y llegando al primer arroyo llamado Varumbacaba, sitio de mucho gentío, les engañaron diciendo que ellos eran de Don Ignacio Abiarú que es un capitán valeroso y nombrado de los nuestros” (CA2: 105).

El sistema productivo que se estableció en los *táva* y reducciones franciscanas contrastaba con el de las Misiones jesuíticas. La tradición guaraní contemplaba la convivencia de un sistema cooperativo que aplicaban tan solo a las actividades de tala y quema, con otro familiar orientado a la producción de cada *teýy* familiar por separado. Este mismo modelo es el que se aplicó en la reducción franciscana de Nuestra Señora de Itatí. Allí el *dominium rerum* se antepuso al *dominium sui* y se utilizó para cubrir las necesidades comunales de vestido, vivienda y consumo de los indios. Ello no fue óbice para que el cabildo indígena destinara parte de los recursos comunales a actividades de intercambio. Por ejemplo, abastecían de lienzo a los vecinos y entidades públicas de Corrientes mediante un sistema denominado *hilado a medias*. Consistía en que el cliente entregaba a la reducción una tanda de algodón en bruto para que ésta se lo tejiera en sus talleres a cambio de quedarse con el 10% del lienzo producido.²⁰ Los beneficios se destinaban a la compra de productos necesarios y al pago de los 66 pesos 2 reales que anualmente esta comunidad ingresaba en la Real Tesorería en concepto de tributo.

En paralelo – tal como declaraban los propios indios de Itatí - se mantuvo la propiedad privada:

es cierto que trabajamos en común, pero moderadamente y para eso se nos mantiene. También disponemos de nuestros haberes y de los de nuestras mujeres /.../ como se ve en esta ciudad de Corrientes donde continuamente bajamos con

²⁰Acuerdos del viejo cabildo de Itatí, 24 de enero y del 13 de marzo 1799 .

nuestras familias a vender la cosa que hacemos de cuyo valor disponemos a nuestro arbitrio.²¹

Aquel *arbitrio* estuvo fuera el alcance de los indios misioneros, a pesar de que las autoridades jesuitas intentaron que se respetase e incentivase la propiedad privada de sus neófitos disponiendo que a

los indios que vienen del yerbal no se les registre los sacos o cestos que traen, ni menos se les obligue que los lleven a la casa del Padre, sino que voluntariamente los lleven, cuando quieren comprar algunas cosas de que necesitan. Exceptuase la yerba tocante al tributo o Tupâmbaé como está en uso.²²

El valor comunitario simbolizado en el *tupâmbaé* se impuso sobre cualquier otra modalidad de tenencia. Pero aquí la regulación de la producción comunal no dependía de la decisión o eficacia del cabildo indígena sino del control estricto de los Padres. Así, los indios acudían a sus faenas

al son de tamborilillo (...) en procesión (...) llevando consigo algún santo en sus andas ... a estos sembrados que les llaman Tupâmbaé que quiere decir limosna y al pie de la letra cosa de Dios. Y así también llaman a todas las otras cosas comunes del pueblo que son las mas o casi todas a distinción de las propias y particulares de cada uno.²³

Un Informe sobre las Misiones jesuíticas emitido tras la expulsión de la Orden en 1767, decía que

los indios Guaranís y Tapes que hay en los pueblos situados en las vertientes de los ríos Paraná y Uruguay y en la provincia del Paraguay (...) desde su reducción hace tres siglos han tenido y tienen ... un gobierno en comunidad en que no se permite la menor propiedad particular; en que nadie puede sacar la menor ventaja ni utilidad de su talento, industria, habilidad y virtudes ni de sus

²¹ *Acuerdos del viejo cabildo de Itatí. Informe a la Junta de Corrientes, 6 de febrero 1805.*

²² BNM. Carta del Padre Provincial Thomas de Baeza, 9 de Septiembre 1683, pág. 122.

²³ AHN. Cartas y documentos sobre los tratados de límites de América entre España y Portugal y sucesos que acaecieron con este motivo. Documentos sobre las Misiones del Paraguay. Carta del Padre Escandon al Padre Andrés Marcos Buriel, 18 de Julio 1760, en Madrid. Legajo 120, caja 03.

facultades físicas; en que nadie es dueño de sí mismo ni de su tiempo ni de su trabajo ni del de su mujer y familia.²⁴

ACULTURACION Y RESISTENCIA

Los Jesuitas, si bien reconocieron las dotes persuasivas de los guaraníes y probablemente la dimensión trascendente de su lenguaje, consideraban que eran “carentes de virtudes necesarias para el progreso socioeconómico debido a sus defectos de embriaguez, lascivia, venganza y hechicería” (Hernández,1913: II, 518). Uno de sus objetivos consistió en “declararle la guerra a la carne” (CA1: 40-41), y para ello erradicar “el pecado que se comete con entonado y entonada, cuñado, cuñada /y/ los demás delitos de incestos (...) y de consanguinidad (...) con madrastras y suegras”²⁵. Ciertamente, tal como lo manifestaba un indio desertor de La Asunción de Mbororé “ lo que ellos mas estiman es tener indias” (CA2: 106-107). Así que las conductas que contravenían el sexto Mandamiento debían ser juzgadas y castigadas por los misioneros quienes, utilizando un doble rasero religioso y civil, actuaban a la vez como confesores y jueces. Las penas o penitencias consistían en dos ó tres meses de cárcel y de dos a cuatro sesiones de 25 azotes en el rollo de la plaza, castigo que se aplicaba igualmente para los casos de “aborto procurado”.²⁶

Para los guaraníes las relaciones sexuales se inscribían en el marco de la *avaidad* toda vez que a través de ellas pactaban compromisos de reciprocidad y alianzas inter tribales que eran esenciales para la prosperidad del *teko'á*. Pero esto no era óbice para que ellos situaran estas relaciones en el ámbito del *angué*, aquella porción horizontal del alma donde tienen su lugar las *pasiones* y *los apetitos* propios de la animalidad. Se explica así que cuando un iniciado era investido con los símbolos de su estatus shamánico, mientras los llevara, debiera precaverse de “no tener jamás relaciones con mujeres” (Bartolomé, 1971:112).

El complejo mundo espiritual de los guaraníes sintonizaba en parte con las creencias cristianas cuyo simbolismo ceremonial ejerció en los indios gran fascinación,

²⁴ RAH. Informe de la Junta de Fortificación y defensa de Indias sobre el nuevo plan de seguridad de las misiones del Paragua, formado por D. Miguel de Lastarria. Colección Mata-Linares. Tomo LXXIV, 9-9-3 1729- Folios 322-331.

²⁵ BNM. Carta del Padre Provincial Thomas Dondivas, 13 Abril, 1687 para los Padres Misioneros, pág. 137.

²⁶ *Ibidem*.

demostrando “gran afición a las sagradas ceremonias de la iglesia y al esplendor del culto divino” (CA 1, 38). Un procedimiento muy efectivo en el proceso de aculturación fue el que proporcionaba la persuasión derivada de ese culto, especialmente aquellos aspectos que podían ser fácilmente reinterpretados desde la cultura guaraní. Tales eran los sueños y las imágenes de santos o demonios los cuales figuraban en su imaginario en forma de visiones oníricas y de amuletos. Para los guaraníes “el sueño representa la garantía de la verdad proporcionada por la divinidad” (Bartolomé, 1971:107). Al estilo de las alucinaciones que los shamanes experimentaban durante el sueño, a los neófitos se les impulsó a asociar determinadas imágenes aparecidas en sus sueños con Satanás, trasunto del mal que ellos reinterpretaban como *Mba'é Pochy* o *Ser colérico* (Cadogan 1959 y 1971). Los misioneros utilizaban su figura como herramienta admonitoria para alejar tentaciones libidinosas o para disuadir de la comisión de pecados. Tal fue el caso de una india que habiendo visto a “dos tigres que le estaban comiendo y despedazando” a su marido recién fallecido interpretó que se trataba de “demonios que empezaban a comerle” por haber muerto aquel desdichado sin confesión (CA2:117). O el de un mozo casado que andando con torcidos deseos en su corazón... vio una noche a deshora tres demonios que le acometieron por los pies y brazos...y así llamó a media noche al confesor /por/ el horrible miedo que le habían causado los demonios (CA2:117).

También los santos ejercían una eficaz tarea persuasiva. Los misioneros inculcaron la costumbre de “repartir por suerte el nombre de un santo, cuya fiesta se celebra aquel mes, para que se encomiende cada uno al santo que ha sacado” (CA1, 56). Sus imágenes operaban a modo de talismanes siendo los indios

muy aficionados a conquistar objetos de devoción, como estampitas de santos, medallas, rosarios, Agnus Dei. Los guardan o llevan como medios para atraer las bendiciones de Dios y experimentar muchas veces maravillosos efectos con estos objetos en sus necesidades espirituales y corporales (CA1:106).

Así “un indio (...) que padecía asma se sanó solo con prometer a San Javier ayunar las vísperas de su fiesta y en ella recibir los sacramentos” (CA1:59). Y otro que por la intercesión de los santos San Benito y San Javier “cuando la pasión le quiso arrastrar al pecado... /logró/ apagar el fuego de la mala inclinación” (CA 1, 40-41). Especial relevancia tuvo la figura de San Ignacio cuyos favores prestados “a las mujeres de parto son innumerables y ya no llevamos la cuenta” (CA 3, 114).

Pero no todo el monte fue orégano. Frente a los numerosos testimonios de aceptación de nuevas pautas hubo igual número de informes que nos hablan de resistencia a ultranza. En las Misiones no faltaron caciques que se animaran a liderar movimientos de resistencia, sobre todo como protesta ante el exceso de trabajos y de castigos que imponían sus administradores. Así el capitán Ñandua, su hijo Butuyaguasú y sus dos sobrinos Poruborobebe y Nuantangua juntaron a todos los neófitos de Nuestra Señora de Fe para echar al Padre Arenas “a rempujones de su casa quitándole el báculo de la mano y (...) diciendo (...) que no oyesen a aquel demo, que todo lo que decía era mentira y (...) con esto ya todos los indios miraban a los Padres como a gente ultrajada (...) no queriéndoles servir como antes” (CA 2, 147). Y lo mismo hicieron los caciques de San Francisco Javier cuando “aburridos del nuevo género de vida, sin las acostumbradas hechicerías y supersticiones antiguas y sin las grandes borracheras...se juntaron en mayor número (...) para matarle /al Padre Javier/ tanto que ya era casi un ejército y con una gritería bárbara se acercaron a la casa” (CA1:, 49-50). Otros caciques varistas como Ñanduabusú no obstante haber recibido la vara de principal en la reducción de Santa Fe, inició la resistencia violenta “para recuperar las viejas costumbres (...) los bailes deshonestos, los amores ilícitos, la poligamia y los antiguos usos de los bárbaros (Techo, 1897: 269).

Si bien en el contexto misional los guaraníes debieron renunciar a buena parte de su esencialidad *teko*, hubo un aspecto de su cultura que se mantuvo incólume. Me refiero a la palabra interior, la palabra-alma *ñe'eng* quintaesencia de la *avaidad* guaraní. Aquella que solo afluía en contextos ceremoniales de cantos-rezos-bailes, experiencias místicas donde cada *mbyá* libraba una lucha entre su animalidad *ângue* y su divinidad *ñe'eng* (Díaz-Ambrona, 2009:22)²⁷. A veces estos rituales se escenificaban de forma colectiva bajo la dirección de un shaman.

Esta figura, como representante axiomático de la *avaidad*, cumplió desde los espacios periféricos misioneros un rol determinante en los procesos de resistencia. Uno de los más importantes se produjo en la comarca Caaguá donde las huestes shamánicas introdujeron el rito de “la re-bautización a fin de reintegrar a los neófitos trásfugas en la comunidad aváica. Cantaban: *taytin de caraybague: yo te bautizo para quitarte el*

²⁷ Estos ritos todavía son realizados por los Mbyá de Arroyo Hú, en Paraguay (Departamento del Guayrá). Se trata de ceremonias *tangara* (o *jeroky-ñembo'e*) que ellos ofician en su centro ceremonial *opy*.

bautismo” (CA4: II,579). Estos ritos se celebraban en chozas-capillas situadas en las proximidades de las Misiones y desde ellas incitaban a los neófitos a apartarse de ellas. Los padres Montoya, Mendoza, Cataldino y Domenec, tuvieron que subir no pocas veces a los cerros aledaños a destruir estas capillas (Techo, 1897: IV, 78).

En los *táva* coloniales, donde los varistas actuaban a veces en connivencia con los pobleros españoles (mayordomos o administradores), la resistencia del gentío se articulaba también en torno a la figura del shamán. En Ypané y Guarambaré fue el shaman Diego Pazaí quien, desafiando la autoridad de los alcaldes varistas Tambá y Guarambaré, lideró la vuelta al bosque de *Pytun* destruyendo herramientas, animales y todo cuanto simbolizaba el *táva* provincial. En estos casos recurrían a sus ritos ancestrales de reencarnación –el *oikové yevý*- para propiciar el retorno de sus grandes shamanes reencarnados en niños y recuperar con ellos su “antigua vida” (Nimuendayú 1941: 314).

En realidad los shamanes eran intermediarios entre varios universos tangenciales. La conexión entre el mundo terrenal y celestial y a la vez el mundo *avá guaraní* y el mundo de *los demás*, les colocaba en un ambiente “conflictivo y caótico donde se mezclan los dioses”. Ello aconsejaba que las funciones shamánicas se reservaran a individuos duchos en navegar “en las aguas azarosas de ambos mundos” (Bartolomé, 108. Bartolomé, 1971: 108) y justamente por eso se esperaba que tuvieran buen conocimiento de la cultura de los cristianos. Reflejo de esta ambivalencia era su interés por apoderarse de la *curusú potý* o cruz florida como objeto mágico cuya posesión representaba el dominio sobre los vencidos-cristianos (Lozano, 1905: 210). Los Avá-Chiripá del Paraguay se hacen todavía eco de este principio y por eso el shaman Canuto Sales nombró como sucesor suyo al antropólogo Miguel Ángel Bartolomé dado que “él sabía todas las cosas de los blancos... y muchas cosas de los indios” (Bartolomé, 1971:113).

Esta condición dual hacía que en las Misiones coexistieran, a la vez, actitudes de obediencia al Padre (*Paí* o *tupá-óga*) con otras de acatamiento a los designios del shamán (*payé-koty*). O que los mismos shamanes recibieran consignas oníricas contradictorias, como fue el caso del shaman de San Nicolás, Cristóbal Baicá, a quien los caciques ancestrales Tiarayú y Tapayú le ordenaron promover un movimiento de resistencia contra el traslado de las Misiones (en cumplimiento del Tratado de Límites)

al tiempo que le incitaba a abandonarlas en obediencia a los *Paí* (Furlong, 1962: 661, Susnik, 1980: 236-7).

La participación en las milicias ofreció a los *tapes* un cauce propicio para canalizar su rebeldía. El capitán de San Carlos, Pedro Mbaiuguá, a la vuelta de una refriega devolvió su vara por no haberse atendido su exigencia de eliminar los castigos corporales, recuperando su autoridad “como capitán orador”.²⁸ También a raíz de la participación de la milicia misionera en la revolución de los comuneros asunceños, varios caciques²⁹ se reunieron bajo el liderazgo de Diego Chaupaí exigiendo a los jesuitas como premio a su victoria el derecho a la “pluralidad de mujeres, el establecimiento de un pueblo propio con su cabildo y su propia choza-iglesia” (Susnik, 1980: 179-80).

FRACTURAS Y DISOLUCIÓN

Es preciso considerar los desacuerdos personales que debieron producirse ante la imposición de novedades culturales tan diferentes a las propias: matrimonio cristiano *versus oga-kokué*; misa *versus yirokú*, familia nuclear *versus téyi-oga*,... Estas pautas suscitarían variadas y complejas respuestas entre quienes reclamaban su *avaiidad* y aquellos otros que aceptaban con sumisión el status de *tupá-mboyá*.

A escala inter comunitaria se produjeron también fracturas que distanciaban a distintos grupos cuyas actitudes ante el proceso de aculturación eran discordantes. La confrontación se dio dentro del ámbito provincia entre yanaconas o indios de servicio doméstico y mitayos o jornaleros residentes en los *táva*. Estos despreciaban a los yanaconas por vivir “como simples iyá /sirvientes/ sin casa, *táva* ni parientes”³⁰ después de que hubieran rechazado la oportunidad que las Ordenanzas de Alfaro les dio para trasladarse a los *táva*. Igualmente hubieron desacuerdos entre indios neófitos de las reducciones jesuíticas y aquellos otros que vivían fuera de ellas, en los *táva* o bien dispersos por el monte. Neófitos e infieles se enfrentaban recurriendo estos últimos a

²⁸ MCODEA, IV, 178.

²⁹ Fueron los de San Carlos, San José, Santos Apóstoles, Candelaria, San Cosme, Santa Ana, Loreto, Trinidad y San Tomé.

³⁰ DHG, I, 222.

prácticas de canibalismo violento que nada tenían que ver con los ritos de antropofagia orientados a simbolizar la incorporación-ingestión de los vencidos *no-avá*.³¹

Los Jesuitas promovieron esta distinción inculcando a sus neófitos una conciencia de superioridad representada en el esplendor de sus templos y de su *tupâmbaé*. Pedro Lozano hace explícita su descalificación de los indios provinciales a los que considera “aborrecidísimos por extremo” (Lozano, 1905: II, 361). Por su parte los Comuneros culparon a los neófitos misioneros de ser “viles indios conquistados” (Lozano, 1905: I, 180). La guerra Guaranítica no hizo sino radicalizar aquella animadversión llevando al cabildo comunero de Asunción a declarar a los guaraníes de los siete pueblos “enemigos abiertos” (Susnik, 1980: 234-5). No extraña, pues, que cuando los milicianos neófitos desertaban de sus filas con la intención de acomodarse en los *táva* fueran allí vistos como intrusos y rechazados, tal como hiciera Francisco Cabú, el corregidor de Yaguarón, cuando se negó a aceptar en su *táva* a las *tapes*-misioneros acusándolos de “ladrones, agoreros, magos e idólatras” (Lozano, 1905: II, 218), reproches que el propio Lozano admitió declarando que “los *tapes* les robaban a los provinciales vacas y raptaban mujeres” (Lozano, 1905: I, 237).

Tras la expulsión de la Orden en 1767 y a propósito del estado de miseria en que los indios misioneros se hallaban tres décadas después, se prescribió por Real Cédula de 1803 dar “libertad a todos los indios Guaranís o Tapes cesando su sujeción a las encomiendas que aun existen y al Gobierno de comunidad y /proceder al/ reparto de sus bienes de comunidad /los cuales/ no pueden ser enajenadas ya que pertenecen legalmente a la Corona”.³² Se presuponía que la propiedad individual era condición *sine qua non* para que los indios alcanzaran prosperidad. “Comerán y vestirán mejor que hasta aquí –se decía– vivirán con tranquilidad y sosiego y aun serán felices cuando llegue el día en que puedan decir, esta casa, este rancho, estos sembrados son míos”.³³ Sabemos que los indios de Itatí, una reducción franciscana galvanizada por intereses económicos compartidos y auto-gestionada desde un cabildo indígena operativo, se negaron a privatizar sus terrenos y sus recursos ganaderos contraviniendo aquella orden

³¹ Cañedo-Argüelles, 1998 a, 69; Metraux, 1927, 20; Canals Frau, 1963, 347; Techo, 370; Carbonel de Masy, 19; Susnik, 171.

³² RAH. Informe de la Junta de Fortificación y Defensa de Indias sobre el nuevo plan de seguridad de las misiones del Paragua, formado por D. Miguel de Lastarria. Colección Mata-Linares. Tomo LXXIV, 9-9-3 1729- Folios 322-331.

³³ Informe de Bernardo de Velasco ante la Junta, en: LEVAGGI 1998, III, 188.

y argumentando que lo que ellos deseaban era “una verdadera libertad ... y no una libertad aparente que nos haga infelices para siempre”.³⁴

Al finalizar la experiencia jesuítica los indios de aquellas Misiones habían adquirido una más que notable pericia musical y artesanal; habían practicado una rígida disciplina doméstica y social y habían profesado un fervoroso culto religioso. La desnudez o los antiguos “vestidos de pellejos” se habían sustituido por “ropas de algodón y de lana” y los cabellos, “antes largos, desarreglados y horribles se lucían cortos”. Igualmente la disciplina de trabajo sustituyó a la “antigua vagancia” y la firmeza del carácter se impuso a la “natural lujuria” (CA3: 109). El Padre Juan Bautista Ferrufino defendía en una Carta Anua la repulsa de las indias hacia las uniones ilícitas como uno de los mayores logros de la acción misionera (CA1: 41). Ello no fue óbice para que los Jesuitas reconocieran que algunos neófitos seguían practicando clandestinamente sus hábitos matrimoniales usando de desposar a las niñas antes de que tenían uso de razón y en teniéndola las casan en su infidelidad (CA4: II, 82) y que mantenían sus ceremonias como el *koty'ú* a la vuelta de “una /jornada de/ caza o pesca abundante” así como los ritos funerarios de “lamentaciones” y las “danzas con arcos y flechas” (CA4: I, 354).

Cabe preguntarse ahora si aquellos guaraníes misioneros, más o menos imbuidos de las pautas sociales y religiosas inculcadas por los Misioneros, estaban capacitados para gestionar sus recursos como la administración colonial pretendía, o para canalizar una respuesta colectiva ante aquellas promesas de libertad y felicidad del modo que lo hicieron los indios de la reducción franciscana de Itatí. Y sobre todo cabe preguntarse cuánto quedaba de su *avaidad* tras la disolución de las Misiones.

Fuentes primarias

CA 1. Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1645-1646 y 1647-1649, Documentos de Geohistoria Regional N° 14, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, Resistencia, Chaco, 2007. (Firmadas por el Padre Provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay ,Juan Bautista Ferrufino, dirigidas al Padre Vicente Carafa, General de la Compañía de Jesús).

³⁴ *Ibidem*. Más detalles en Cañedo-Argüelles 1999.

CA 2. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1641-1643*. Documentos de Geohistoria Regional N° 11, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, Resistencia, Chaco, 1997. (Redactadas por el Padre Provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay, Francisco Lupercio de Zurbano. Están dirigidas al Padre Preposición General Mucio Vitelleschi).

CA 3. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay, 1644*. Documentos de Geohistoria Regional N° 13, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET, Resistencia, Chaco, 2007. (Redactadas por el Padre Provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay, Francisco Lupercio de Zurbano. Están dirigidas al Padre Preposición General de la Orden).

CA 4. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, vols. I y II. Documentos para la Historia Argentina, Buenos Aires, 1927-1928.

BNM. Documentos de la Biblioteca Nacional de Madrid. Relativos a las Misiones Jesuíticas en la Región Platina en los siglos XVII y XVIII. Transcritos por Artur Henrique Franco Barcelos, Septiembre 2000.

RAH. Documentos de la Real Academia de la Historia. Relativos a las Misiones Jesuíticas en la Región Platina en los siglos XVII y XVIII. Transcritos por Artur Henrique Franco Barcelos, Septiembre 2000.

AHN. Documentos del Archivo Histórico Nacional. . Relativos a las Misiones Jesuíticas en la Región Platina en los siglos XVII y XVIII. Transcritos por Artur Henrique Franco Barcelos, Septiembre 2000.

MCODA: Manuscritos da Coleção de Angelis. IV: Jesuitas e Bandeirantes no Uruguay (1611-1758), 1970.

DHG. Documentos Históricos y Geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense, Buenos Aires, 1941, vols. I-IV.

ACTAS de Cabildo de la ciudad de San Juan de Vera (1588-1676), Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1942.

ACUERDOS del viejo cabildo de Itatí (Libros de Acuerdos capitulares para los años de 1799 a 1806. Cuentas de 1790 a 1797 y Libros de Acuerdos de 1812 a 1814). Corrientes, 1930.

Bibliografía

Azara, Félix de (1904): *Geografía física y esférica del Paragua. Anales del Museo Natural*, Montevideo, vol. I, 1904.

Bartolomé, Miguel Ángel (1971): "El shamán guaraní como agente intercultural, *Revista Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, vol. V, Nueva Serie N° 2. Buenos Aires, pp. 107-114.

Cadogan, León (1959): *Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guayrá* Sao Paulo.

Cadogan, León (1979): *Fluye del árbol la palabra. Sugestiones para el estudio de la lengua guaraní*, Centro de estudios antropológicos de la Universidad Católica de Asunción.

Cadogan, León (1997): *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guayrá*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción.

Canals Frau, Salvador (1953) *Las poblaciones indígenas argentinas. Su origen, su pasado, su presente*, Buenos Aires.

Cañedo-Argüelles, Teresa (1998): *Un modelo de colonización en el Alto Paraná. La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Cañedo-Argüelles, Teresa (1998 a): “La alimentación guaraní y sus dimensiones simbólicas”. En: *Alimentación y gastronomía. Cinco siglos de intercambios entre Europa y América*, New Book ediciones, Pamplona, pp.55-65.

Cañedo-Argüelles, Teresa (1999): “La Comunidad e Itatí. Un marco para el debate cultural y la afirmación identitaria en el Paraná”. En: *Revista Complutense de Historia de América*, nº 25, Madrid.

Carbonel de Masy, Rafael (1992): *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Barcelona.

Crdiel, José. (1913): *Breve relación de las Misiones del Paraguay*, en: Pablo Hernández: *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1913, vol. II.

Clastres, Piere (1993): *La palabra luminosa*, Buenos Aires.

Díaz-Ambrona, Isaac (2009): *Cómo influye el opy en la construcción de la identidad guaraní. Ñande reko marangatú: Nuestro modo de ser santo en cuanto religioso*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, el 18 de Febrero de 2009.

Furlong, Guillermo (1962): *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires.

Gandía, Enrique de (1939): *Francisco de Alfaro y la condición social de los indios*, Buenos Aires.

Gómez, H.F. (1944): *Nuestra Señora de Itatí*, Corrientes.

Henis, Tadeo (1969): *Diario Histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes*, Colección Pedro de Ángelis, vol. II.

Hernández, Pablo (1913): *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, vols. I y II.

Lafuente Machain, Ricardo (1939): *El gobernador Domingo Martínez de Irala*, Buenos Aires.

Levaggi, A. (1998) : “Ideología de la desamortización argentina del XIX”, en: *Actas del XI Congreso de AHILA*, Universidad de Liverpool, vol. III, pp. 187-201.

Lozano, Pedro (1905): *Historia de las revoluciones de la provincia el Paraguay (1721-1725)*, Buenos Aires, vol. II.

Meliá, Bartomeu (1987): “La Tierra sin Mal de los guaraní. Economía y profecía”, en: *Revista de Estudios Antropológicos*, Asunción, Universidad Católica.

Meliá, Bartomeu (1991): *El guaraní. Experiencia religiosa*, vol. XIII, Asunción,. Biblioteca Paraguaya de Antropología, CEADUG-CEPAG.

Metraux, Alfred (1927): “Migrations historiques des Tupi Guarani”, en: *Journal de la Société des Americanistes*, París, vol XIX, pp. 1-45.

Nimuendayú, Curt: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*, 1941.

Nimuendayú, Curt (1914) : *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Serie Antropológica.

Ordenanzas de Domingo Martínez de Irala en el Archivo Colonial (1915), Museo Mitre, Buenos Aires, vol. II.

Ordenanzas del gobernador Hernandarias (1906): *Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, vol. XXIII, Buenos Aires.

Ruiz de Montoya, Antonio: *Tesoro de la lengua guaraní*, Leipzig, R.B.Teubner, 1639-1826.

Susnik, Branislava (1980): *Los aborígenes del Paraguay*, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción.

Techo, Nicolás de (1897): *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, Madrid.