



C.NIMUENDAJU

*los mitos
de creación y de destrucción del
mundo*

editor: j. riester

CURT NIMUENDAJU - ÜNKEL

LOS MITOS DE CREACION Y DE DESTRUCCION
DEL MUNDO COMO FUNDAMENTOS DE LA RELIGION
DE LOS APAPOKUVA - GUARANI

Editor

Juergen Riester G.

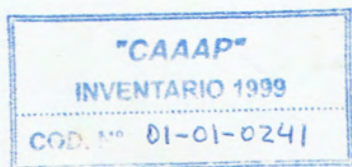
000241

LIMA - PERU

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

1978

Serie Antropológica I



Carátula de Bárbara Simón R. según un motivo de los Guarasug'wé - Guaraní (véase Riester 1977:313).

A MI APRECIADO PROFESOR DR. DR. HERMANN
TRIMBORN Y SU ESPOSA JOSEFINA.

Colaboradores

j. barnadas, f. gruenberg, b. simon r.,
e. schaden y c. yañez (ver texto)
revisión de las traducciones: j. riester

FG
42.26
.N58
ej. 2

P R E F A C I O

Tengo el honor de presentar la obra de Curt Nimuendajú en lengua castellana, escrita originalmente en alemán hace más de medio siglo y publicada en Berlín el año 1914, en la Zeitschrift fuer Ethnologie (Revista de Etnología).

En 1944 Juan Francisco Recalde presentó una versión castellana que nunca llegó a publicarse y de la que existen sólo algunos ejemplares mimeografiados. Los errores de esta versión castellana de 1944 y el hecho de que quedara reservada a un número pequeño de especialistas, han hecho necesaria una nueva versión y su publicación.

En una carta dirigida a Recalde y publicada en su versión castellana, escribe Herbert Baldus: "El 22 de noviembre de 1937 el señor Curt Nimuendajú me escribió: ¿Usted quiere que le mande una historia de mi vida? Es muy simple: he nacido en Jena el año 1883. He venido al Brasil en 1903 y he elegido como residencia San Pablo hasta 1913 y, después, Belén de Pará; todo el resto, hasta hoy, ha sido una interrumpida serie de exploraciones. Una fotografía mía no la tengo".

La obra de Nimuendajú no ha perdido importancia y, sin exageración, podemos afirmar que es de importancia fundamental para los estudios sobre los indígenas de los bosques y llanos sudamericanos.

A través del texto de Nimuendajú se siente el ambiente del pensamiento y de la vida indígena con una profundidad y cercanía que sólo fue alcanzada en años posteriores por León Cadogan. Este hecho se nos presenta en la sencillez y la pureza del lenguaje empleado; lejos de ser académica, la forma de expresión de Nimuendajú está llena del espíritu del pensamiento guaraní.

La cercanía que siente el lector sólo pudo ser alcanzada por Nimuendajú tras largos años de convivencia con los indígenas, identificándose plenamente con sus problemas y tomando posición firme en

la defensa de sus derechos legales. Nunca se conformó -como tantos hoy en día- con un simple llamado por la plena justicia de los indígenas, sino que luchaba con toda su fuerza humana por un real mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas; que sus esfuerzos fueron en su mayoría intentos frustrados, recae sobre la sociedad nacional que tanto antes como hoy busca aprovechar la fuerza indígena explotando, calumniando, esclavizando y en muchos casos matando al indígena.

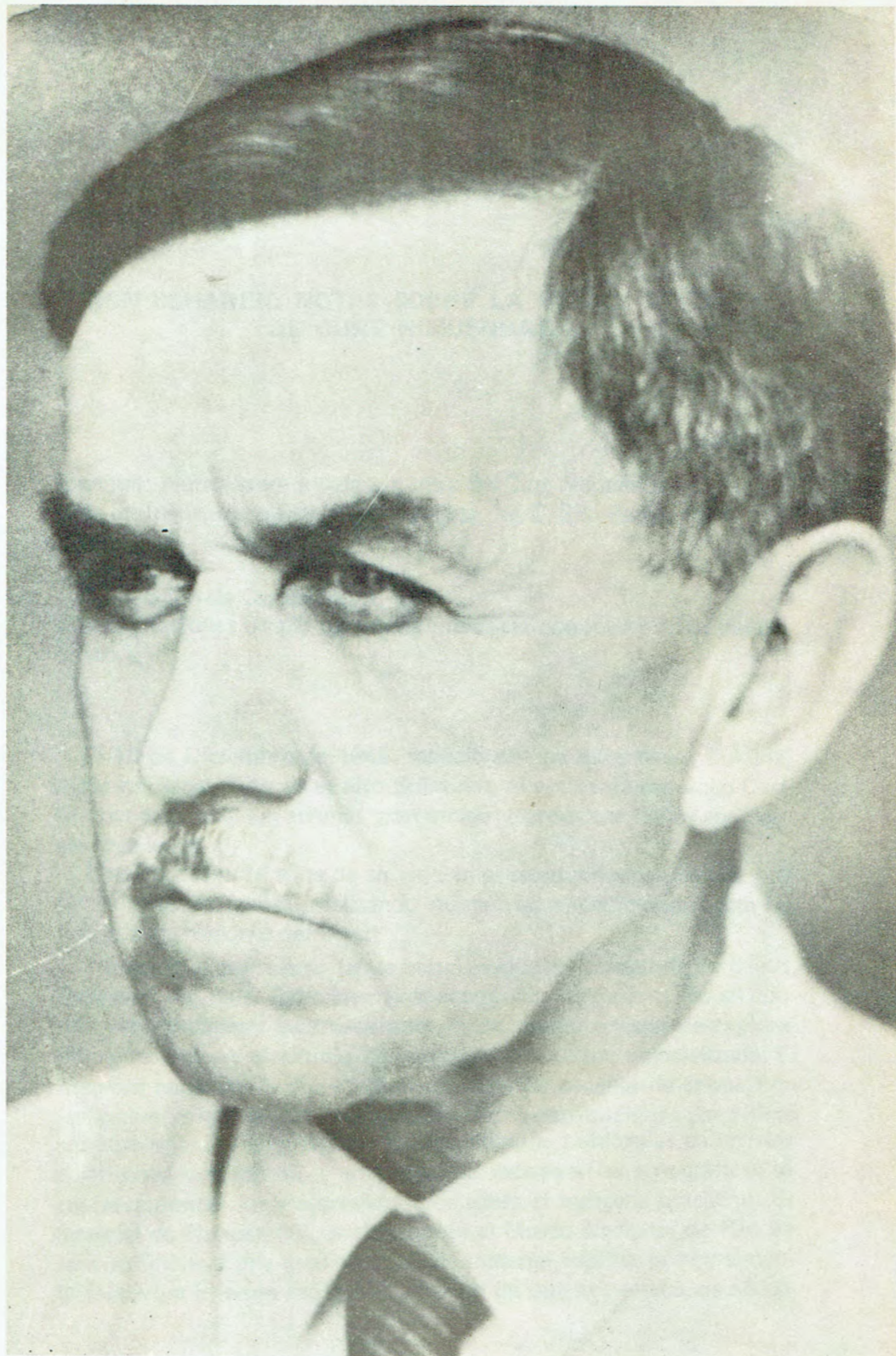
La historia indígena, que todavía tiene que escribirse, tiene en Nimuendajú una fuente viva. Su sacrificio en los largos años de trabajo con los indígenas no ha sido en vano; su espíritu luchador está vivo entre los indígenas y en los que dedican su vida al trabajo con los indígenas.

Nimuendajú vivía conscientemente el ocaso de la cultura Guaraní en el seno de la sociedad nacional; lo vivía con ellos mismos, sabiendo que no sólo era la suerte de los Apapokúva - Guaraní, sino de miles de indígenas. Ahí está la actualidad de su obra, que va más allá de lo científico, pues no han mejorado en nada los tiempos para quienes pertenecen a una sociedad tribal.

Mis sinceros agradecimientos a los que colaboraron en esta pequeña obra: señoras F. Gruenberg y B. Simon R., como a los señores J. Barnadas, E. Schaden y C. Yáñez. Igualmente quiero agradecer a la señora U. Steinbrecher de la Comisión Científica Alemana (DFG) y a la señora von Veltheim de Inter Naciones, Alemania, como al señor K. Osterloh, Embajada de Alemania Lima/Perú, por su interés en la publicación de la obra de C. Nimuendajú-Unkel.

Lima, Setiembre de 1978

Juergen Riester G.



EGON SCHADEN: NOTAS SOBRE LA VIDA Y LA OBRA DE CURT NIMUENDAJU

(original: Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. EN: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Nr. 2, São Paulo, 1968, pág. 7-19).

Traducción de Carlos Yañez, Lima
(Las anotaciones de pie de página marcadas con x son notas del traductor).

El 10 de Diciembre de 1945, falleció en una aldea de los Tukúna, cerca de Santa Rita en el alto Solimões, el eminente etnólogo Curt Nimuendajú que fue además gran amigo y protector de los aborígenes brasileños.

Empleó cuarenta años de su vida en el estudio de los idiomas y de las culturas indígenas, realizando numerosas expediciones hasta los más lejanos rincones del Brasil.

No hubo, y por cierto jamás habrá, mejor conocedor de las tribus, indígenas del país. Difícilmente se encontrará otro científico en condiciones de dedicar cuatro décadas, enteramente a viajes de exploración etnológica y al estudio intensivo de la literatura especializada. El material recolectado por el sabio proviene de decenas de tribus, con las cuales convivió. Un notable acervo de contribuciones científicas -de etnología, de lingüística y de arqueología- publicadas en revistas americanas y europeas, y una serie de monografías etnográficas se enumeran entre los mejores estudios sobre el indígena brasileño. El material de Nimuendajú, archivado en el Museo Nacional de Río de Janeiro, incluye una gran cantidad de material inédito, principalmente relativo a idiomas indígenas. A pesar de que se quejaba, de no ha-

berlo dotado la naturaleza del debido talento para el estudio de lenguas, hablaba fluídamente varios idiomas indígenas, registrando numerosos y extensos textos dictados por los propios indios en idioma nativo, contribuyendo de esta manera a la elucidación de problemas lingüísticos del Brasil aborigen.

Se llamaba originariamente Curt Unkel (o Unckel). Nació el 17 de Abril de 1883, en la ciudad alemana de Jena. A corta edad se quedó huérfano. El padre que era comerciante, falleció con ocasión de un viaje a Moscú el año del nacimiento del hijo, o poco más tarde. Poco después murió la madre, quedando el pequeño por un año bajo los cuidados de su abuela y después de una tía. Siendo escolar, Curt organizó con algunos compañeros una "*pandilla de indios*", que jugaban en los bosques de Jena. De ahí le nació el deseo de algún día vivir con los indígenas. Terminó el curso secundario y fué a trabajar en la fábrica Zeiss. Pasaba muchas horas estudiando mapas y leyendo todo lo que en la biblioteca de la fábrica había sobre los indios de la América del Norte y del Sur. Al mismo tiempo hacía ejercicios de tiro al blanco en el bosque de Jena, a fin de prepararse para la vida en las selvas. Su gran sueño era emigrar al Brasil, y llegó a realizarlo con la ayuda de su media hermana, que se hizo profesora y pudo solventar así los gastos de viaje. (1)

Quiso el destino que en 1905, apenas dos años después de su llegada al Brasil, Curt Unkel tomase contacto con los Guaraní del interior del Estado de São Paulo; una tribu sobre la cual existía abundante literatura, que se remontaba hasta el siglo XVI, pero cuya religión era a pesar de eso muy mal conocida. El joven investigador, bastante bien familiarizado con los textos etnológicos, no tardó en verificar que estaría en condiciones de presentar al mundo científico muchos conocimientos nuevos e importantes sobre los Guaraní. Además, se trataba de selvícolas que vivían en estrecho contacto con los caboclos (x), que además de despreciarlos y expoliarlos, a veces también los maltrataban. Todo eso dió motivo a que luego se manifestasen en los

1) Debemos esas informaciones al médico Fritz Cappeller, de Bad Salzungen, fallecido en 1965. El recogió todos los datos relativos a la vida de Nimuendajú, anteriores a su emigración; publicando lo esencial en un folleto titulado "*Der grösste Indianerforscher aller Zeiten*" (Cappeller, 1963).

x. El término "Caboclo", es utilizado para designar a aquellos individuos o unidades familiares que dentro de una economía de subsistencia se encargan de producir sus propios alimentos. La chacra era y es la base de la economía de subsis-

primeros trabajos de Nimuendajú dos rasgos característicos de su personalidad, el de investigador consciente y el de intransigente defensor del indígena explotado. Esos rasgos lo distinguieron durante toda su vida. Siempre se preocupó por la solución de nuevos problemas etnológicos y en todas partes realizó la defensa intransigente del selvícola contra injusticias de cualquier especie. Aún tres días antes de morir, redactaría una protesta contra la actitud brutal y cobarde de los blancos en relación a los Parakanã de río Tocantins.

El nombre de Nimuendajú, con el cual el joven indigenista se hizo conocido entre los etnólogos, le fué impuesto por los Guaraní. En poco tiempo el forastero aprendió la lengua y captó la confianza de esos indios.

En 1906 lo adoptaron con toda la formalidad en el seno de la tribu, bautizándolo según los ritos de su religión. Y por lo menos desde el año 1910 encontramos el nombre de Nimuendajú en la firma del investigador, ya sea conjuntamente con Unkel o en lugar del nombre germano, substitución que se tornó oficial en 1922 cuando el gobierno brasileño concedió la naturalización al entonces funcionario del Servicio de Protección a los Indios.

No es muy fácil decir lo que significa la palabra Nimuendajú. *Nimuendá* quiere decir "conseguir para sí un lugar". (2) El final *jú* o *djú* es un verbo que indica el Ser. Unkel se estableció en la Aldea Guaraní de Batalha, en las proximidades de Baurú, y ahí construyó un rancho, hecho al que se debe probablemente su nombre. El paraguayo Juan Francisco Recalde, eximio conocedor del idioma guaraní, interpreta *Nimuendá* como "aquel que supo abrir su propio camino

tencia, sin embargo no se limita a vivir de su chacra. El está ligado a un grupo económico mayor, casi siempre pecuario, cuyo jefe es el propietario donde tiene su chacra. Dentro de ese grupo desempeña funciones de varios tipos, de naturaleza económica o no, y recibe una pequeña remuneración que le permite cubrir gastos monetarios mínimos. Comúnmente se ha señalado que la causa de la agricultura rudimentaria de este tipo de economía se debe al "Caboclo", cuando el "Caboclo" es una creación de la economía de subsistencia. Ver Celso Furtado, "Formação Econômica do Brasil". Companhia Editora Nacional. São Paulo 1975. pp. 120 - 121.

2) Cf. Carta de Nimuendajú a Herbert Baldus (Nimuendajú, 1944, p. II). Afirma ahí el indigenista no haber encontrado, ni en portugués ni en alemán, traducción adecuada para ese verbo. En el lenguaje hierático el final *djú* significa "reluciente como oro" "sublime", tal vez hasta "sagrado", no pareciendo haber duda de que se ligue al adjetivo *djú* "amarillo".

en este mundo y conquistó su lugar" (3). Esta traducción un tanto libre, es enteramente satisfactoria desde el punto de vista simbólico. Nada más expresivo para caracterizar bien la vida de un hombre que, sin formación universitaria de ninguna especie, se tornó el exponente máximo de una ciencia altamente especializada, como lo es la etnología brasileña. Esto como fruto de su incomparable fuerza de voluntad y, la firme decisión de colocar su existencia al servicio de una sola idea. En mi biblioteca guardo con cariño un viejo y mutilado compendio de etnografía general de mediados del siglo pasado, "Die Völker des Erdballs" de Heinrich Berghaus. (4) Es el ejemplar que perteneció a Nimuendajú. Le sirvió para la iniciación autodidacta en la etnografía. En letra caligrafiada se encuentran allí numerosas anotaciones marginales que testimonian la seriedad con que el joven de aquel entonces, tomó contacto con una ciencia en la cual por su propio esfuerzo, había de tornarse maestro de fama universal.

El parentesco espiritual que lo une a todos los indigenistas asume para mí un sentido peculiar, por haber sido ambos - Nimuendajú y yo - recibidos no solamente, con todos los ritos, como hermanos de la tribu en el mismo grupo de Apapokúva o Ñandéva - Guaraní, sino hasta en la misma familia. El padre adoptivo de Nimuendajú, Avakaúdjú, era hermano de Poydjú, a quien yo debo el tratamiento de *txerúangá*, que corresponde al de la persona que toma el lugar del padre en la ceremonia bautismal del *Nimongaraí*. (5) Como en guaraní hermano y sobrino son sinónimos, Nimuendajú era *Txerykey*, o sea mi hermano mayor. Y como tal lo he considerado en el Campo de los estudios etnológicos y, en particular, en la investigación de la cultura guaraní contemporánea. Y en la medida en que trato de profundizar en el conocimiento de esa cultura, va creciendo mi admiración por quien la estudió antes de mí, *txerykey* Nimuendajú.

3) Nimuendajú, 1944 p. 2

4) Berghaus, 1845 - 47

5) En la época de Nimuendajú, Avakaúdjú era jefe y sacerdote del grupo del Araribá. Se llamaba también Djodjyroký y Aradjoguiroá. Entre los brasileños era conocido como capitán José Francisco Honório. El padrino de Nimuendajú era otro Guaraní, llamado Ponõtxi, siendo que en mi bautismo el padre adoptivo y padrino fueron una sola persona.

En la noche del 20 al 21 de abril de 1947, en la aldea de Araribá -actual Puesto Indígena Curt Nimuendajú- fué sometido al bautismo guaraní, recibiendo el nombre de Avanimondyá. En la misma aldea 41 años antes, Curt Unkel recibió el nombre de Nimuendajú, pasando por la misma ceremonia, que el abnegado investigador caracterizó con acierto como "algo complicada e incómoda". Comprende ésta una serie de ritos y danzas, que se extienden por toda una noche, desde el ocaso del sol hasta su retorno en el horizonte. Complicada e incómoda, sí, pero también impresionante ceremonia que constituyó para mí, como debió haber sido para Nimuendajú, una experiencia inolvidable.

Sus publicaciones sobre los indígenas comprenden cerca de sesenta títulos entre monografías, relatorios, artículos y vocabularios. Algunos de sus trabajos más importantes fueron divulgados después de la muerte del investigador. La serie se inicia, según parece, con un artículo "Nimongaráí" publicado en 1910 en el periódico "Deutsche Zeitung" de São Paulo y en el cual describe su adopción ceremonial en la tribu guaraní (6). En portugués salieron apenas algunos vocabularios, informes y artículos menores, además de un estudio monográfico sobre los Apinajé (7). Es necesaria la edición completa de sus obras en lenguas portuguesa y española (x) para hacerlas más accesibles a los estudiosos brasileños y latinoamericanos en general. Es tarea urgente. Elaboró además un gran mapa etnográfico del Brasil, obra prima que no tiene igual entre sus congéneres del mundo y que sólo podría tener como autor a quien, como Nimuendajú, dedicó toda su existencia al estudio de las poblaciones indígenas. Este mapa fue confiado hace muchos años a las oficinas de la Imprenta Nacional de Río de Janeiro. Continuamos aguardando su publicación.

De Karl von den Steinen se dice -con justicia- que ha inaugurado una nueva época en la etnología brasileña. En primer lugar, por haber dado inicio a una serie de expediciones especialmente destinadas a la

6) Nimuendajú, 1910 a.

7) Versión portuguesa de Nimuendajú, 1939.

x. Las obras de Nimuendajú, son casi desconocidas para antropólogos e investigadores de habla hispana, debido a que originalmente fueron redactadas en alemán. Como Antropólogo y traductor accidental, no podía dejar de reconocer la importancia que tiene la obra del maestro Nimuendajú para la literatura etnológica latinoamericana. Conocer su obra y difundirla es tarea urgente.

investigación de nuestros problemas etnológicos; en segundo lugar indígenas del Brasil desde el punto de vista de una teoría científica. Pero Curt Nimuendajú también imprimió rumbos a la investigación etnológica en nuestro país.

El Primer trabajo de envergadura escrito por Nimuendajú salió publicado en 1914 en la "Zeitschrift für Ethnologie", de Berlin. (8) Trata de la mitología y de la religión de una tribu guaraní, los Apapokúva, y es aún indispensable para todos aquellos que quieran tener una comprensión satisfactoria de la cultura de esa tribu. En el se muestra de forma extraordinariamente viva, el papel de las ideas religiosas y, en especial de los mitos de la creación y de la destrucción de la tierra en el destino de los indios Guaraní a partir de los primeros decenios del siglo pasado. Poseídos de pánico por la destrucción inminente del mundo y apegándose a la idea de encontrar la salvación en una "Tierra Sin Males" situada en la dirección del naciente, más allá del océano, numerosos grupos de la tribu se movilaron de su habitat tradicional, migrando para el litoral atlántico. Al analizar esa historia y sus fundamentos mítico-religiosos, Nimuendajú consiguió, sin gran aparato teórico, pero con notable capacidad de penetración, poner al descubierto el "ethos" de la cultura y sus consecuencias para la determinación del tipo de personalidad peculiar a la tribu Guaraní. Consiguió con este estudio una destacada posición entre los grandes etnólogos.

La mayor contribución de Curt Nimuendajú para la etnología brasileña está referida a las varias culturas de la familia Jê. De las monografías principales de su obra, dos tratan de los indios Timbira: una del ramo occidental, los Apinayé (9), la otra, de los diferentes grupos reunidos bajo la denominación de Timbira orientales (10). Esta última obra, que por sí sola bastaría para consagrar el nombre de un científico, fue publicada en 1946, después de la muerte del autor, por la Universidad de California. Robert Lowie, que la tradujo al inglés, la presentó a los lectores como uno de los más notables trabajos científicos sobre los indígenas de América del Sur.

8) Nimuendajú, 1910 a.

9) Nimuendajú, 1939.

10) Nimuendajú, 1946.

El interés de Nimuendajú por las tribus Jê era antiguo. En los primeros años de su carrera tuvo repetidos contactos con los Kaingáng o Coronados del oeste paulista y del Paraná, indios tradicionalmente clasificados como Jê meridionales, pero hoy, según el esquema de Chestmir Loukotka, forman una familia lingüística separada. En 1913 con un grupo de indios Canelas, en São Luis, Nimuendajú comienza a hacer el levantamiento lingüístico y mitológico de los Jê septentrionales; en 1914 publica un vocabulario y textos míticos recogidos de un indio Kreyé (Timbira) de Bacabal (11). En ese mismo año visita los Timbira en sus aldeas del Alto Gurupi, permaneciendo por un período de seis meses, lo que le permite trabajar además con los Tembé y los Urubus, tribus Tupí de aquellos territorios; de los Tembé publicó una valiosa colección de mitos (12). En 1929 prosigue con el levantamiento de los dialectos Timbira (13). De ese año también data su ocupación más intensiva de los problemas de la estructura social de las tribus Jê, ocupación persistente -sin embargo interrumpida por otras tareas- que se prolongó hasta 1940, año en que el investigador visita los Górotire del Xingú y los Kayapó del Arraías (14).

En más de un sentido, los resultados de esas expediciones a las tribus Jê, costeadas en parte por los museos etnológicos de Hamburgo, Dresden y Leipzig y en parte por el Instituto Carnegie y por la Universidad de California, constituyeron sorpresas para los estudiosos de nuestras culturas indígenas. No es posible entrar aquí en pormenores pero basta tal vez llamar la atención sobre lo complejo de la estructura y de la organización social, de cuyas características se tenía ideas vagas y bastante erróneas. Con ardor científico y persistencia a toda prueba, Nimuendajú consiguió revelar, si no de manera cabal, por lo menos en grado realmente notable, la complejidad del sistema. Tal vez no haya tribu brasileña cuyo sistema social sea tan bien conocido como el de los Timbira Orientales.

En resumen las monografías sobre las tribus Jê representan la con-

11) Nimuendajú, 1914 b.

12) Nimuendajú, 1915.

13) Nimuendajú, 1929.

14) Nimuendajú, 1952.

tribución máxima de Nimuendajú en el campo de la etnología brasileña. No es que las monografías tribales en sí constituyan el objetivo último de nuestras preocupaciones científicas. Pero son la base indispensable para un análisis profundo de cualquier problema de importancia. Consciente sin embargo de que un estudio monográfico nunca llega a ser completo, al retratar una cultura tribal en todos sus pormenores y en todas las perspectivas, el investigador no se cansaba de ir llevando adelante sus indagaciones, en regresar al campo más y más veces, en convivir con los indios durante muchos meses seguidos, para así penetrar lo más profundamente en la complejidad de la existencia social y en lo íntimo de las concepciones religiosas. No solamente los Jê merecieron ese rigor de documentación científica. Aún al final de su vida, después de prácticamente haber concluido el manuscrito sobre los Tukúna, fruto de once meses de ardua convivencia con la tribu, vuelve a las regiones fronterizas con el Perú y Colombia para obtener mayor precisión sobre varias cuestiones. No le fué posible realizar el intento, pues la muerte le sorprendió luego después de su llegada a la aldea indígena.

Autores como Cooper, Robert H. Lowie y más recientemente, Claude Lévi-Strauss tuvieron el mérito de precisar en qué sentido los trabajos de Nimuendajú sobre las tribus Jê son revolucionarios en los cuadros de etnología brasileña. Se puede decir sin miedo a errar, que la importancia de esas contribuciones se revelará en su plenitud solamente a partir del momento en que alguien se proponga hacer —lo que hace decenios no se ha hecho— una nueva sistematización y exposición de síntesis, de los problemas fundamentales del estudio científico de las culturas indígenas del Brasil.

¿Cómo se pueden caracterizar la personalidad y los intereses científicos que se reflejan en las producciones del incansable investigador? Antes de nada, cada una de sus páginas testimonian una preocupación constante y nunca desmentida en confiar apenas en observaciones propias, una honestidad espontánea en confesar deficiencias y lagunas, en ser el primero en señalar el carácter fragmentario del material recogido. En segundo lugar, un recelo casi enfermizo de proponer o sugerir alguna interpretación teórica posiblemente errada. Nada más lejos de su espíritu que querer impresionar con frases inconsistentes o con formulaciones precipitadas, que pudiesen por acaso encubrir las deficiencias del conocimiento real. Y en tercer lugar, la actitud humilde de quien procura perfeccionar cada vez más su método de trabajo con auxilio de los que están mejor informados en puntos técni-

cos de la etnología moderna. Si con esto, en el transcurso de los años, su estilo fue perdiendo un poco de la espontaneidad de las primeras producciones, por otro lado las monografías elaboradas en el último decenio de su vida satisfacen las exigencias de los padrones académicos. Aún así, o por eso mismo, no se sorprende nunca en sus textos la más leve pretensión de estar diciendo siempre la última palabra sobre los asuntos versados.

En cuanto a la predilección por tales o cuales sectores de la ciencia, hubo ciertos cambios en las diferentes fases de su carrera de etnólogo. La recolección de vocabularios y textos la realizó siempre, en todas las circunstancias propicias. Asimismo fué constante su curiosidad por la historia de las migraciones, por la distribución geográfica de las tribus y por los contactos interétnicos; sin caer por eso en la tentación, a la que pocos resisten, de ensayar aventureras reconstrucciones histórico-culturales. En el sector propiamente etnológico, sin embargo, el punto de gravitación se dislocó de los estudios de religión y mitología para los de estructura social, en parte tal vez por la influencia que sobre él ejerció Robert Lowie, que lo estimuló y lo auxilió en los últimos años.

Lejos de reducirse a simples objetos de investigación científica, los indios eran para él, antes que nada, seres humanos que precisaban de ayuda. Donde quiera que se le ofreciese la oportunidad, se empeñaba en darles amparo contra los abusos a que estaban expuestos. Lo que Rondón (x) realizó en escala nacional, Nimuendajú lo hizo con igual convicción y persistencia en innumerables situaciones particulares. Sus informes al Servicio de Protección a los Indios, muestran de manera acertada su rebeldía contra el tratamiento injusto dado a los selvícolas. Pero, aunque las medidas concretas que reclamaba pudiesen haber aminorado en algo los sufrimientos, no parecía hacerse ilusiones respecto a cuál sería tarde o temprano, el futuro de las tribus brasileñas en su conjunto. Conocía de cerca las consecuencias catastróficas de las enfermedades diseminadas por los blancos, así como la au-

x. Rondón, Cândido Mariano da Silva, célebre oficial del Ejército Brasileño, que al frente de la Comisión de Líneas Telegráficas, desarrolló las técnicas de pacificación, que serían más tarde, las directrices del Servicio de Protección de los Indios (SPI), del cual fué su creador. Gracias a su actuación, inmensas regiones del país fueron ocupadas por la sociedad brasileña y los indígenas que las habitaban pasaron a vivir en los puestos indígenas, asentados en pequeñas parcelas de sus antiguos territorios tribales.

sencia de escrúpulos con que éstos se comportan en la exploración y conquista de nuevas áreas del "sertão".

Luego en los primeros años estuvo acongojado con una de las cosas más dolorosas de que se tiene noticia en la conquista del interior paulista. Lo describió en un informe publicado en 1910 por "Deutsche Zeitung" de São Paulo y, en forma resumida en el "O Estado de São Paulo" del 9 de noviembre de 1911 (15). Se trataba de la tribu Otí, gente muy primitiva del oeste de São Paulo, que desconocía la cerámica, la agricultura, así como el uso de canoas. Vivían estos indios en un territorio mal dotado por la naturaleza, cazando lagartijas, cobras y pequeños roedores. Tan pequeñas eran sus viviendas que en ellas no se podía estar de pie. Pero los Otí, diestros en el manejo del arco y flecha, eran temidos entre las tribus vecinas como valientes guerreros. Sucedió, que a mediados del siglo pasado, algunos hacendados del sur de Minas procurando nuevos pastizales, llevaron su ganado al territorio de los Otí. A los pobres indios, acostumbrados al hambre eso les parecía un regalo de los cielos. Con toda inocencia, mataban y comían las reses. Quedáronse a vivir en la proximidad de las haciendas, y fueron sorprendidos cuando los hacendados desencadenaron contra ellos una cruenta e inexorable guerra de exterminio. Eran tan ingenuos, según se cuenta, que alcanzados por los perdigones, antes de sentir dolor, se reían y rascaban. Al poco tiempo estaban reducidos a un grupo pequeño, que se retiró a un área de refugio. Para los ocupantes blancos, sin embargo vinieron días difíciles, pues los Kaingáng (x), hasta entonces combatidos por los Otí, ya no tenían quien les impidiese asaltar las haciendas. En 1903, los Otí estaban reducidos a un hombre, cuatro mujeres y cuatro niños. En ese mismo año fué asesinado el único hombre. Las mujeres quedaron vagando por los campos. Un día, acosadas por los Kaingáng, fueron a pedir protección a un grupo de blancos que trabajaban en una plantación de maíz. Estos creyéndolas Kaingáng, dispararon contra una de ellas. Con la niña entre los brazos, cayó al suelo. Al día siguiente, encontra-

15) Una edición reciente, con comentarios etnológicos se encuentra en Baldus, 1954.

x. Los Kaingáng, grupo etnolingüístico de la familia Jê, se encuentran asentados en los Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul. De acuerdo a la clasificación de Darcy Ribeiro. Fronteras indígenas de la Civilización. Editorial Siglo XXI. 1973 pág. 55, se encuentran integrados.

ron el cadáver y, a corta distancia, la niña todavía viva. En 1908, las tres mujeres sobrevivientes fueron vistas por un caboclo. Estaban aún con la niña. Después un viajero vió apenas dos de ellas, asustadas a la vera del camino, cubriéndose el rostro con las manos. En esa época, Nimuendajú, por encargo del Museo Paulista, fue a procurarlas. Descubrió algunas chozas tan pequeñas y miserables que casi no se podía entrar en ellas. Más tarde supo que una india bravía tentó aproximarse a un individuo que estaba cortando plantas trepadoras. Este era nuevo en la región, no sabía nada de indios y creyéndola loca huyó. Durante una semana Nimuendajú recorrió la zona, sin encontrar rastro de los infelices. No le quedó más remedio que relatar la triste historia de la tribu. No le faltarían nuevas ocasiones para relatar historias no menos deprimentes. En su larga carrera de indigenista presenció el declinar rápido o la fase final de muchas poblaciones nativas, otrora numerosas y felices.

Fué incansable en denunciar los crímenes practicados contra los indios por caucheros, madereros y otros representantes de la civilización. En uno de sus relatorios al Servicio de Protección a los Indios, en el cual trazó el perfil de un tal Constantino, establecido en el área del Xingú, leemos las siguientes frases: "Sus primeras víctimas fueron aquellos restos miserables de los Yuruna, antes tan numerosos, que habían huído hasta arriba de la Catarata de Martius. Constantino los mandó buscar con una rastreada; tripulando luego una embarcación grande con 15 remeros Yuruna, bajó a Altamira, donde 13 de ellos murieron miserablemente: yo mismo asistí a esta tragedia en 1915. Cuando los que se habían quedado en la cabaña se enteraron de lo que les sucedió, el viejo jefe Máma huyó con el resto río arriba, llevando la canoa de Constantino. Este los persiguió, alcanzándoles, y los masacró. En medio de las carcajadas de sus cabras (x) él mismo me contó esta hazaña". (16)

Con coraje, paciencia y habilidad, consiguió Nimuendajú en 1922 la pacificación de los Parintintín, tribu amazónica del río Madeira

16) Nimuendajú, 1952, p. 432.

x. *Cabra o Cangaceiro Manso*, término utilizado para denominar al morador de una hacienda, cuyo contrato de trabajo implicaba la defensa incondicional del Señor. Para mayores detalles ver Amaury de Souza. *O Cangaco e a política da Violência no Nordeste Brasileiro*, publicado en Ronald H. Chilcote. *Protest and Resistance in Angola and Brasil: Comparative Studies*. University of California Press 1977.

hasta entonces tenida como "indomable".

Hasta 1920 no se sabía nada de los Parintintín y de su cultura. Entre los brasileños, relata el indigenista, tenían "pésima fama". El hecho es que reaccionaron de manera hostil a sus tentativas de entrar en contacto con los blancos. La cabaña de planchas de calamina, construída por Nimuendajú y algunos compañeros en un claro del bosque, a la margen del Maicí - Mirim, fué durante algún tiempo, blanco predilecto de las flechas de los indios, naturalmente ansiosos por eliminar lo más rápido posible a los inoportunos invasores de su territorio. Pero la perseverancia del pacificador al final los llevó a cambiar de actitud. Gracias a regalos y a voces en la Língua Geral (x), parecida al idioma de la tribu, se convencieron poco a poco de las buenas intenciones con que eran procurados.

Se trataba de una tribu probablemente antropófaga. "No vi a los Parintintín comer carne humana", escribe Nimuendajú, "pero de la manera como los conozco, los encuentro muy capaces de hacerlo, y ocasionalmente oí de sus labios hechos que tornan probable la existencia de esta costumbre entre ellos". No hacían secreto de esto. "En diversas ocasiones, cara a cara, ellos han amenazado comernos". Un joven que se volvió amigo de los forasteros, molestándose por un motivo intrascendente, se sentó al lado del indigenista y le dijo en voz baja y con un mirar lleno de odio: "¡Tus pies yo quiero comer!, ¡Tus ojos yo quiero comer! ¡Son sabrosos!" (17).

Como suele suceder, la aceptación de las relaciones pacíficas con el mundo de los blancos fué el paso inicial para el declinar de la tribu de los Parintintín, hoy reducida a míseros restos. Desde luego el impacto de epidemias tuvo efecto devastador y Nimuendajú no tardó en lamentar la empresa que ejecutó con tanto coraje y firmeza. "Nunca más, dijo, ayudaré a pacificar una tribu" (18).

No fué por excentricidad romántica que en 1905 el joven alemán, de veinte y pocos años de edad, acabado de llegar de Europa, se inter-

x. Língua Geral o Tupí, llamada así porque la lengua de los Tupí-guaraní, sirvió como lengua franca entre los diversos grupos indígenas, factor especialmente explotado en las reducciones por misiones religiosas Jesuítas.

17) Nimuendajú, 1924, p. 233

18) Gusinde, 1946, p. 61

nó por el interior paulista para vivir con los indios y a la manera de ellos. El mismo lo testimonia en uno de sus primeros artículos "Zur Coroadofrage" de 1910. Ahí discute la afirmación infundada, de que los frecuentes ataques de los Kaingáng en la región noroeste de São Paulo eran incitados por individuos marginales de pasado dudoso, que en lo recóndito de las selvas procuraban quedar a salvo de la justicia. "No se comprende, escribe, porqué motivo podría alguien que no sea indio aún más un alemán, asociarse a esa tribu bravía, a no ser tal vez por intereses científicos o sociales. Gente que no conoce por experiencia propia la vida indígena, encuentra luego la explicación: se trata de criminales, que escapando de la justicia se refugia entre los salvajes. ¡A un criminal que por su voluntad se sometiese a un castigo de ese tipo, se le podría perdonar casi todos los demás delitos!. La vida del selvícola sur-brasileño es tan increíblemente miserable, tan llena de penurias o privaciones, de persecuciones y de peligros; la convivencia prolongada con salvajes pueriles, temerosos y obstinados es de un modo tan insoportable, que un criminal fugitivo debería estar irremediamente loco para someterse a todo eso espontáneamente, estando tan próxima la frontera del Mato Grosso y del Paraná, donde el porvenir es mucho más tentador que la convivencia con un grupo de indios bravos destinados al exterminio". (19). Este no es el tono de un aventurero sino de alguien que evalúa los sacrificios a que se dispone a someterse, por tener en mente un objetivo definido. Por otro lado, si Nimuendajú escribe amargado al referirse a los problemas, no es que sea reacio a las alegrías que la vida, hasta la más ardua le ofrece a quien sepa encontrarlas. Cuando en 1928 y 1929, realizó una expedición al noreste brasileño, con el fin de estudiar las tribus Jê de la región y recoger colecciones etnográficas para museos de Europa, declara, en una carta al Padre Koppers, que su permanencia en la tribu de los Apinayé, que lo trataban con gran consideración, se podría considerar como uno de los recuerdos más gratos de su vida.

Asimismo entre los Ramkokramekrã obtuvo la amistad de los indios y en especial -acrecienta- de las indias, que se pasaban las horas seguidas pintándolo de la cabeza a los pies y que lo arreglaban como un árbol de Navidad. Entretanto, no faltaban circunstancias negativas, que tornaban penosa la estadía en la tribu. Una de las plagas eran los vendedores de Cachaza (x) que cada dos días aparecían

19) Nimuendajú. 1910 b.

x. Cachaza: aguardiente de caña

en la aldea y contra los cuales tuvo que tomar al final actitudes enérgicas para mantenerlos alejados. Y lo fastidiaba a insistencia con que los indígenas lo asediaban con pedidos de toda índole. "¡Imagine bien el señor, dice él en su carta, lo que significa convivir por el espacio de un mes, más o menos con un grupo de 300 pedilones y tener que mantenerlos con buena disposición de ánimo!". (20)

Lo que tal vez defina mejor que cualquier otra cosa la personalidad indigenista de Curt Nimuendajú, fué la plenitud con que lograba identificarse con la vida y la manera de ser de las tribus por él visitadas y estudiadas. Se habla mucho de observación participante con referencia a la investigación antropológica moderna. Pocos son, sin embargo, los que tienen idea precisa de lo que esto sea.

No basta comer alimentos indígenas, beber chicha de maíz o de camote, dormir en hamaca, pintarse el cuerpo con genipa o achiote y participar en danzas y ceremonias tribales; es preciso sentir en carne propia los problemas del grupo como si fuesen los propios, temer las mismas injusticias y arbitrariedades. Por esta puerta el joven Nimuendajú entró en la antropología. Todo lo demás vino después. Nimuendajú entró en la antropología. Todo lo demás vino después.

Es evidente que los indios a su vez sentían perfectamente la actitud con que eran tratados por él. De allí la rapidez con que le brindaban la confianza y la amistad. No nos admiraríamos si un día pudiese ser mencionado, por tales o cuales indios, entre los héroes civilizados de la tribu. Entre los Nandéva-Guaraní o Apapokúva, como él los llamaba, encontré vivo no solamente el recuerdo de su persona, lo que era natural, pues había en la aldea indios que lo conocieron personalmente, pero sobre todo la imagen del benefactor y del defensor, que siempre y en todas partes tomaba los dolores de sus hermanos indígenas y que, según el testimonio del viejo Poydjú, llegó a instalar en el Araribá una escolita de primeras letras para él mismo alfabetizar a los niños.

A tal punto los indios pasaban a considerarlo como uno de los suyos que, por ejemplo, los Apinayé acabaron por casarlo *nolens volens* con una joven de la tribu (21). A su vez, los Ramkokramekrã, después de conseguir captarles su amistad, lo homenajearon con una ce-

20) Nimuendajú, 1929, p. 672.

21) *Ibidem*

remonia en la plaza de la aldea, en que le impusieron, como honra máxima, el nombre del jefe supremo de la tribu que había fallecido (22).

No solamente los indios lo tenían como uno de los suyos. El mismo se consideraba indio en el sentido pleno de la palabra. Con la mayor naturalidad se presenta a los lectores de la "Zeitschrift für Ethnologie" (1914) como miembro del grupo de los Apapokúva. Y cuenta que cierta vez que enfermó en la aldea de Araribá, postrado por subnutrición, por el paludismo y la disentería, fué la medicina Guaraní la que lo salvó después de haber perdido la esperanza de sobrevivir, y haber asistido prematuramente a la fase inicial de su propia ceremonia fúnebre. Lo curioso es que la manera de relatar el acontecimiento deja en el lector la impresión de que el indigenista fué salvado realmente por las canciones mágico-religiosas del sacerdote Guaraní (23). Parecía haber creado en sí mismo la necesidad psíquica de creerse y ser indio para todos los efectos.

Por eso mismo, era amargo su desencanto cuando algún grupo lo trataba como a cualquier otro civilizado, con desconfianza y hasta con desprecio. La experiencia que tuvo entre las tribus del Içana, del Aiari y del Vaupés, la relata con las siguientes palabras: "El indio ve hoy en cualquier civilizado a un ser implacable y a una fiera temible. Es trabajo perdido querer conquistar la confianza del indio por medio del tratamiento fraternal y justiciero. Los actos más desinteresados los atribuye a motivos sucios, convencido de que sólo por conveniencia, cualquier civilizado disfraza ocasionalmente su naturaleza de fiera. Para mí personalmente, acostumbrado a la convivencia íntima con los indios de las tribus y regiones más diferentes, la permanencia entre los del Içana y Vaupés fué muchas veces un verdadero martirio, siendo tratado ni más ni menos y con la mayor naturalidad, como criminal, perverso y bruto" (24). No nos es difícil imaginar el estado del espíritu con que estas palabras fueron volcadas al papel.

Uno de los hechos que más le preocupaba, era la manera por la cual los indios son expoliados de sus territorios tradicionales. Insiste a cada instante en la necesidad de adoptar medidas eficientes para de-

22) *Ibíd*em

23) Nimuendajú, 1914, pp. 284-285

24) Nimuendajú, 1950, p. 173.

velar el mal. En un informe sobre los Maxakalí, después de exponer la situación por él observada añade lleno de indignación: "Entonces dense a los indios otras tierras para sus viviendas, porque finalmente 140 indios no pueden quedarse en las ramas de los árboles" (25).

Es evidente que no fué por espíritu de aventura que Nimuendajú escogió la vida que llevó. Lo motivaba desde temprano la curiosidad del investigador y al mismo tiempo, un genuino idealismo humanitario. En este sentido, a mi modo de ver, se debe entender la frase final de un artículo, publicado en 1910, en que describe con riqueza de detalles su adopción en el grupo de los Apapokúva. Es como dice: "Cuando de ahí a media hora el sol se irguió atrás del bosque, sus rayos iluminaron a un nuevo compañero de la tribu de los Guaraní, el cual, a pesar de su piel clara, compartió con ellos fielmente, por espacio de dos años, la miseria de un pueblo moribundo" (26).

Los que conocieron a Curt Nimuendajú no lo describen como persona alegre y extrovertida, hay al contrario quien lo describe como taciturno, melancólico, huraño y misántropo. En sus viajes por la Amazonía había pasado días y días sin hablar con quien quiera que fuese, prefiriendo mirar sin parar, día y noche, la corriente de las aguas. No sé hasta donde sea exagerada esa descripción, pero es bien difícil que una vida de cuarenta años de selva no arruine apenas la salud física, como la arruinó, sino que además no imprima en el espíritu un cuño de melancolía. Nadie, decía Goethe, vive impunemente a la sombra de las palmeras.

Pero están también los que recuerdan y destacan su manera afable en el trato con los que tenían su estima; le evocan su idealismo, su simplicidad casi desconcertante y por encima de todo, la charla siempre viva y docta.

Una cosa es cierta, su ideal humanitario y el espíritu de indagación científica, se mantuvieron encendidos hasta el último día con el ardor de los primeros años. ¡Ojalá todos pudiesen al final de la vida, sentir la satisfacción de haberse dedicado íntegramente a la realización de una idea elevada y noble!

25) Nimuendajú, 1958, p. 58.

26) Nimuendajú, 1910 a. p. 34.

BIBLIOGRAFIA

- BALDUS, Herbert — 1954 — "Os Oti". Revista do Museu Paulista, Nova.Série VIII, pp. 79-92, São Paulo.
- BERGHAUS, Heinrich — 1845-47 — Die Völker des Erdballs nach ihrer Abstammung und Verwandtschaft, und ihren Eigentümlichkeiten in Regierungsform, Religion, Sitte und Tracht, 2 vols., Carl Muquardt, Bruxelas e Leipzig.
- CAPELLER, Fritz — 1962 — Der grösste Indianerforscher aller Zeiten, Bad Salzungen, Conferencia realizada en el "Jenaer Intelligenz-Club" 4-12-1962.
- GUSINDE, Martin — 1946 — "Beitrag zur Forschungsgeschichte der Naturvölker Südamerikas", Archiv für Völkerkunde, I, pp. 1-94, Viena.
- NIMUENDAJU, Curt — 1910a — "Nimongari". Deutsche Zeitung, edición semanal, año VI, no. 3, pp. 32-34, São Paulo, 15-7-1910.
- 1910b — "Zur Coroadofrage", Deutsche Zeitung, edición semanal, año VI, no. 4, pp. 54-56, São Paulo, 22-7-1910.
- 1914a — "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní", Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, pp. 284-403, Berlin.
- 1914b — "Vokabular und Sagen der Crengez-Indianer", Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, pp. 626-636, Berlin.
- 1915 — "Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)", Zeitschrift für Ethnologie, XLVII, pp. 281-306, Berlin.
- 1924 — "Os indios Parintintín do Rio Madeira" Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle Série, XVI, pp. 201-278, Paris.
- 1929 — Curt Nimuendajú im Gebiete der Ge-Völker im inneren Nord-ostbrasieliens", Anthropos, XXV, pp. 670-672, Mödling b. Wien.

- 1939 — The Apinayé, Translated by Robert H. Lowie, Edited by Robert H. Lowie and John M. Cooper, The Catholic University of America, Washington. La versión portuguesa, ver vol. XX del Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém, 1956.
- 1944 — Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo como Fundamento de la Religión de los Apapokuva-Guaraní, Traducido por Juan Francisco Recalde, edición mimeografiada, São Paulo. Es una traducción comentada de NIMUENDAJU, 1914a.
- 1946 — The Eastern Timbira, Translated and edited by Robert H. Lowie, University of California, Berkeley and Los Angeles.
- 1950 — "Reconhecimento dos Rios Içana Aiari, e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927", Journal de la Société des Américanistes de Paris, Nouvelle Série, XXXIX, pp. 125-182, Paris.
- 1952 — "Os Górotire. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios, em 18 de abril de 1940", Revista do Museu Paulista, Nova Série, VI, pp. 427-453, São Paulo.
- 1958 — "Índios Machacari", Revista de Antropología, VI, pp. 53-61, São Paulo.

CURT NIMUENDAJU - UNKEL

**LOS MITOS DE CREACION Y DE DESTRUCCION
DEL MUNDO COMO FUNDAMENTOS DE LA RELIGION
DE LOS APAPOKUVA - GUARANI**

Traducción por j. barnadas

INTRODUCCION*

Los indios Guaraní son tan conocidos que hasta parece superfluo escribir algo más sobre ellos. Han sido objeto, relativamente, de demasiados estudios, tanto desde el punto de vista étnico como lingüístico, habiéndose descuidado lastimosamente a todos los otros pueblos indios de la región.

En 1602 los jesuitas iniciaron en forma sistemática la catequización de los Guaraní desde el Paraguay y la prosiguieron hasta su expulsión de América en 1767. Si bien la parte de nación que aquí vamos a estudiar ha tenido pocos contactos con los cristianos después de la destrucción de las misiones de Verá y de Guairá por los paulistas (1630), no podríamos esperar de su religión actual otra cosa que una triste mezcla de Cristianismo mal enseñado y falsamente comprendido con las antiguas supersticiones americanas. Con todo, la *Conquista espiritual** de Montoya está llena de episodios conmovedores de firmeza cristiana de los paganos convertidos y los Guaraní civilizados de la época presente demuestran su fe en Dios y en los santos con tal uniformidad que debemos maravillarnos, como yo mismo al principio quedé maravillado, de que estos restos deformes de la raza hayan podido conservar, para escarnio de sus catequizadores y a pesar de la civilización que los circunda, la primitiva religión con bastante pureza (1).**

He conocido a los guaraní en 1905, al Oeste del estado de San Pablo y viví con pocas interrupciones entre ellos hasta 1907, en la aldea de

* En la transcripción del Guaraní sólo se ha cambiado lo siguiente: la j en i y, respectivamente la J al principio de una palabra en Y. La c en k y la ç en s. Sólo en la transcripción del apellido del autor se ha respetado la escritura original del señor Unkel.

La escritura de los textos míticos no fue cambiada.

1. Tanto Azara (*Voyage dans l'Amérique méridionale*, II, 60) como P. de Angelis (*Table de la Argentine de Ruiz Díaz de Guzmán*, 11), niegan a los Guaraní cualquier religión propia y A. d'Orbigny, que les dedica un largo capítulo, sabe tan poco de sus creencias primitivas que se sintió forzado a atribuir a todo el grupo lo que él había observado de los Guayayo.

** Las llamadas entre () son anotaciones de Nimuendajú, los entre [] son del señor Juan Francisco Recalde.

Batalha, como uno más de ellos. En 1907 fui aceptado como miembro de la tribu con todas las ceremonias y recibí mi nombre indígena.

Pasé los años siguientes entre los Kaingýgn (también conocidos bajo el nombre portugués de "Corôados"), entre los Ofaié (también conocidos por Chávantes) y entre los Chané (también designados Terenas); durante este tiempo sólo tuve contactos esporádicos con los Guaraní.

En 1911 volví a mi aldea por algunos meses, al Servicio de la Protección de los Indios del gobierno federal del Brasil; pasé casi todo el año siguiente entre los diferentes grupos diseminados por el estado de San Pablo y en 1913, también al Sur de Mato Grosso.

He vivido siempre como indio entre indios y he aprendido el Guaraní, ciertamente con imperfecciones, pero quizás algo mejor que muchos que han escrito más que yo sobre la materia. Los mitos de que voy a tratar aquí no sólo los he escuchado contar innumerables veces en forma parcial, rara vez en su totalidad, sino que también los he contado. El Guaraní usa en su vida diaria, más a menudo que el cristiano, expresiones que sólo encuentran explicación dentro de su religión. He buscado, de preferencia, la compañía de los ancianos y especialmente de los *Paié* (chamanes) y me he hecho instruir durante horas seguidas sobre la antigua religión. Hasta el día de hoy ellos se muestran orgullosos de su alumno.

Con el fin de evitar la introducción de mi propio estilo y de mis impresiones personales en el texto original, opté por hacerme dictar los mitos por personas competentes. En esos dictados me cuidé de no introducir ni quitar después ninguna palabra, aun cuando pareciera conveniente, inclusive según la opinión de los propios indios. De este modo estos textos no son una muestra de cómo deben o pueden hablar los Guaraní, sino de cómo han hablado realmente conmigo.

Mis informantes fueron tres buenos amigos del grupo Apapokúva, al que también pertenezco: el viejo y conservador Guyrapaiú, el andariego Tupaiú y, principalmente, el fanático religioso Yoguyrovyiú.

En junio de 1913 nos reunimos los cuatro para trabajar, al Sur de Mato Grosso, a orillas del riacho Santa Bárbara, que desemboca en el Ivinhema por el lado izquierdo.

No debo dejar de mencionar que no soy el primero que trata de ese tema. El coronel Telémaco Borba, decano entre los exploradores del Sur del Brasil, publicó en Tibagy ya en 1908 la leyenda de los gemelos, si bien muy abreviada y en algunos puntos, tal vez, no muy bien interpretada, en un breve e interesante opúsculo titulado *Atualidade Indígena*.

CAPITULO I

NOMBRE E HISTORIA (MIGRACIONES)

Aba, en el antiguo Guaraní tenía el sentido de "indio", en contraposición a "blanco", cuyo nombre era *karáí*; en cambio, para el Apapokúva simplemente expresa, cuando está solo, el sentido de "hombre" o "persona". En palabras combinadas modifica en átona su sílaba final -va; tiene, sin embargo, el significado de "gente". [1] En el Paraguay se designa hoy los sectores indígenas populares con dos voces: *te'yi* y *mbyá*, que tienen respectivamente el significado de "pueblo" y "gente". En Apapokúva, *te'yi* significa "muchedumbre" y se emplea sin tomar en cuenta la procedencia étnica de la misma. Según P. Vogt (*Die Indianerstämme des Alto Paraná*), los Kayguá del propio Paraguay se llaman a sí mismos *mbyá*. Esta palabra no tiene un sentido lateral negativo, ni siquiera en el Guaraní clásico, pues, por lo menos los Kayguá del Brasil, se muestran agradecidos si se les da tal denominación. Los Apapokúva utilizan este término en el mal sentido de "pueblo", denotando atraso y hasta "chusma". Por supuesto, lo aplican de preferencia a los Kayguá, de quienes el Apapokúva se siente separado por un abismo [2].

[1] *Karáí*, voz del antiguo guaraní, anterior ciertamente a la llegada de los conquistadores blancos, mal podía designar la raza blanca o el hombre europeo. *Karáí* significaba y todavía significa: señor, el hombre que por su edad, origen, obras, valor, capacidad, importancia, sabiduría, etc., está por encima del hombre común avá, en las mismas condiciones de las voces correspondientes: señor y hombre, que les son equivalentes.

Ha sido Montoya quien lo ha usurpado en el Paraguay a favor de los españoles, despojando de ese título a los principales de la tribu guaraní. Actualmente se ha restablecido en el Paraguay el valor de ambas palabras en el sentido que aquí anotamos. Previengo, entre tanto, que mis diferencias de opinión con nuestro A. no deben influir en el ánimo de los lectores.

[2] La voz: *te'yi*, la aplican los paraguayos a personas y grupos de personas de hordas inferiores, de cualquier raza que no sea la propia y jamás la aceptarían para sí mismos.

Cuando los Guaraní hablan de sí mismos, en su idioma, como pueblo o grupo, usan la expresión *ñandéva* (cuando el interlocutor también pertenece al grupo) y *oréva* (cuando pertenece a otro grupo). Ambos significan "nuestra gente", incluyendo en el primer caso y excluyendo en el segundo o a los interlocutores [3].

Solamente los que hablan el mismo dialecto son considerados por los Guaraní como miembros de la tribu. Una pequeña variante de acento del dialecto del grupo identifica al individuo como extraño y lo hace objeto de burla. Fingen no entender cuando se les habla en dialecto diferente, si bien lo entienden perfectamente. Cada grupo pretende para sí solo el nombre de toda la nación y se burla de los que no manifiestan igual pretensión. De igual manera, cada uno afirma hablar el verdadero y correcto Guaraní y designa a los demás grupos, por leves que sean las diferencias, con apodos que, al ser empleados, tienen frecuentemente un sentido vago y oscilante. Los miembros de un grupo sólo emplean su propio apodo cuando quieren contraponerse a otro grupo y es difícil que revelen a un extraño su apodo, aunque revelen con presteza los apodos de los demás grupos.

También Apapokúva (hombres de arco largo) es un apodo en este sentido, nombre desconocido tanto en el Brasil como en el Paraguay. Dado que no conozco para los mismos ninguna otra designación que pueda diferenciarlos de los demás Guaraní, séame permitido usarlo de aquí adelante.

El habitat original de los Apapokúva queda sobre la orilla derecha del bajo Yguatemí, en el extremo meridional del estado de Mato Gro-

Te'yi atyra, tiene el significado de muchedumbre, de horda.

Mbyá (gente) es el nombre de una horda guaraní del alto Paraná paraguayo y es voz que se aplica sin ofensas entre paraguayos: inde mbyá!, significa: tú, hombre!. Es indudable que los kari'ó (kariló de los brasileños), antiguos señores de la mesopotamia paraguaya, y los tape de la mesopotamia correntina, no aceptarían para sí la designación genérica de: mbyá, palabra que les servía precisamente para establecer el nivel algo inferior de otras nucleaciones de su propia raza y lengua. Los apapokúva se sentirían, quizá con sobrada razón, tan: karai como los kariló y los tape que formaban la cepa superior de la raza de los guerreros que significa guaraní (guarini).

- [3] En la voz: ñandeva, la terminación átona: va, no tiene relación con la sílaba terminal tónica: va, de: avá.

La voz ñandé, nosotros, se alarga en: ñandeva, cuando pasa a significar el "Bando nuestro"; los indios al hablar a su propio grupo, usan: ñandé, ñandeva (inclusiva). Dirigiéndose a otra horda o a persona de otra horda, que debe ser excluida, usarán la voz: oré, oreva (exclusiva).

so. No ha quedado tradición que afirme que este grupo, al igual que los demás haya estado sometido al dominio de los jesuitas durante los siglos XVII y XVIII; pero esto se puede dar por muy posible, debido a la inmediata vecindad del lugar con las misiones de Ontiveros y Guairá, y también por algunos indicios casi extinguidos de un contacto muy lejano con el Cristianismo. Algunos relatos sobre los Tupí antropófagos tal vez signifiquen que también los Apapokúva sufieron los embates de los paulistas y de sus aliados, los Tupí de la costa. Sin embargo, hoy día se designa en el Paraguay con este nombre a todas las tribus guerreras de la selva, como por ejemplo los "Ingain" de Ambrosetti, con sede en el arroyo Yvutorokái y los Kaingýgn (Coroãdos) de San Pedro, en las misiones argentinas.

Aparte de éstos, en la tradición Apapokúva sólo ocupan un lugar sus enemigos Mbaíá (Guaikurú y Chané) y se menciona ocasionalmente a los Poiaguá (Payaguá); no conservan memoria de si participaron o no en las hostilidades que en 1777 obligaron a los portugueses a abandonar el fuerte de Nossa Senhora dos Prazeres, situado en el curso medio del Yguatemi.

A principios del siglo XIX se inició entre las tribus Guaraní de aquella zona un movimiento religioso que en la actualidad todavía no está totalmente extinguido.

Algunos *paie*, inspirados por visiones y sueños, se constituyeron en profetas de la próxima destrucción de la tierra; juntaron prosélitos en mayor o menor cantidad; marcharon entre cantos y danzas religiosas, en busca de la "Tierra sin Mal"; unos afirmaban, según la tradición, que ésta debía quedar en el *centro de la tierra*, pero la mayoría la ubicaba hacia *naciente*, allende el mar. Sólo así pensaban escapar de la perdición inminente.

Los primeros que abandonaron sus hogares y se fueron hacia naciente (véase el mapa) fueron los vecinos sureños de los Apapokúva: la horda Tañyguá, a las órdenes de su capitán *paie*, Ñanderykyni, que era un temido chamán. Emigraron lentamente por la margen derecha del Paraná hasta llegar, luego de atravesar el territorio de los Apapokúva, al de los Oguauíva, donde falleció su jefe y guía. El sucesor, Ñanderuí, prosiguió la emigración del grupo, según consigna la leyenda, cruzando el Paraná sin ayuda de canoas, un poco más abajo de la desembocadura del Ivahy, subió la margen izquierda del Yvahy hasta la zona de Villa Rica, donde cruzó el río a la altura de Morros Aguados para dirigirse al Tibagý.

Prosiguiendo siempre hacia el Este, cruzó con su grupo el río das Cinzas y el Itararé hasta ir a dar frente a la ciudad de Itapetininga, junto a los barrios de Paranapitanga y Pescarfa, donde los primeros colonos no supieron hacer mejor cosa que reducir a la esclavitud a los recién llegados. Sin embargo, éstos consiguieron huir y continuar en la terca prosecución de su plan original, no volviendo hacia el Oeste sino continuando hacia el Sur, hacia el mar. Se escondieron en la sierra dos Itatins, con el fin de hacer los preparativos para cruzar el mar en viaje milagroso hacia la tierra donde nadie muere.

Los antiguos habitantes de la zona costera, los Karij (Karijó) habían desaparecido hacía mucho tiempo (2) y en cuanto se difundió la

-
2. Ya en 1585 los habitantes de São Vicente solicitaron del cabildo de São Paulo autorización para hacer la guerra a los Karijó; pero sólo a comienzos del siglo XVII esta tribu fue sojuzgada y aniquilada por los paulistas (Azevedo Marques: *Apontamentos históricos . . . da Provincia de São Paulo*). Pero hasta hoy ha sobrevivido entre los habitantes del litoral paulista el recuerdo de los Karijó antropófagos y de la labor del padre José Anchieta con ellos.

Recalde, en la pág. 7-8 de su traducción hace la siguiente anotación:

Estos karijó de los brasileños, son los mismos kari'ó del Paraguay, voz que designa a los señores (karaí) que tienen casa (o, oga). Los apodos eran siempre inventados por los vecinos, que en este caso serían los tamõ de la Bahía de Guanabara. Son los mismos que designaron con el nombre: kari-oca a los europeos que ocupando una isla de la bahía, comenzaron luego a construir casas (o, ok, og, oka, oga, significa: casa). Es muy posible que los tape, hayan recibido su nombre del hecho de vivir en aldeas: tava-pe. La voz tapýi, designa un simulacro de casa, caracterizada por el fuego (hogar). (tatá). Tatá-ypý, lugar del fuego (tapýi), ha de tener unas ramas verdes como sombra y defensa contra la intemperie, completándose así con una especie de techo, el hogar más primitivo del hombre más primitivo del ambiente americano. La dificultad de pronunciar: tapýi, entre los brasileños, ha dado tapúi y tapúia. Entre los guaraní del Paraguay, solamente los gua'akí viven en tapýi, lugar que se ha de reconocer al día siguiente como: tamera, que significa: tatápuera, lugar en que ha habido fuego, es decir, que ha sido habitado por gente. En guaraní: tatá-puera, corresponde a: tatá-kué. Esta voz: kué, corresponde a la voz latina: ex, lo que ha sido y ya no es. Así en S. Pablo de alguien que ha sido un personaje y ya no lo es, dicen: "es un kuera".

Así como la índole guerrera de la raza le ha dado el nombre: guaraní, la manera de aldearse ha contribuido para diferenciar las subrazas respectivas.

noticia de la llegada de nuevos indios en las poblaciones de la zona del Ribeira, ya se preparó la expedición contra ellos. Pero los Tañyguá, dirigidos por su mejor guerrero, Aravusú, estaban en guardia y organizaron la resistencia cerca de la embocadura del Río do Peixe en el Itaryrý, rechazando a sus perseguidores con pérdidas que les hicieron desistir de la persecución. Al fin se consiguió de buena manera lo que no se había alcanzado con violencia: por mediación de un indio conocido bajo el nombre de Capitão Guasú, los brasileños establecieron relaciones amistosas con los Tañyguá y éstos obtuvieron en 1837 una legua cuadrada de tierra que el gobierno les concedió en el Río do Peixe y en el Itaryrý. (3)

Por aquel tiempo los Tañyguá contaban 200 almas, pero las epidemias y mezclas redujeron rápidamente ese número. En 1877 todavía alcanzaban a 150, pero en 1885 ya sólo quedaban 57. Los blancos y mestizos se apoderaron de las tierras y hoy se encuentran en Itaryrý solamente 16 indígenas, de los que 9 son de pura sangre Tañyguá.

Se negaron dos veces a aceptar la propuesta de mudarse a la reserva guaraní de Araribá que el gobierno les hizo llegar por mi intermedio en los años de 1912-1913. Llenos de indignación, tuvieron que soportar la construcción del ferrocarril a lo largo del Itaryrý, cortando por sobre las tumbas de sus antepasados, hecho que venía a quebrar definitivamente la falsa promesa de tierras que les hiciera y juraron morir allí donde habían nacido y donde yacían los restos de sus antepasados. Y eso se debe haber cumplido poco tiempo después.

La tradición de los Tañyguá afirma, que Ñanderykynĩ - estando con los suyos en camino hacia el mar y deteniéndose con los Tañyguá, los de Ñanderykynĩ no conocían ninguna danza religiosa, sino sólo "danzas de ruedas", *guasú*, de los cuales recibieron su apodo. Esta afirmación se tiene que entender que no tenían ninguna danza relacionada con el mito de la "Tierra sin Mal", que aprendieron recién de los Tañyguá.

Lo cierto es que poco tiempo después del paso del grupo de Ñanderú los Oguauva abandonaron también su residencia en el Mbara-

3. El choque tuvo lugar el 22 de febrero de 1835. Del destacamento de 38 hombres, dos fueron heridos y uno muerto. El 11 de agosto anunció el juez de paz de Juquiá que se había concertado la paza (Ernesto Young: "Historia de Iguape", Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo, vol. IX, 1904).

kaý, siguiendo los pasos de los Tañyguá. En 1830 su marcha se detuvo al llegar a la carretera que va de San Pablo a río Grande do Sul, en la región de Itapetininga. Los Oguauíva retrocedieron un poco hacia el Oeste, entre los ríos Takuary e Itararé, entrando en relaciones amistosas con la hacienda Pirituba, del Barón de Antonina; éste solicitó del gobierno un misionero para ellos. En 1845 aportó allí fray Pacífico de Montefalco, que fundó inmediatamente en el río Verde la misión de San Juan Bautista (actual Itaporanga).

El Barón de Antonina había regalado a los indios la franja de tierra situada entre el Itararé y el río Verde; pero los documentos correspondientes desaparecieron intencionadamente, con lo que también aquí comenzaron a penetrar los dominadores, haciendo del territorio indígena el triunfo del estéril juego de naipes de su política de campanario. Las quejas de los indios Oguaniva en San Pablo y Río (de Janeiro) sólo sirvieron para empeorar la situación propia, al punto de tener que aceptar la propuesta gubernamental hecho por intermedio mío de mudarse a la reserva guaraní de Araribá, en setiembre de 1912, si bien contra su voluntad, amenazados por todos lados y diezmados por las epidemias. (4) y [4]. Por desgracia, ya a comienzos del año siguiente perdieron allí unas 50 personas, a causa de una epidemia de fiebre, de forma que en la actualidad todavía no pasan de los 100 individuos.

Sin embargo, una parte de los Oguauíva alcanzó su plan de llegar al mar, siquiera en los años venideros. En 1860 apareció en las cercanías de los Tañyguá un grupo procedente del río Verde, que desde entonces ha permanecido en la costa, donde sigue en la actualidad con unos 40 individuos, en Bananal (en las nacientes del río Preto);

[4] Está demostrado por esta y por otras documentaciones, que los indios americanos pagaron pesado tributo a su falta de preparación para soportar las epidemias importadas por los europeos. Ahora mismo, todas las veces que, los indios de la selva entran en contacto con la civilización, se les ve sucumbir fácilmente a las infecciones como la influenza, la tuberculosis, el sarampión, la viruela, la disentería, enfermedades contra las cuales carecen de inmunidad si más no fuera que relativa.

4. En 1862 se contaron 478 "Cayuás" en el territorio indígena de Río Verde, en su mayoría Oguauíva. A partir de entonces su número decreció drásticamente. En 1871 ascendieron a 306 individuos; en 1912, cuando organicé la Reserva, sólo 150. Se mezclaron mucho con los Apopokúva y poco con los Kayguá.

cerca de Conceição de Itanhaem y otra pequeña fracción sobre la nueva línea férrea, junto a Mongaguá y al lado de los Tañyguá, en Itariry. Más tarde se les añadieron algunos individuos más de la banda de Nimombaekatú, cuyos restos hoy viven en el cerro Araraú, junto al río Preto, después de haber fracasado en su intento de volver a establecerse en el río Verde el año 1910, por causa de la emigración de allá de los Oguauíva.

Hacia el año 1870, después que numerosos grupos procuraron seguir el ejemplo de los Tañyguá y de los Oguauíva con suertes diversas, se propagó también entre los Apapokúva el movimiento migratorio hacia el Este, guiados por los paié, Guyrakambí y Nimbiarapoñy en calidad de jefes y profetas. Guyrakambí, el último de los chamanes Guaraní verdaderamente grandes y famosos, hizo dos tentativas para llegar al mar y en ambos casos chocó con la resistencia de las autoridades brasileñas. Vivió algún tiempo en Jatahy, donde planteó abierta oposición a la catequesis del misionero Timotheu de Castelnuovo y más tarde en río das Cinzas, donde llegué a conocerlo personalmente. Murió muy entrado en años, durante un viaje y fue enterrado en una isla de la desembocadura del Paranapanema en el Paraná.

En Jatahy se separó de su grupo una buena porción, para volver al río Verde. Este nuevo grupo estuvo bajo la jefatura de Honorio Araguayraá, nieto del afamado guerrero Papaý, que había sido el terror de los Kaingýgn a comienzos del siglo XIX. Hasta el año 1892 vivió en la vecindad de los Oguauíva sin mezclarse con ellos, en la zona septentrional del territorio indígena del río Verde; pero en ese año se vió obligado a emigrar, acusado de brujería por parte de los Oguauíva, tomando con su grupo la dirección del Sertão de Baurú.

Allí se le juntaron los restos de otro grupo, cuyo jefe José María en los años 80 lo había conducido al mar, de donde había vuelto a internarse tierra adentro después de morir su capitán, a las órdenes de su nuevo jefe Yvyraí. Ambos jefes se encontraron en Fortaleza con el capuchino Fray Sabino y se dejaron convencer para fundar una aldea en la desembocadura del río Dourados en el Tieté. Subía también entonces por las márgenes del Tieté, dirigiendo su grupo, Nimbiarapoñy, quien rechazó idéntica propuesta y prosiguió su marcha hacia oriente. Otro grupo ya estaba establecido entonces cerca de la boca del Dourados, bajo la jefatura de Neêgueí, grupo que venía de recorrer todo el sertão hasta el territorio de los Kaiapó; se trataba de un grupo poco numeroso y desapareció pocos años más tarde, víctima

de una epidemia de fiebre, salvándose únicamente el hijo del jefe, mi fiel amigo y camarada José Pedro Neêgueí. Otro grupo Apapokúva, el del capitán Fortunato, vivió en la antigua colonia militar de Itapura hasta 1887 en que emprendió el retorno a Mato Grosso.

También el ensayo misionero del año 1892 de fray Sabino fracasó. Apenas habían comenzado los trabajos en la desembocadura del Dourados cuando el misionero fue retirado de su destino, probablemente debido a calumnias. Los indios se quedaron esperando su regreso en vano, hasta que acabaron volviendo a abandonar el lugar. Durante su retirada por el Tieté y el Batalha padecieron una epidemia de paludismo que les ocasionó severas pérdidas. El grupo de Yvyraí volvió hacia el río Verde, donde en 1900 fue aniquilado hasta el último hombre por la viruela.

Araguyraá se mantuvo un tiempo por las haciendas de la zona del Batalha con su grupo, que conservaba un centenar de individuos y asentó, finalmente, el año 1896 en las márgenes del arroyo Londra, afluente de la margen derecha del río Feio, por entonces todavía inexplorado. Unos años más tarde, cuando se iniciaron las hostilidades con los Kaingýgn de la zona, los Guaraní fueron expulsados y se fueron hacia Baurú; sin embargo, siguiendo el consejo del misionero Claro Monteiro, regresaron al río Feio, para despoblar por segunda vez su aldea en 1902, debido a que los Kaingýgn mataron tanto al misionero como al capitán que le acompañaba, Araguyraá, durante un viaje de exploración por el río Feio abajo.

El hijo de Araguyraá, llamado Yoguyroký, después de vagar por varios lugares con su gente, fundó una aldea en la boca del Avarí, en el curso medio del Batalha. Allí sufrieron un ataque aniquilador de paludismo, disentería y sarampión, aparte de la incapacidad de su jefe, de que se aprovecharon los pobladores del lugar para explotar y desunir al grupo, llevándolo casi a su extinción. El avance del ferrocarril del Noroeste, cuyo ejército de trabajadores representaba un constante peligro para los indígenas, obligó en 1907 al resto del grupo a abandonar Avarí. Sólo con dificultad logró reunir algunas familias río arriba, en el Arariba, donde pasamos una vida penosísima. Después de muchas instancias logré en 1910 que el "Servicio de Protección del Indio", al que pertenecía entonces, prestase atención a mis hermanos indígenas, abandonados y calumniados por todo el mundo.

Gracias a la simpatía humanitaria y a la comprensión de las necesidades de los indios (por desgracia, demasiado rara en las instancias

competentes) que encontré en el inspector de los indios de San Pablo, señor Horta Barboza, se convirtió Araribá en un asilo de los numerosos restos dispersos de los indios Guaraní y forma hoy día un centro principal. La mayoría de los Guaraní domiciliados en el estado de San Pablo, como también un buen número de los procedentes de Mato Grosso y Paraná, han aceptado mis propuestas de traslado a la reserva de Araribá durante los años 1912-1913.

En la antigua patria de los Apapokúva, en el Iguatemí, sobreviven hoy dos aldeas con unas 200 almas. La aldea cerca de *Porto Lindo*, del finado "alférez" Takuaratý (muerto hace algunos años por los vecinos Cheirú) y la aldea del capitán Kolaí (Nicolao) en Arroio Mokoin, en la Sierra Mbarakaiú. Un tercer grupo, bajo el mando del capitán Ruyzinho, huyó unos años atrás para librarse del hostigamiento de los buscadores paraguayos de yerba mate, del Iguatemí hacia la ribera izquierda del Paraná, donde, en número de 40, habita en la desembocadura del Ivahy.

El estado de Paraná posee todavía otra aldea Apapokúva: la de Itapeva, en el río das Cinzas, bajo el capitán Mbif, una de las más antiguas en el Este. En la misma zona se encuentran algunos indígenas de este grupo, separados de él y que se han unido a los restos del grupo de Tupãmbéi, cerca de Jacarezinho.

En Mato Grosso, en el llamado Potrero Guasú, entre los ríos Brilhante y Dourados, se encuentran tres pequeñas aldeas de este grupo, con un total de 72 individuos. Son los restos del grupo del capitán Averagesapý, que vivía en el Ivinhema en los años 80, donde había trabado frecuentes combates con los Ofaié - Chavantes; se les juntó también los restos del grupo del "Gran Paí" Guyray una vez que éste chamán murió.

En 1912 se formó otro grupo con los pocos sobrevivientes de los grupos de Tupãmbéi, Nimbiarapoñy y otros que habían conseguido escapar de la esclavitud asalariada a que habían sido sometidos por los señores brasileños de Vaccaria, viniendo a aposentarse en la reserva del Ivinhema de los Ofaié - Chavante del "Servicio de Protección del Indio". En los años siguientes fueron conducidos a la reserva de Araribá.

Nos llevaría demasiado lejos relatar la triste suerte de todos los grupos que abandonaron el Mato Grosso con la ilusión de llegar a la tierra de promisión, para encontrar enfermedades y miseria hasta el exterminio del último hombre, sin que nadie hubiera comprendido sus planes y propósitos; deseo sólo referirme brevemente al fin del

grupo de Nĩmbiarapoñĩ, que ha sido uno de los mayores paié, profetas y abanderados de la idea migratoria.

Mientras su amigo y compañero Guyrakambĩ tomó su camino a lo largo del Paranapanema hacia oriente, Nĩmbiarapoñĩ eligió el Tieté como camino, por el que avanzó lentamente hacia el Este por el año 1890. La invitación de fray Sabino para participar en la tentativa de colonizar en Dourados fue rechazada como ya mencionamos; prosiguiendo, llegó finalmente feliz a su codiciado objetivo: el mar. Poco tiempo después se convenció de la imposibilidad de alcanzar por este camino la soñada "Tierra sin Mal" y volvió sus pasos hacia el interior. En la región de Brotas murió toda su gente de sarampión, salvándose solamente dos personas; él mismo regresó al Iguatembĩ, donde juntó nuevos seguidores y cruzó con ellos el territorio del Ivinhema y gran parte del estado de Paraná, buscando la otra "Tierra sin Mal", que según la tradición debía estar en el centro de la tierra. Murió en esta tarea en 1905, en el alto Ivahy. Su sucesor, el paié Antonio Tangará, condujo la mayoría de su gente nuevamente hacia el Este: primeramente al río Verde y de allí hacia Piraiú, de donde, en 1912, yo llevé el grupo con 33 individuos a Araribá. Allí falleció Tangará aquel mismo año.

El número total de Apapokúva llega hoy a 650 almas, de las que 200 viven en el Iguatembĩ (Mato Grosso); un número aproximadamente igual, entre los Oguauíva y algunos Kayguá en la reserva de Araribá (San Pablo); unos 100 en el río das Cinzas (Paraná); unos 70 en Potrero Guasú (Mato Grosso) y unos 40 en la desembocadura del Ivahy en el Paraná.

Otros grupos Guaranĩ son los ya mencionados Taĩyguá (9 individuos en Itarirĩ); los Oguauíva (100 almas en Araribá y 40 en la región costera); los Cheirú, (5) bajo su capitán Rapó, cerca de la desembocadura del Iguatembĩ, a cuya etnia también parecen pertenecer los Guaranĩ que viven junto a los Kaingygn en el Ligeiro (Río Grande do Sul); los Avahuguái, en el Dourados; los Paiguasú, en el Kurupayñá (ambos en Mato Grosso); los Ivitiguá, frente a la Serra do Diabolo (Paraná); los Avachiripá, en la orilla izquierda del Paraná, y otros varios grupos como los de Katanduva, Yatahĩ, etc. (del mismo estado de Paraná). Los Apapokúva, Taĩyguá, Oguauíva y también los Cheirú pueden pasar por auténticos Guaranĩ, frente a los cuales los Avahuguái, Pai-

5. También habitan en número aún mayor en la región paraguaya de Ycarapã.



Nº 1- Contemporáneos y descendientes de los Guaraní que fueron atendidos por Nimuendajú. La foto fue tomada por Egon Schaden en los años cincuenta en Itariri en la costa de San Pablo. Es un grupo de los Ñandéva-Guaraní, llamado por Nimuendajú Apapokúva. Cuando Schaden realizó sus investigaciones entre este grupo de Guaraní, los Ñandéva no pudieron dar una explicación del nombre Apapokúva. La única autonominación era Ñandéva, que significa: "Los que somos nosotros" (Foto. E. Schaden).



Nº 2- Ñandéva-Guaraní. (bastante aculturados) en un pueblo de la zona costera de San Pablo. (foto E. Schaden).

guasú, Yvytyiguá, Avachiripá, Katanduva, etc., entran bajo la denominación común Kainá (Kayguá).

Todos los grupos Guaraní son pacíficos; solamente los extraños Yvaporé, los Botokudos de los brasileños, realizan sus correrías de huraños e inaccesibles cazadores por los bosques del curso bajo del Ivahý o viven como esclavos de los Kaingýgn; este grupo tiene el mismo nivel cultural de los Guayakí, que hablan también Guaraní y viven en el Paraguay.

Esto, respecto a los Guaraní del Brasil, cuyo número total calculo en 3.000 personas. Parece que en el Paraguay todos los grupos Guaraní que permanecen en los bosques son designados indistintamente con el nombre de Kayguá, nombre que los brasileños han transfigurado en Caiuá, Cayuázes, etc.

CAPITULO II

DIALECTO

De la misma forma que los Apapokúva, Tañyguá y Oguauíva nunca se designan a sí mismos, en cuanto tribu, como *Avá*, sino que siempre *ñaudé-va*, *oré-va*, tampoco designan nunca su propio lenguaje con la palabra usual en Guaraní clásico y en paraguayo *Ava-ñeẽ*, sino con el nombre de *Nandé-ayvú*, *Oré-ayvú*. Las voces *ñeẽ* y *ayvú* han cambiado de sentido en forma peculiar en los dialectos de que venimos tratando. *Ñeẽ* en el Guaraní clásico significa "lenguaje"; en cambio, para los Apapokúva designa exclusivamente la voz de los animales y en ningún caso se puede aplicar a una lengua humana. Por el contrario, la palabra apapokúva para "lenguaje" es *ayvú*, que para el Guaraní clásico significaba "ruido".

La ortografía que he empleado para transcribir el texto original presenta algunas diferencias con la clásica de Montoya, (6) de Restivo (7) y de la traducción de la *Conquista espiritual*. (8) El deseo de evitar toda ambigüedad en la pronunciación me ha inducido a estos cambios. No podía, sin embargo, decidirme a escribir estos dialectos con el alfabeto clásico o con la moderna notación fonética: de un lado, en consideración a la literatura clásica que ya posee la lengua Guaraní; del otro, para no dar la impresión, con una ortografía muy diferente, de que el dialecto Apapokúva difiere del Guaraní clásico más de lo que en realidad sucede. Por consiguiente, he usado el alfabeto siguiente:

-
6. Antonio Ruiz de Montoya: *Arte, Vocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guaraní*, publicado nuevamente por Julio Platzmann, Leipzig, 1876.
 7. Restivo: *Vocabulario de la Lengua Guaraní (1722)*, edición de Seybold, Stuttgart, 1893.
 8. "Aba reta y caray eẽbaecue Tupã upe yñemboaguíye uca hagué. Año de 1733 pípe. S. Nicolás pe", *Anaes da Biblioteca do Rio de Janeiro*, vol VI, 1878-1879

a

- b, se presenta solamente ligada con *m*, como sonido final débil (*mb*).
- c, tiene el valor de *k* antes de *a*, *o*, *u* (*cua*, *cue*, etc. deben pronunciarse como *Kwa*, *Kwe*). En los pocos casos en que ambas vocales siguientes a la *c* tienen idéntico acento tónico, he usado el acento circunflejo sobre la *û*: así, "cintura" *cûá* se pronuncia *ku-á*; "moverse" *cûé* se pronuncia *ku-é*. La *c* tiene sonido sibilante delante de la *e*, *i*, *y*. La *c* cedilla (*ç*) también es sibilante delante de la *a*, *o*, *u*. Esta sibilante, tanto en paraguayó como en los dialectos Kayguá suena suave como la *th* inglesa; en Apapokúva suena áspera, como la *tz* alemana. Aparece desagradablemente áspera en la conversación y denuncia al Apapokúva apenas abre la boca para hablar. Lo mismo sucede con la *ch*, que debe pronunciarse mucho más fuerte que la correspondiente sibilante paraguaya, en forma semejante a una *tsch* alemana. Los Cheiru, vecinos de los Apapokúva, transforman la sibilante *ç* en *ch*: en Apapokúva *guasú* y en Cheirú *guachú*, "venado".
- d, se presenta solamente en combinación con *n* y aun entonces se la escucha como una final débil.
- e, tiene el valor fonético del alemán *ä*, salvo que se encuentre como vocal final átona, en cuyo caso es casi muda, como sucede con la palabra alemana "habe". Prescindiendo del sufijo de futuro *-ne*, esta pronunciación átona es rara: *anýine* "no" (en paraguayo, *aáni*).
- f, se puede decir que es tan rara en este dialecto como en cualquier otro de los guaraníes vivos.
- g, se debe pronunciar como palatal delante de *e*, *i*, *y*. El sonido *z* no se encuentra en ningún dialecto Guaraní. Para pronunciar bien la *g* hay que recordar que, al igual que en paraguayó, suena mucho más suave que en cualquier otra lengua. Corresponde al grupo alemán *ng*, sin el sonido explosivo final. El nombre "Guaraní", transcrito fonéticamente, daría *nwarani*. El padre Tatevin, en su gramática de la Lingua Geral del Amazonas (*La Langue Tapihíya*) (9), ha hecho la misma observación y ha aplicado en forma coherente la misma ortografía. *Gua*, *gue*, etc. son grupos fonéticos muy frecuentes en esta lengua y se pronuncian *gwa*, *gwe*, etc. Cuando la *u* suena con igual acento que la vocal siguiente, he recurrido al acento circunflejo: "mortero", *angûá*; "su flecha", *gûý*; que se han de pronunciar: *angú-á*, *gú-ý*.

9. P.C. Tatevin: *La Langue Tapihíya*, (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Schriften der Sprachkommission, vol. II), Wien, 1910.

- h*, que en los dialectos paraguayos y Kayguá es tan fuertemente aspirada que en el Paraguay se transcribe a menudo con la letra *j*, en Apapokúva falta la aspiración, dando lugar a equívocos que se prestan a burlas de los otros grupos sobre su dialecto. Así, *aá* (caigo) y *ahá* (voy) suenan en Apapokúva como *aá*.
- i*, tiene el sonido simple, como en alemán. En Guaraní clásico, como en paraguayo, se escribe tanto *i* como *y*, sin que varíe la pronunciación. Si forma diptongo con la vocal que le sucede, en aquellos dialectos se señalaba con un acento circunflejo. Así, *toçáí*, "cabaña de caza"; en el dialecto que estudiamos se ha perdido este acento, pues la vocal tónica de la palabra siempre lleva acento: *toçái*.
- j*, suena como la *dj* alemana; también se acostumbra en paraguayo transcribir este sonido con la *y*, prescindiendo por lo demás de la *d*.
- k**, no la he usado. Se transcribe como *c* delante de *a*, *o*, *u*, y como *qu* delante de *e*, *i*, *y*.
- l*, falta en Guaraní.
- m*, *n*, *ñ*, como en castellano (ñ).
- o*, muy abierta, con tendencia al sonido *a*, en contraposición a la *o* paraguaya que suena muy cerrada.
- p*,
- qu**, la he usado para transcribir el sonido *k* antes de *e*, *i*, *y*, con la *u* siempre muda. Todas las veces que la *u* se debe oír he recurrido a la combinación *cu*.
- r*, es muy suave y a menudo no se la distingue de la *n*.
- s*, falta.
- t*,
- u*, es muda después de la *q* y suena como la *w* inglesa después de *c* y *g* salvo cuando lleva acento circunflejo, en cuyo caso posee todo su valor vocálico.
- v*, suena como la *w* inglesa. En paraguayo, que es menos vocálico, suena casi como la *w* alemana y en Guaraní clásico se acostumbra sustituirla por la *b*.
- w*, falta.
- x*, falta.
- y*, es la *ü* gutural; en Guaraní clásico se escribe con una *ï*, *ÿ*. El padre Tatevin escribe *i*; Platzmann, *Û*.
- z*, falta. En paraguayo se escribe *z* en lugar de *ç*. Una verdadera *z* sonora no existe, que yo sepa, más que en un solo dialecto de la

* véase nota página 27.

Lingua Geral: en el de los Tembé, que viven en la parte oriental extrema del estado de Pará. El dialecto de los Guajajára, (Tatêthárâ), del alto río Mearim (estado de Maranhão) y en muy cercanos de los Tembé, conoce una *dz*:

	<i>Apapokúva</i>	<i>Tembé</i>	<i>Guajajára</i>
luna	jacý-	zahý-	dzahé-
boca	jurú-	zurú-	dzurú-
mujer	cuñã-	kuzé	kudzé

Tal vez exista también una *z* en el dialecto de los Canoeiros de Goyaz, que se llaman, al igual que los Guaraní paraguayo-correntinos y Chiriguano a sí mismos *avá*, por lo menos Couto de Magalhães consigna el nombre del capitán de los mismos en aquel tiempo: *Ipazé*. Esta voz significa en Tembé "es un paié" (ver Couto de Magalhães, *Viagem ao Araguaya*, São Paulo, 1912, pág. 119).

En los casos siguientes se advierte un cambio fonético entre el Apapokúva y el Guaraní clásico:

La *e* del prefijo pronominal *che-* y del prefijo relativo *ñe* y *ye* se transforma en *i*:

	<i>Guaraní clásico</i>	<i>Apapokúva</i>
mi casa	cheroga	chiróy
darse vuelta	ñemboyere	nimboyeré
hacerse descubrir	yequaá	yticuaá

En toda una serie de casos los Apapokúva transforman la *b* del Guaraní clásico en *m*:

encontrar	hobaití	omaití
ayudarle	aypytybô	aypytymó

Las posposiciones *pe* y *be*, así como el gerundio supino en *bo* del Guaraní clásico cambia en una *y* átona:

al fuego	tatápe	tatápy
a mí	chebe	chévy
viniendo	ohũbo	oúvy

La partícula activa *mo-*, cuando el verbo empieza por vocal suena *mu-*:

encender fuego	mohendý tatá	muendý tatá
----------------	--------------	-------------

Una peculiaridad del dialecto Oguauíva consiste en que este cambio entre la *o* y la *u* sobreviene también en otros casos:

	<i>Guaraní clásico</i>	<i>Oguauíva</i>
este	cobae	cúvae
¿dónde?	mamó panga	mamú pâ

La *r* del Guaraní clásico se convierte en *n* especialmente delante de las nasales:

	<i>Guaraní clásico</i>	<i>Apapokúva</i>
futuro del participio	baerá	vaéna
así, de esta manera	ae ramí	aénami
lindo, bello	porá	poná

El dialecto Apapokúva admite la nasalización final sólo en las vocales acentuadas; en los ejemplos primero y segundo, sin embargo, la nasal del Guaraní clásico ha causado la suavización de la *r* en *n*.

Aparte estas diferencias debidas a cambios de pronunciación, debemos señalar la tendencia fuertemente destacada que posee esta lengua a amputar y truncar los sufijos o posposiciones y las sílabas finales sordas. Si en los dialectos del Norte de la Lingua Geral, llamados "Tupí", se mantienen en forma relativamente integral los elementos citados, el Guaraní clásico ya presenta numerosas elisiones; el dialecto Apapokúva es el que más ha avanzado en este sentido dentro de la Lingua Geral: los finales *-ca*, *-nga*, tan frecuentes en Tupí, en el Guaraní clásico aparecen o en la segunda forma o reducidos ya a *-ng*. Estas terminaciones sufren una nueva reducción en Apapokúva, convirtiéndose en una *y* sorda:

	<i>Guaraní clásico</i>	<i>Apapokúva</i>
casa	oga	óy
chacra	coga	cóy
"diablo"	añang	añây
ahora	coang	coây

Las terminaciones sordas *-ba*, *-ma*, *-ra* participiales, verbales, negativas, etc. del Guaraní clásico, desaparecen siempre en nuestro dialecto;

el que mata	mocañȳhara	mocañya
el que tenías que matar	ndeyucabaeranguera	ndeyucá vaenangué
el que ha matado	mocañȳharera	mocañȳaré
negación, sin	ēȳma, ȳma	ēȳ

El *-re* del Guaraní clásico que debe intercalarse entre el nombre y el prefijo pronominal, en la mayoría de los casos no lo usan los Apapokúva y cuando lo usan, aparece como *ry*. Asimismo, en tal caso el participio pasivo *tembi* se acorta en *chimbi*:

mi esposa	cherembireco	chimbirecó
mis animales domésticos	chereȳmbá	chimymbá
nuestro hermano mayor	ñanderequey	ñanderyqueȳ

Es evidente que el *-no* que entra en este dialecto como sufijo debe ser también una elisión de la partícula de subjuntivo *-ramô*, común a todos los dialectos antiguos y a la Lingua Geral, en que también se presenta como *namo*, *mano*. De ahí las formas *yvy ȳtáno* ("sostén de la tierra". I.I.5.), *caarúno* ("de noche", "al oscurecer", I.XI.3.), *cõéno* ("al salir el sol", I.XXIV.3), *oaé jevýno* ("cuando llegaron de nuevo", I.XXV.6), etc.

Resulta, además, característico de este dialecto el uso extendido del gerundio supino de los verbos *o* y *u* ("ir", "venir") para la formación de formas verbales compuestas; he traducido estas frases mediante "cuando" o "mientras", que no corresponden a la forma gramatical, pero que reproducen el sentido de la forma más llana posible:

<i>Ojapó ma oóvy</i>	("mientras iba y la hacía I.IV.1).
<i>Opó avy áno oúvy</i>	("mientras venía saltando sobre la tierra", I.XXV.5).
<i>Oacá oóvy</i>	("cuando iba pasando", I.XXV.6).
<i>Oguejȳ oúvy</i>	("cuando vino bajando", I.XXXI.3).

Es propia del dialecto Apapokúva la partícula afirmativa *ma*. Mientras su uso en Guaraní clásico a lo sumo sirve para expresar un deseo o un pesar, se la emplea en este dialecto con toda libertad, incluso en relación con la posición, en casi todas las frases afirmativas; forma la contraparte de la partícula interrogativa obligatoria *pã* (Guaraní clásico, *panga*). Originalmente su presencia debe haber dado un sen-

el que mata	mocañýhara	mocañya
el que tenías que matar	ndeyucabaeranguera	ndeyucá vaenangué
el que ha matado	mocañýharera	mocañýaré
negación, sin	eýma, ýma	eý

El *-re* del Guaraní clásico que debe intercalarse entre el nombre y el prefijo pronominal, en la mayoría de los casos no lo usan los Apapokúva y cuando lo usan, aparece como *ry*. Asimismo, en tal caso el participio pasivo *tembi* se acorta en *chimbi*:

mi esposa	cherembireco	chimbirecó
mis animales domésticos	chereýmbá	chimymbá
nuestro hermano mayor	ñanderequey	ñanderyqueý

Es evidente que el *-no* que entra en este dialecto como sufijo debe ser también una elisión de la partícula de subjuntivo *-ramô*, común a todos los dialectos antiguos y a la Lingua Geral, en que también se presenta como *namo*, *mano*. De ahí las formas *yvý ytáno* ("sostén de la tierra", I.I.5.), *caarúno* ("de noche", "al oscurecer", I.XI.3.), *cõéno* ("al salir el sol", I.XXIV.3), *oaé jevýno* ("cuando llegaron de nuevo", I.XXV.6), etc.

Resulta, además, característico de este dialecto el uso extendido del gerundio supino de los verbos *o* y *u* ("ir", "venir") para la formación de formas verbales compuestas; he traducido estas frases mediante "cuando" o "mientras", que no corresponden a la forma gramatical, pero que reproducen el sentido de la forma más llana posible:

<i>Ojapó ma oóvy</i>	("mientras iba y la hacía I.IV.1).
<i>Opó avý áno oúvy</i>	("mientras venía saltando sobre la tierra", I.XXV.5).
<i>Oaçá oóvy</i>	("cuando iba pasando", I.XXV.6).
<i>Oguejý oúvy</i>	("cuando vino bajando", I.XXXI.3).

Es propia del dialecto Apapokúva la partícula afirmativa *ma*. Mientras su uso en Guaraní clásico a lo sumo sirve para expresar un deseo o un pesar, se la emplea en este dialecto con toda libertad, incluso en relación con la posición, en casi todas las frases afirmativas; forma la contraparte de la partícula interrogativa obligatoria *pã* (Guaraní clásico, *panga*). Originalmente su presencia debe haber dado un sen-

tido afirmativo a la frase precedente, pero entre algunos Apapokúva que gustan de subrayar toda su conversación de esta forma, el *ma* aparece, sin exagerar, cada cinco palabras; cuando se atrancan, para rebuscar expresiones repiten *ma, ma* hasta encontrar la frase para proseguir.

Una forma propia del Apapokúva para el superlativo se forma con *eá*: se presenta, por ejemplo, en I.VIII.4, *ndijaracuaaponái eáva* ("que son sumamente rebeldes").

Este *eá* posiblemente sea un participio del verbo *e* (decir), que corresponde al modo de decir alemán: "*sage und schreibe*" o "*wie gesagt*". Véase Baptista Caetano de Almeida Nogueira, "Vocabulario das palavras Guaranís usadas pelo traductor da 'Conquista espiritual' do Padre Antonio Ruiz de Montoya", *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. VII (1879-1880), pág. 114 (êháb).

Aparte la negación del Guaraní clásico *nd-í*, los Apapokúva usan también muy frecuentemente la forma *nd-iri, n-ini*:

	Guaraní clásico	Apapokúva
no está bien	ndiporái	naponãiní

El dialecto Apapokúva no conoce, al igual que el Guaraní clásico, la conjunción "y" para la unión de conceptos similares. Por ejemplo, para decir "mosquitos y barigüis" dice: *ñatiũ, mbarigui avé* (I.XXXIX.4), que literalmente significa: "mosquitos, barigüis también". En los textos se hace un uso exagerado de las conjunciones *aépy* y *aégui*; ambas significan "entonces", "después", pero como son usadas en lugares en que en alemán se usaría "y", donde no se trata en absoluto de subrayar una sucesión temporal, sino de una conjunción de la acción anterior con la posterior, ambas partículas las he traducido siempre por "y".

La aceptación o consentimiento mediante *ta* la usan los Apapokúva, como en el Guaraní clásico, solamente en el ritual; *eneĩ* corresponde a un "sí", "sí, pues" en tono exigente y no se puede emplear nunca como contestación a una pregunta. La aceptación o consentimiento se expresa mediante la repetición de la pregunta, cambiando *pã* por *ma*.

Por el contrario, *anýine* (ño) se usa como contestación aun donde los europeos no usarían su equivalente: "¿Qué estás buscando, mi nieto? No, estoy llamando a la cola estriada" (I.XXX.6.). Otro ejemplo: "¿Qué has cazado, padre? No, no vayáis a verlo" (I.XXIV.1), etc.

Así como el alemán destaca o refuerza por medio de expresiones como "sí, pues", "claro que sí", el Apapokúva recurre a *catú*. *Aépy catú* lo he traducido simplemente por "y después". Además encontramos:

<i>Namendá catú</i>	"casémonos, pues" (I.XXXVIII.1.).
<i>Tyvýryí catú ocambuí ma</i>	"el hermanito mamó luego" (I.XLI.4.).
<i>Upé catú jaá ma upivé</i>	"después, sí iremos con él" (I.XLIV.2.)
<i>Tayreté catú oasá yvú rupi</i>	"los jóvenes caminan por la tierra" (I.XLIV.3).
<i>Ejipepoyupi catú</i>	"extiende, pues, tus brazos" (G.IX.3.)

En los textos recogidos aquí no existen voces extrañas de origen portugués, español o paraguayo. Hasta la cruz, que hoy se designa con la voz extranjera *curusú*, se expresa con la antigua palabra *yvyrá* (madero) y *joasá* (cruzándose). *Iú* (mi padre, I.XXXIV.1, 3 y XXXVII.2, 7) y *oiaú* (él ha desaparecido, I.XXXIV.4.) son expresiones que nunca se usan en otros contextos, porque, como dicen los indios, pertenecen a la lengua de los *añãdy*. La última expresión tiene un sabor cómico, que me la ha hecho traducir por "se ha esfumado".

En forma creciente el dialecto Apapokúva se va contaminando de palabras extranjeras. No sólo designan con el nombre portugués los objetos procedentes de Europa, sino que tienen también la mala costumbre de conjugar los verbos portugueses con partículas Guaraní, principalmente entre los habitantes de la reserva de Araribá y entre los de la costa de San Pablo. Los grupos del Mato Grosso meridional toman, por su lado, elementos extranjeros a través del paraguayo.

Podemos decir que el dialecto de los Tañyguá y de los Oguauíva es idéntico al de los Apapokúva. La única diferencia apenas perceptible entre estos tres dialectos es el acento. Así podemos observar en la siguiente frase (G.X.1.):

Texto Tañyguá: *Itájý pērũ cãndã ajãpõtã, ágũêjý ágũã*

Texto Oguauíva: *Itájý pērũ, cãndã ajãpõtã, ágũêjý ágũã*

Según los ejemplos aducidos por Erland Nordenskiöla (*Indianerleben*, Leipzig, 1913), los Chiriguano de Bolivia tienen también el mismo acento.

Los Canoeiros de Goyaz, en cambio, según Couto de Magalhães (pág. 119), se distinguen por colocar el acento en la sílaba final, que en la *Lingua Geral* es átona:

	<i>Lingua Geral</i>	<i>Canoeiro</i>
casa	óga	ocá
día	ára	ará (sol)
ropa	aóba	aobá

Tal vez la pronunciación de la *ç* y de la *ch* tenga entre los Oguauíva un matiz algo más fuerte que entre los Apapokúva. Estas pequeñas diferencias van desapareciendo con motivo de la mezcla entre las tribus y están destinadas a desaparecer por completo dentro de una generación.

CAPITULO III

RELIGION

Si en este capítulo hablo ocasionalmente de "cristiano", no me refiero a los pocos misioneros que han llegado hasta los indios, sino sólo a aquel sector de brasileños con los que los Guaraní establecen casi su único contacto; ellos afirman ser cristianos y por lo tanto los llamaré así.

A tal extremo llega la estúpida presunción religiosa de estos cristianos, que consideran seres humanos solamente a los que comparten su fe; el asesinato de un indígena pagano no es considerado un delito mayor que la muerte de una animal. Esta frase no sólo la he oído pronunciar innumerables veces en Brasil, desde el Amazonas hasta la frontera paraguaya, sino que, por desgracia, he podido observar su puesta en práctica. En marzo de este año los asesinos de unos indios Canela establecidos en Travessía (estado de Maranhão) y que habían procedido de la manera más alevosa y cobarde, fueron absueltos por el tribunal, a pesar de los esfuerzos del Inspector de Indios de aquel estado para obtener el castigo merecido de los culpables.

No se debe culpar, pues, a los Guaraní por su costumbre de esconder en lo posible su propia religión tras el escudo de apariencias cristianas. Si Heine se hizo cristiano para poder seguir siendo judío tranquilamente, también los Guaraní se hacen bautizar siempre que les es posible. Su verdadero nombre, vinculado estrechamente a su religión, nunca la comunicarán a un cristiano; sólo usan el nombre portugués o español y aseguran obstinadamente no tener otro. Otro medio muy eficaz de defenderse de la agresión de los cristianos contra su antigua religión son las cruces, que aparecen con profusión, grandes y pequeñas, colocadas a menudo en varios ejemplares dentro y encima de su casa de danza y también sobre las tumbas. Las figuras de los hermanos gemelos *Nanderykeý* y *Tyvýry* -declara el indio a los cristianos curiosos- son "santos" y cuando el visitante estornuda, exclaman: "que Dios le ayude" y delante de cada frase claman: "Nuestra Señora", de tal modo que el visitante, avergonzado, debe forzosamente re-

conocer que este maldito animal ha hecho gigantescos progresos en su camino hacia la humanidad.

Si bien el Guaraní, naturalmente que para sus adentros, está tan firmemente convencido de que sólo la suya es la verdadera religión como lo puede estar el más ferviente cristiano, nunca es intolerante. Le parece muy natural que la gente con otra lengua y costumbres también tenga otra religión. *Tekó* significa, al mismo tiempo, costumbre y religión; cuando el Guaraní habla portugués, traduce *orerekó* (nuestras costumbres y religión) muy acertadamente por "nuestro sistema". Esta tolerancia es común a todos los indios. A menudo les he referido a los Guaraní las costumbres y religión de los Kaingygn y de los Ofaié y a éstos, las costumbres de los Guaraní. Los indígenas siempre se alegraban cuando descubrían aspectos coincidentes. Cuando una vez yo estaba hablando con los Guaraní de la mitología Kaingygn y uno de los presentes se permitió una observación menos respetuosa, le reprendió el *paié* Ñeenguef: "¡No, pues, la historia tiene siempre su fundamento!". Un ejemplo característico es también la declaración de mi padre adoptivo, el *paié* Yoguyroký, pronunciada en 1902 en San Pablo, cuando fue presentado al presidente del estado:

"Entonces viene el Padre (católico) a mi aldea y yo lo recibo lo mejor que puedo, y hago cocinar para él una gallina y de noche le preparo una cama. Al día siguiente cuenta lo que él sabe, esto y aquello, y cuando él termina yo le digo: 'Si, Señor; muy bien, mi Señor' y él queda contento y se va diciendo: 'el capitán, éste es un buen capitán'. Y cuando el 'Ministro' (protestante) viene, también le hago preparar una gallina (cuando la tengo) y hago traer miel del bosque, porque no tenemos azúcar y entonces él también cuenta sus historias y yo le escucho y digo después: 'Si Señor, Señor Ministro', y entonces él se queda contento y dice: 'Este sí, este es un capitán honrado'. Y así los trato a todos ellos."

Así habla el Guaraní, no para burlarse de los intentos de conversión de parte de los cristianos, sino para merecer, por sus principios, el elogio del Gran Padre. Véase *The Song of Hiawatha* de Longfellow, en su último canto, donde los Chipewa acogen al misionero.

Cuando los Guaraní asientan su aldea en la vecindad de pobladores brasileños, como sucede en la mayoría de los casos, les ocurre que no pueden mantener por completo en secreto su antigua religión. A media legua de distancia puede oírse con toda claridad en la tranquilidad

nocturna el canto del paíé, semejante al toque del cuerno, y el tonante batir de la *takuara* de danza. Entonces se apodera de los cristianos el espanto ante el impulso misterioso e incomprendido. No se puede saber si esta gente pagana no posee conocimientos más profundos de la brujería de lo que generalmente admite; muchos cristianos piadosos ya se han entregado en sus apuros al chamán, cuando los santos no les han ayudado.

1.- ALMA Y NOMBRE

Los Apapokúva no llaman alma como los otros grupos de la Lengua Geral, *ang*, sino *ayvukué*. En esta palabra la sílaba inicial *ay-* me es poco clara en su significado, pero posiblemente corresponde a *ang*; la segunda sílaba *-vu-* quiere decir "subir a la superficie", "surgir"; *kué* es el pretérito; *ayvu-* significa en el dialecto Apapokúva, como ya lo he mencionado, "el que habla", "el lenguaje del hombre"; en Guaraní clásico significa "ruido". *Ayvukué* significaría "el aliento que brota (de la boca)" (10).

Cuando nace una criatura, a los pocos días se reúne el grupo en el mayor número posible y el paíé encargado inicia la ceremonia para determinar "qué alma es la que ha llegado a nosotros". El alma puede haber venido del cenit, donde vive el héroe nacional *Nanderykeyé*, o bien del oriente, donde está "nuestra madre" *Nandesý*, o del occidente, donde está el dios de la tempestad, *Tupã*.

Hace tiempo que estaba allí lista y para el paíé, toda la dificultad consiste en identificarla correctamente a su llegada a la tierra. Esto lo logra dirigiéndose a los poderes celestiales mediante sus propios cantos, para preguntarles de dónde proviene el alma y cuál es su nombre.

El paíé necesita someterse a un esfuerzo sobrehumano para llegar a ponerse en contacto con los seres celestiales, cosa que sólo acontece durante el éxtasis. Para esto, apenas cae la noche toma su puesto, canta, comienza a agitar la *mbaraká*. Al comienzo le secundan solamente su esposa o sus hijas, cantando y golpeando el suelo, acompañadamente, con la *takuara* de danza; poco a poco se juntan todas las mujeres y muchachas con el mismo objeto y se sientan en hilera a lo largo de la pared con la cara vuelta hacia el oriente, mientras los hombres se mantienen alejados. Así prosigue el canto durante horas. En

10. También se podría explicar de la forma siguiente: *ang* (alma, en guaraní antiguo), que entre los Apapokúva se transforma fonéticamente en *ay*; *vu* (proceder); *kué* (pretérito). Por tanto: alma procedente (del cuerpo).

tretanto el *paie* recibe de los poderes a los que dirige su canto, facultades sobrenaturales, que transmite al niño. Parecen imaginarse estos poderes en forma muy corpórea, como un objeto material, sólo que los mortales corrientes no los pueden ver. Pareciera que el *paie* lo estuviera cogiendo en el aire, con las manos sobre su cabeza, para luego enrollarlos y extenderlos enseguida sobre el niño. También comunica su propio poder mágico al recién nacido: hace como si se desvistiera algo de su pecho y de sus espaldas para verterlo en el niño, como si se tratara de una camisa, mientras que con la mano traza un círculo, que luego extiende con cuidado sobre el niño.

Hasta aquí la ceremonia de la imposición de nombre es original americana, sin la menor mezcla de elementos extraños. Después viene otro procedimiento, que tiene sin duda su origen en el Cristianismo, aunque la ceremonia básica cristiana está tan adornada de elementos autóctonos, que su adopción sólo debe remontarse a varios siglos atrás, a la época jesuítica.

Los padrinos, generalmente un matrimonio, son designados por los padres de la criatura o bien por el *paie*. Mientras el padre de la criatura se mantiene alejado de la ceremonia y según la costumbre practica la "couvade" recostado en una hamaca tendida en algún rincón de la casa, y la madre llora con la cara vuelta a otro lado, la madrina (*ichyangá*), sentada delante del *paie*, sostiene la criatura en su falda y el padrino (*tuvyangá*) sostiene en sus brazos una fuente de madera, de la forma de un bote, de 50 centímetros de largo por 12 de ancho y 5 de profundidad. En sus bordes se encuentran dos o cuatro velas de cera silvestre (*tataendý*) encendidas y en su interior hay agua, a la que se da fragancia echándose corteza de cedro (*ykarai*). Para esta fuente están preparados en la pared oriental de la choza donde tiene lugar el bautismo, unas horquillas de rama revestidas de corteza negra de *yspó* (*uembé*) y a la derecha e izquierda se encuentran clavados en el suelo, en serie de Norte a Sur, una hilera de bastones de madera sin corteza en la mitad superior de dos a tres dedos de espesor y de un metro de altura, sosteniendo velas (*yvyrai*).

Cuando el sol ya va a salir el *paie* canta con un tono festivo, muy alto, muy lentamente y sin acompañamiento de compás, completamente entregado a su estado de éxtasis. Nadie lo acompaña con cantos ni golpes de *takuara*, como sucede en los otros cantos; él solo mueve, trémulo, su *mbaraká*, cuyo sonido decae, para crecer nuevamente, dando una impresionante impresión a la excitación de que está poseído. Es el *Neëngaraí*, que constituye el punto culminante de toda danza de *paie* (véase G.XII.1.).

Cantando así, el *paie* da varias vueltas dentro de la choza, siguiéndole el padrino con la pila bautismal, y detrás de éste, la madrina con el niño en brazos. El recorrido se hace *del Oeste al Sur, prosiguiendo al Este y luego al Norte, para volver al Oeste*. Cuando todos están nuevamente con la cara vuelta hacia el Este, el *paie* humedece la palma de las manos en la pila bautismal, tocando ligeramente la coronilla y el pecho del niño. Entonces el padrino vuelve a poner la pila bautismal sobre las mencionadas horquillas, delante de las cuales el *paie* hace unos saltos, al estilo de la danza de las Czardas, con las manos levantadas sobre la cabeza. Una ceremonia llamada *yiroi'y* marca el fin del acto y de otro cualquiera: consiste en que todos los presentes, dispuestos en una larga hilera, con las manos levantadas hacia el sol naciente, inclinan la cabeza y doblan ligeramente las rodillas en una reverencia.

El nombre encontrado de esta manera tiene para el Guaraní un significado muy superior al que pueda tener una simple combinación de sonidos y que sirve para llamar a su poseedor. El nombre es en cierto modo, a sus ojos, un pedazo del alma de su portador o es casi idéntico con ésta, inseparable de la persona. El Guaraní no "*se llama*" de tal o cual manera, sino que "*es*" tal o cual. Cuando, por ejemplo, se malemplea un nombre, se puede perjudicar a su poseedor (11). De ahí viene que los padres desconfiados, sobre todo cuando viven con su hijo entre extraños, mantienen en secreto el verdadero nombre de sus hijos y le dan cualquier apodo. Conozco muchos indígenas que desconocían su propio nombre, debido a la muerte prematura de sus padres, sin que lo hubieran comunicado a otra persona.

Al nombre cristiano, por el contrario, no conceden ninguna importancia y cambian con frecuencia aun el recibido en el bautismo católico. Ellos encuentran extraordinariamente ridículo que el sacerdote, que siempre se considera superior al chamán pagano, en el acto del bautismo pregunte a los progenitores cómo ha de llamarse el hijo: ¡se presentan como "padre" y ni siquiera están en condiciones de conocer el nombre correcto del niño! De ahí proviene el menosprecio del Guaraní por el bautismo cristiano y los nombres portugueses.

Entre los nombres Guaraní los más frecuentes son los que se refieren a personas, asuntos o acciones de la mitología y de los ritos. Delante de estas raíces, para los nombres masculinos aparece todavía la

11. Koch-Grünberg hizo exactamente la misma observación entre los Siusí del río Içana (*Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlín, 1909, vol. I, 184) y los Kobéua (vol. II, 147).

voz *avá* y para las mujeres, *kuñá* (abreviado en *ña* entre los Apapokúva); también aparecen algunas otras partículas cuyo significado me ha quedado oscuro, como *yogyro-*, *yi-*, *ni-*. El primero se encuentra especialmente entre los Guaraní de la costa y los dos últimos, entre los Apapokúva. Se puede añadir al fin del nombre el sufijo *-yú*, pero con frecuencia los prefijos son eliminados en el uso cotidiano; no así los sufijos, que lo son más raramente.

Nombres masculinos: *Tupaiú:* *tupã* (el dios de la tempestad)
Mbarakambeí: *Mbaraká* (*takuara*), *-mbe*
 (pequeño), *-í* (diminutivo)
Yiguakapoññ

Yiguakapoññyú: *Yiguaká* (corona de plumas),
poññ (gatear de rodillas por el suelo).
Avapotý: *potý* (flor, borda de pluma).
Poyiú: *póy* (perla)
Avaiupiá: *iupí* (subir), *a* (participio).
Nimuendaiú: *muendá* (casa) (*endá*), *mo* (hacer).

Entre los nombres de mujer hay muchos compuestos de *takúa* (bambú), nombre de este instrumento de danza propio de las mujeres.

Nombres femeninos: *Takuapú:* *pu* (tronar, sonar).
Takuaverá: *verá* (brillar, iluminar)
Takuayvá: *yváy* (cielo).
Ñapyká (contracción de *kuña-apyká:* *apiká*
 (banco)

Entre los Kayguá los nombres femeninos comienzan, a menudo, con *chaminý*, de *guachá* (muchacha) y del diminutivo *miní*. En Apapokúva es desconocido el término *guachá*, así como cualquier otra forma de diminutivo.

Los paíé reconocen ya en el nombre si el alma del sujeto ha venido del oriente, del occidente o del cenit; yo los puedo reconocer sólo en aquellos poquísimos casos que se refieren directamente a las deidades o cosas allí domiciliadas. *Tapeiú* se refiere al camino que va hacia oriente (I.XLIV.); *Ñapyká* es el Oeste, puesto que *apyká* es la banca en forma de canoa en que viaja el dios de la tempestad del Oeste, *Tupã*, cuando cruza el cielo, produciendo truenos (I.XLIII.). Estos hijos de *Tupã* pueden reconocérselos también por el hecho de que sus cabellos son menos propensos de los que suele suceder comúnmente a la formación de ondas. El alma de estos niños está tan habituada al

uso del *apyká*, que se les debe preparar uno cuanto antes, para que puedan sentarse; si se descuida este punto el alma no puede acostumbrarse y vuelve a la mansión de *Tupã*, muriendo el niño.

Es muy significativo de la inmensa importancia que el Guaraní confiere a su nombre el fenómeno siguiente. Cuando se han agotado todos los recursos para salvar la vida de un enfermo, se procede, como última medida, a cambiarle el nombre. El *paie* "encuentra" un nuevo nombre para el enfermo y a menudo se procede al bautismo con agua en la forma descrita. La idea consiste en que el enfermo, dotado de un nuevo nombre, hasta cierto punto se vuelve una persona diferente y la enfermedad queda adherida a la antigua persona y al nombre antiguo, separándose del nuevo personaje, que de este modo recupera la salud. Desde este momento no se vuelve a pronunciar el viejo nombre y se le condena al olvido lo más rápidamente posible.

Luego del nacimiento se añade al *ayvukué* un nuevo elemento, destinado a completar el alma humana: el *asyiguá*. La palabra corresponde a un participio de *asy*, que significa, como sustantivo, "dolor" y, como adjetivo y adverbio, "vivaz", "violento", "vigoroso". El *asyiguá* es el alma animal. Los sentimientos buenos y suaves del hombre los atribuyen los Apapokúva al *ayvukué*; los malos e impetuosos, al *asyiguá*. La tranquilidad es una manifestación del *ayvukué*; la intranquilidad, lo es del *asyiguá*. El apetito de comidas vegetales corresponde al *ayvukué*; el de comidas con carne, al *asyiguá*. Las propiedades del animal que contribuyeron a formar el alma humana como *asyiguá*, determinan el temperamento de la persona correspondiente.

Nakotyvyíú, la hermana de mi difunto padrino Ponõchí, que quedó paralítica de las extremidades inferiores desde los 18 años de edad, afirma siempre que su *asyiguá* es una mariposa. Como ella soporta su triste suerte en completa calma y buen ánimo, todos los que la conocen están de acuerdo con ella. También según los conceptos europeos sería difícil encontrar un animal menos salvaje que la mariposa. Por otro lado, conozco una joven del grupo Oguauíva que se llama Potá; es vivaz y algo maligna y se tiene por probado que posee el *asyiguá* del mono "capuchino". Una anciana *paie*, muy competente en estos asuntos, cuando Potá era todavía joven, oyó la voz característica de este mono salir de la nuca de Potá, que es la residencia del *asyiguá*.

Lo peor es, naturalmente, cuando a alguien le toca el *asyiguá* de un animal de presa. Los guerreros *kaingyn*, enemigos de los Guaraní, poseen casi siempre el *asyiguá* del tigre y el gato montés. El *asyiguá* de los carnívoros predomina enteramente sobre el *ayvukué* y por eso

los kaingygn no son "como" el tigre ni comparables al tigre o simplemente simbolizados por el tigre; no, ellos son de suyo y por naturaleza tigres, sólo en su figura humana.

Referente a las experiencias del alma durante el sueño, los Apapokúva concuerdan con todos los demás indígenas en que se trata de acontecimientos reales, que pueden asumir importancia fundamental en la vida de la persona correspondiente. Aun cuando no haya un resultado inmediatamente apreciable de los sueños, éstos forman experiencias de que resultan conocimiento y poder. El que sueña sabe y puede mucho más que el que no sueña: por eso los paié cultivan el sueño como una de las fuentes más importantes de su sabiduría y de su poder. Volveré otra vez sobre este tema y entretanto quiero dejar asentado, por medio de un ejemplo, cómo los Guaraní perciben el sueño y hacen caso de él.

Una noche me despertó el amargo llanto de mi padre adoptivo, Yoguyroký, que dormía en la pieza del rancho al lado de la mía. Oí que le contaba a su mujer, en voz baja, una larga historia y finalmente entonó una triste canción que acabó después de media hora entre sollozos. También su mujer lloraba fuerte. Así, cantando y llorando, esperó Yoguyroký la madrugada. Antes de romper el día se acercaron al rancho numerosos Guaraní, atraídos por el extraño canto, deseosos de un esclarecimiento. Con la discreción que les caracteriza, en cuclillas, inmóviles y silenciosos junto a la pared, esperaron paciente y comedidamente hasta que Yoguyroký hizo una nueva pausa y comenzó espontáneamente a contar: en la noche había visto a los hombres de su grupo reñir y pelear con armas; él, adornado con las insignias de su dignidad de capitán, se había puesto en medio para separarlos, pero inesperadamente recibió un golpe mortal de machete que le echó por tierra; los demás lo habían levantado y conducido a su rancho, donde todo el grupo y los paié se habían juntado en torno a él, moribundo, y después se había cantado de este modo (y volvió a cantar la triste melodía). Todos escucharon preocupados hasta que la canción volvió a interrumpirse y Yoguyroký, en un tono desesperado, se dirigió a mí, que estaba sentado entre los demás oyentes: "¡Tú mismo ves, Tuiá, que no podemos seguir viviendo más tiempo aquí; debemos seguir para la hacienda "Bôa Vista"!". Y girándose un poco hacia su mujer, que estaba sentada con los ojos bañados en lágrimas detrás de él, le dijo "¡Oye, Nimóá, junta los trastos, debemos irnos de una vez!". En aquella época yo recién había conseguido, después de muchos esfuerzos, que Yoguyriký y otras cuatro familias participaran en la fundación de la actual reserva de Araribá y (por poco) en

aquella hora todos mis trabajos se iban a desmoronar. Mucho me costó conseguir que Yoguyroký primero postergara su partida y después, que renunciara a ella. En concepto de los extraños, a veces los indígenas toman resoluciones inexplicables y absurdas, de las que ni la lógica más convincente es capaz de apartarlos. Sucesos tales como la misteriosa desaparición de familias enteras del lugar donde viven en paz y sin ser molestados, deben ser atribuídos casi siempre a sueños de esta naturaleza.

Los Guaraní tienen más miedo a los muertos que a la muerte. Una vez convencidos de que ha llegado su fin, ellos, al igual que los demás indígenas, son de una admirable sangre fría. Su causa fundamental reside en el temperamento de los indios, reforzado considerablemente por sus concepciones religiosas. Al Guaraní no le amenaza ningún purgatorio ni infierno y está seguro del destino de su alma, sin la menor sombra de duda. El moribundo imparte a sus familiares sus últimas disposiciones, que son cumplidas al pie de la letra. Hasta que la voz se le quiebra, canta su canción *paie*, si la tiene; rechaza, enfadado, todo intento de consuelo de que todavía no va a morir, así como las medicinas que aún le son ofrecidas. No sólo debe, sino que quiere morir y lo más pronto posible. Tampoco la separación de los seres queridos le causa tristeza, porque la creencia en la reencarnación le ofrece la posibilidad de reunirse con los suyos al cabo de cierto tiempo. Así he visto morir desgraciadamente a demasiados indígenas, en agudo contraste con muchos cristianos que gimen a todos los santos en la hora de su muerte.

Mientras el moribundo espera su fin con toda compostura, el comportamiento de las otras personas es mucho más apasionado. Cuando ya se acerca evidentemente la muerte, se convoca a todo el grupo, si es posible, junto al enfermo. Los *paie* empiezan con sus cantos y los demás, especialmente las mujeres, les acompañan con llantos y sollozos entrecortados. A menudo cantan varios *paie* al mismo tiempo, uno al lado del enfermo y los demás más apartados. Las diferentes melodías resuenan entremezcladas y los compases del *mbaraká* se funden en un rumor lejano. Cuando el *paie* que vigila a la cabecera del enfermo observa que la muerte ha llegado, deja el canto acelerado de fuertes compases del *Yvyraiyá* y pasa a entonar el ceremonioso *Ñeêngaraí*, lo que da inicio a un tumultuoso entrevero. Los parientes se abrazan llorando o se dejan caer de bruces al suelo; otros se lanzan a correr y a saltar fuera del rancho, emitiendo un llanto acompasado, como para llamar la atención de los que por ventura estuviesen todavía ausentes y en medio de todo este barullo resuena clara y festiva-

mente el *Ñeñgaráí*, con cuya melodía acompaña el chamán el alma en su camino al más allá.

Ha llegado la hora de la preparación del ataúd. Se busca en el bosque un tronco de cedro de espesor suficiente y se prepara en él un pedazo de tronco de cerca de dos metros de largo, dentro del cual se excava un hueco en que queda exactamente el cadáver. Este ataúd es conducido a la casa del difunto y es colocado sobre dos horquetas; el muerto vestido con sus ropas mejores, adornado con sus cadenas pectorales y colocado en el ataúd, que es cubierto con una pieza de corteza trabajada especialmente para ello. El ataúd es amarrado a los pies y a la cabecera con cipó (liana). Se vela junto al cadáver el resto del día y la noche siguiente entre llantos hasta que el cadáver es conducido y enterrado en el cementerio cercano con la cara vuelta hacia el Este. El chamán canta sobre la tumba cerrada y hace con su mbaraká o bien con sus manos movimientos ascendentes en espiral. Casi siempre los Guaraní colocan sobre la sepultura una pequeña cruz de madera, que entre los de la costa paulista es tallada graciosamente y adornada de borlas de plumas en las extremidades. Entre los Guaraní de la tierra montañosa paulista, he visto frecuentemente que el paié cortaba un bastón de madera, de uno a dos dedos de espesor y un metro y medio de largo, cuya extremidad era descortezada en la misma longitud que el collar del difunto. El bastón era enterrado a la cabecera de la tumba con la extremidad descortezada abierta en una hendidura donde era colgado el mencionado adorno. También se ponía una calabaza con agua sobre la tumba.

En la reservación de Araribá, nada de esto se puede observar ya. Los muertos de los Guaraní allí deben ser enterrados como todos los otros, a 12 kilómetros de distancia, en el cementerio de Yakutinga. Como no es ninguna bagatela transportar el cadáver a esa distancia y como además, según los indígenas, en un caso de muerte queda suspendido momentáneamente el orden normal sucede a menudo entre los indígenas, cansados y hambrientos, desmanes durante estos entierros, producidos por las libaciones alcohólicas propiciadas gustosamente por los comerciantes de Yakutinga. En 1912, el Guaraní Avateí fue muerto de una puñalada por su propio cuñado, totalmente embriagado, en tal circunstancia. Cuando predominaban las costumbres tradicionales tales cosas no sucedían jamás. También las lamentaciones por los muertos van desapareciendo, debido a que casi siempre un funcionario del gobierno asiste al velorio o puede llegar en cualquier momento. Esto irrita a los indígenas, que reprimen en lo posible toda manifestación de sus sentimientos.

Inmediatamente después de la muerte el alma vuelve a dividirse en sus dos componentes: el *ayvukué* y el *asyiguá*. Empezaremos ocupándonos del primero.

El *ayvukué* de los niños pequeños, en quienes aún no se ha notado ninguna actitud atribuible al *asyiguá* y que, por consiguiente, no tuvieron todavía ninguna relación con un alma animal, vuelve enseguida a la Tierra sin Mal (*Yvỹ marãeỹ*). El alma sólo tiene que prestar atención a que, al llegar a *Añãy*, éste no despierte. Este demonio, al que volveré más adelante, tiene su hamaca tendida cruzando el camino y duerme en ella; el alma tiene que pasar por encima de él con todo cuidado para no despertarlo, porque si esto sucede, *Añãy* la toma y la devora. Después de este obstáculo, llega donde la lechuza *Yrukurcá*; pero ésta deja pasar sin dificultad a las almas infantiles. Por fin, llega a la Tierra sin Mal (*Yvỹ marãeỹ*). *Marã* es una palabra que ya no se emplea en el dialecto Apapokúva; en Guaraní clásico significa "enfermedad", "maldad", "calumnia", "tristeza", etc.; *Yvỹ* significa "tierra"; *eỹ* es la negación, "sin". Allí viven estas almas, conforme a su modo natural, principalmente de *Kaguyíy* (chicha de maíz) e hidromiel. [5]

Distinto es el destino de las almas de los adultos. Ellos no pueden alcanzar el *Yvỹ marãeỹ* y su morada es justo antes de éste. Cuando tienen suerte y pasan desapercibidos más allá de la hamaca de *Añãy* y llegan donde la lechuza, ésta se pone a gritar para llamar las almas de los demás difuntos. Estos acuden en tropel, circundan al recién llegado, saludan al pariente o viejo amigo y no lo dejan proseguir; tiene que quedarse junto con ellos y vive allí más o menos como vivía en la tierra. Los Apapokúva designan las almas de esta última categoría

[5] *Kaguyíy*, en paraguayo, significa: mazamorra; *kaguyú*, es el mismo *kaguyíy*, dejado fermentar con el ingrediente de la saliva. La voz: *ly*, corresponde a: cocer, cocinar, cocido, cocinado. *Kaguyú*, contiene la voz: *kaú* (guaraní moderno: *ka'ú*), que significa borrachera, y la gutural guaraní: *y*, que significa agua, líquidos en general, sustancia fluida. *Kaguyú*, la podemos traducir por bebida alcohólica, bebida embriagante. Además: *kaú*, contiene la voz: *aú*, que significa: fantasía, algo fantasmagórico, algo irreal y aparece en *amandáu*, (granizo), *urutaú* (pájaro mágico). En varios dialectos la: *y*, final es nasal gutural y suena: *kaguyỹ*, como si contuviera en el fondo una negación. Herbert Baldus, ha notado entre los tapirapé, del río Aragua, que el *kaguyỹ* que usan, nunca tiene alcohol. Así en estos casos sería: bebida que no emborracha.

con el nombre de *Tarykué*, que es un pretérito de *tavý* (perder, extrañar) [6].

Ocurre también el caso de que el alma no consigue llegar tan fácilmente al más allá; esto sucede, principalmente, cuando pertenece a alguien que muere de muerte violenta y repentina. Su alma vaga, sobre todo de noche, por los lugares que habitó durante su vida terrena y su intenso deseo de acercarse y comunicarse con las personas queridas representa un grave peligro para éstas; sobre todo si se trata de personas casadas o de novios y una de las partes muere en esa forma, puede aparecerse el alma del fallecido durante la noche, procurando abrazar a la otra parte, acto que significaría la muerte de ella (12).

El alma del asesinado Avareteí, que he mencionado más arriba, causó angustias y espantos en 1912 entre todos los Apapokúva de Ararivá: merodeaba en torno a la casa donde vivía la muchacha con quien había decidido casarse y apareció repetidas veces ante la casa del asesino, cuya esposa -hermana de Avareteí- la vió aparecer y desaparecer en el vano de su puerta. Mi propio compañero, el indio Guái de los Kayguá, casi me mata al confundirme con el alma de Avarety, cuando se topó inesperadamente conmigo en la selva siendo noche cerrada. La casa del asesino que era no solamente la mejor, sino la única buena en Araribá, fue abandonada, nadie la quiso ni reglada y, finalmente, acabó quemada en forma misteriosa. En síntesis, toda la población se encontraba en continua y creciente agitación. Comprendiendo que el pavor por el fantasma podía conducir todavía a graves desgracias y que era completamente inútil tratar de invocar la razón en tales condiciones, me dirigí ante los paíé que entonces vivían en la reserva y les pregunté, con toda prudencia, qué consideraban necesario hacer en este caso. Ni mi padre adoptivo Yoguyroký ni mi íntimo amigo Ñeñgueí se atrevían a tentar una solución al problema. Finalmente, el último se dispuso a hacer una tentativa para desterrar el hechizo.

[6] *Tavý*, en paraguayo moderno significa ignorante, poco sabido y se aplica especialmente a los diputados del Congreso que nunca hablan. Su opuesto significado tiene: *arandú*, el que siente (*andú*) el tiempo (*ara*). Realmente el oráculo guaraní era un sabio, un conocedor de los secretos de la naturaleza.

12. E. Nordenskiöld da de los Chané tres ejemplos de la misma concepción (pp. 256-257).

La primera pregunta a resolver era si se trataba del *ayvukué* o del *asyikuá* del fallecido; en el primer caso podía ser aprisionada mediante la danza *yoasá*, para ser entregada al dios de las tormentas *Tupã*, que la conduciría a la morada de los *tavykué*. Por diversos motivos, Ñeẽngueí supuso que se trataba del *ayvukué* del asesinado e hizo sus preparativos en este sentido. Algunos días después casi todo el grupo se reunió en la casa de danza y comenzaron los cantos del *paíé*. Mientras algunos cantaban, Ñeẽngueí yacía en su hamaca y soñaba. Lo que entonces nos contó no era tranquilizador: había estado con nuestro gran padre Ñanderuvusú, más allá de los cielos y se había encontrado allí con el alma de Avareteí, oyéndole exigir en voz alta al creador venganza contra el asesino y su grupo. Ñanderuvusú habría estado inclinado a prestar oídos a la petición. Los Apapokúva se entregaron de nuevo a la danza y Ñeẽngueí formó dos grupos de danzantes, de tres personas cada uno, ubicándolos frente a la casa. En uno de ellos me encontraba yo mismo y en el otro estaba mi "hermano menor" Guyrapeíú. Ya en días anteriores Ñeẽngueí había preparado seis arcos y sus respectivas flechas en graciosa miniatura, que entonces repartió entre nosotros. Nos colocamos en línea de tres (ver ilustración correspondiente), frente al otro grupo y comenzó la danza *yoasá*. La voz *yoasá* proviene de la raíz *asá* (cruzar o ir en sentido contrario) y del prefijo recíproco *yo-*, significando "cruzarse el uno con el otro".

Ñeẽngueí entonó una canción fuerte y vibrante al dios de la tempestad *Tupã*, a la manera del *Yvyrai iá*, de ritmo acentuado. Con el arco y la flecha en la mano izquierda y la *mbaraká* en la derecha, comenzamos nuestros dos grupos a trenzar la danza por los extremos, al compás de la melodía (véase ilustración). En el espacio que separa los dos grupos éstos se cruzan y, corriendo, llegan al extremo de la línea, donde dan media vuelta para volver a la carga. Como los tres danzantes de cada grupo deben correr danzando uno al lado del otro y no detrás del otro y como el espacio disponible en el lugar del cruce era más bien estrecho, se necesitaba cierta agilidad para pasar sin tropiezo al otro lado: esto sólo se conseguía dando en el momento preciso un cuarto de giro al cuerpo, adelantando el hombro derecho y deslizándose entre dos danzantes del grupo opuesto, entre los que debe pasar. Este movimiento corporal lo ejecutan los Apapokúva con extrema elegancia. La danza se hizo más difícil y extenuante a medida que Ñeẽngueí apuraba su melodía; citaba al fantasma y se veía perfectamente cómo lo tenía delante de sí y lo dirigía con su *mbaraká* entre nosotros. El fantasma, debido al torbellino de nuestra danza,

perdía su orientación, quedando perdido entre nosotros hasta que Tupá, atraído por el canto que el paié le dirigía, viniese a llevarlo a su destino. Para que el fantasma respete a los danzantes *yoasá* y no ataque a ninguno de ellos, éstos van armados de arcos y flechas. La danza se había hecho tan veloz que uno se mareaba completamente y el más joven de nosotros quedó algunos segundos sin orientación, empujado como una pelota de un lado a otro por los grupos que se entrecruzaban.

Inclinados hacia adelante y con el *mbaraká* levantado, nos lanzábamos, jadeantes, los unos contra los otros, envueltos en una nube de polvo. Se nos había hecho beber copiosamente hidromiel antes de la danza y, a pesar de que nuestra indumentaria se reducía casi a nuestros adornos de plumas, sudábamos como para dar pena. Cuando Ñeñgueí dió por finalizada la danza y los grupos se separaron, mi hermano menor Guyrapeíú cayó al suelo, vomitando y completamente agotado.

¡Si a lo menos nuestros esfuerzos hubieran alcanzado el éxito deseado! Pero, por desgracia, las cosas se presentaron aún peores.

El fantasma no sólo no cesó de aparecer, sino que se hizo más terrible en las noches siguientes, llegándose a la convicción de que no se trataba del inofensivo *ayvukué* del asesinato, que estaría ya entre los pacíficos *tavikué*, sino del peligroso *anguéry* en que se transforma después de la muerte el *asyiguá* o alma animal. Los Apapokúva tienen un terror sin límites por este *anguéry*. La voz está compuesta de *ang* (Guaraní clásico: alma) y el pretérito *kuéra* (Guaraní clásico), transformado de acuerdo a las leyes de la fonética Apapokúva en *kuéry*, *guéry*. Los Apapokúva actuales usan muy poco, fuera de este caso, la voz *ang* y la voz *guéry* para significar "alma".

Ñeñgueí había fracasado con su danza *yoasá* y el intrigante Yoguyroký, para quien aquel orgulloso rival había sido siempre una astilla clavada en el ojo, se reía socarronamente. Pocos días después llegó con algunos compañeros, ya muy entrada la noche, procedente de la estación de Yacutinga; todos venían muy excitados y Yoguyroký se echó enseguida en su hamaca y empezó a cantar. Los demás contaron que en el cruce del arroyo Mojinho, habiéndose retrasado un poco de los demás, había sido atacado por el *anguéry* bajo la forma de un gran perro.

Los compañeros oyeron claramente el ruido de la lucha, pero tuvieron miedo de acercarse. Finalmente, Yoguyroký logró, mediante sus extraordinarios conocimientos mágicos, desprenderse de su agresor y alcanzar a sus compañeros. Sus vestidos dejaban ver las huellas

de la lucha. Sólo sé una cosa: mi digno padre adoptivo Yoguyroký acostumbraba, cuando se iba a la estación ferroviaria de Yacutinga, tomar un desayuno muy tarde pero copiosamente rociado y junto al arroyo Monjolinho; al lado del camino tenía su casa el alemán Friedrich Wingers, con una buena cantidad de perros bravos. Además Yoguyroký me había demostrado en otra ocasión el miedo incontrolable que le poseía frente a los *anguéry*: un repetido e inexpllicable grito en la lejanía del bosque le hacía levantar su campamento de caza y volver inmediatamente a la aldea. No debemos, pues, suponer que haya inventado la historia de la lucha con el *anguéry*; más bien creo firmemente que la borrachera le hizo tomar a uno de los perros de Wingers por el *anguéry*. Pero de una cosa se convenció por sí mismo: había que poner fin a la historia e inmediatamente tomó la iniciativa para ello.

Con el *anguéry* no se puede proceder con la misma delicadeza que con el *ayvukué*. Nadie se toma el trabajo de corregir sus extravíos por las buenas, sino que se procura eliminarlo como a un animal feroz; esto, si se tiene el coraje de emprender la peligrosa aventura; en caso contrario se prefiere abandonar el lugar (también en aquella ocasión había en Araribá un buen número de personas que opinaban que lo mejor era abandonar todo y partir cuanto antes a Mato Grosso, al litoral o a cualquier otro sitio). La destrucción propiamente dicha del *anguéry* no le corresponde al *paie* director, sino a un ayudante especialmente nombrado al efecto (el *Yviraiyá*). Para escogerlo encontró Yoguyroký grandes dificultades, ya que nadie se animaba a aceptar tan peligroso encargo. Finalmente convencí a un muchacho que me tenía muy buena voluntad, pero Yoguyroký dijo no tenerle ninguna confianza y que prefería que fuera yo mismo el elegido. Eso era lo que yo esperaba y acepté enseguida. Yoguyroký manifestó una serie de reservas, temiendo que yo, su hijo, pudiera acabar mal en esta empresa; pero ante mi resolución se emprendieron los preparativos.

Nimõá, mi madre adoptiva, tejió para mí una faja ancha con borlas largas en las extremidades y ribetes de pluma en los bordes; por su parte, Yoguyroký fabricó tres flechas comunes de caza, de caña de *kambaúva*, con punta de madera dentada y plumas de *yakú* en la cola. Yoguyroký me asignó dos hombres como ayudantes; como debía estar presente también una mujer, llamó a mi madrina. Esta vino con su mejor amiga, trayéndome una cinta frontal que había preparado a último momento y me pintó con urukú para la batalla que iba a librar. Yoguyroký tomó su *mbaraká*; uno de los hombres tomó un machete. El *paie* me pidió que cargase y llevase mi Winchester. A mi

de la lucha. Sólo sé una cosa: mi digno padre adoptivo Yoguyroký acostumbraba, cuando se iba a la estación ferroviaria de Yacutinga, tomar un desayuno muy tarde pero copiosamente rociado y junto al arroyo Monjolinho; al lado del camino tenía su casa el alemán Friedrich Wingers, con una buena cantidad de perros bravos. Además Yoguyroký me había demostrado en otra ocasión el miedo incontrolable que le poseía frente a los *anguéry*: un repetido e inexplicable grito en la lejanía del bosque le hacía levantar su campamento de caza y volver inmediatamente a la aldea. No debemos, pues, suponer que haya inventado la historia de la lucha con el *anguéry*; más bien creo firmemente que la borrachera le hizo tomar a uno de los perros de Wingers por el *anguéry*. Pero de una cosa se convenció por sí mismo: había que poner fin a la historia e inmediatamente tomó la iniciativa para ello.

Con el *anguéry* no se puede proceder con la misma delicadeza que con el *ayvukué*. Nadie se toma el trabajo de corregir sus extravíos por las buenas, sino que se procura eliminarlo como a un animal feroz; esto, si se tiene el coraje de emprender la peligrosa aventura; en caso contrario se prefiere abandonar el lugar (también en aquella ocasión había en Araribá un buen número de personas que opinaban que lo mejor era abandonar todo y partir cuanto antes a Mato Grosso, al litoral o a cualquier otro sitio). La destrucción propiamente dicha del *anguéry* no le corresponde al *paie* director, sino a un ayudante especialmente nombrado al efecto (el *Yviraiyá*). Para escogerlo encontró Yoguyroký grandes dificultades, ya que nadie se animaba a aceptar tan peligroso encargo. Finalmente convencí a un muchacho que me tenía muy buena voluntad, pero Yoguyroký dijo no tenerle ninguna confianza y que prefería que fuera yo mismo el elegido. Eso era lo que yo esperaba y acepté enseguida. Yoguyroký manifestó una serie de reservas, temiendo que yo, su hijo, pudiera acabar mal en esta empresa; pero ante mi resolución se emprendieron los preparativos.

Nimõá, mi madre adoptiva, tejió para mí una faja ancha con borlas largas en las extremidades y ribetes de pluma en los bordes; por su parte, Yoguyroký fabricó tres flechas comunes de caza, de caña de *kambaúva*, con punta de madera dentada y plumas de *yakú* en la cola. Yoguyroký me asignó dos hombres como ayudantes; como debía estar presente también una mujer, llamó a mi madrina. Esta vino con su mejor amiga, trayéndome una cinta frontal que había preparado a último momento y me pintó con urukú para la batalla que iba a librar. Yoguyroký tomó su *mbaraká*; uno de los hombres tomó un machete. El *paie* me pidió que cargase y llevase mi Winchester. A mi

banda frontal agregó solamente la faja, puso en orden mi *yiasá* (collar) y, para mayor seguridad, me colgó también uno de los suyos; a la hora del crepúsculo nos encaminamos lentamente hacia la casa abandonada del asesino, lugar donde más frecuentemente se había manifestado el *anguéry*. Esta casa se encontraba a unos 1.500 metros de la parte superior de la aldea, en el cruce de dos senderos, de los cuales el que nosotros recorríamos conducía al arroyo de Araribá y el otro, que lo cortaba en ángulo recto, venía de la estación del ferrocarril. En aquel entonces la casa no estaba todavía quemada. El paí iba con paso festivo delante y cantaba en voz alta, atravesando el bosque; de vez en cuando se volvía atrás y ordenaba a los hombres que golpearan con sus instrumentos en los troncos, para que éstos resonasen y atrajesen el *anguéry*. Tomamos posición en un pequeño prado delante de la casa y Yoguyroký empezó cantando a grandes voces y a mover amenazadoramente su *mbaraká* en círculo. Noté enseguida en su actitud que el fantasma debía estar cerca, por el esfuerzo que hacía con la magia de su *mbaraká* para atraerlo fuera del bosque al pequeño claro en que estábamos. Su excitación aumentó considerablemente cuando pareció notar que, habiendo cerrado la noche, el fantasma se acercaba más y más. Una vez que lo supo en la plaza, mandó a los ayudantes a cerrar los cuatro caminos procedentes del bosque con una flecha clavada; como había cuatro salidas y él sólo había fabricado tres flechas, mandó hincar el machete en la cuarta, para cerrar al *anguéry* toda salida.

La siniestra visita se acercaba más y más; por lo menos así lo decía Yoguyroký en medio de su canto: ¡*Oiaró ma kurí, anguéry!* ¡*Nderechái pã, tuiá?* ¡*Oú raé. . .!* (ya se ha acercado más el *anguéry*. ¿No lo ves, viejo? ¡Viene de verdad. . .!). Me hizo adelantar y saltó a un lado, como si quisiera atacar con su maraca de flanco al *anguéry*. De la manera como él, saltando a derecha e izquierda, hacía frente al fantasma, podía yo saber el lugar exacto que éste ocupaba delante de mí. De acuerdo a estos cálculos el fantasma ya estaba sospechosamente cerca. De repente Yoguyroký se puso, de un salto, a mi lado, me tomó por detrás de la espalda y me gritó con voz anhelante, indicando con la mano armada de su *mbaraká* delante de nosotros: ¡*Upépy! Upépy! Embopú voí Nimuendajú. . .!* (¡allí, allí! . . . tira rápido, Nimuendajú. . .!). Tronando, salió el tiro en la dirección indicada; pero, sin duda, yo había errado el blanco, porque Yoguyroký gritó de nuevo, aun más desesperadamente: “*Upépy, tuiá, embopú ievý katú!* . . .” (¡allá, viejo, dispara enseguida otra vez!). Apunté con toda atención hacia el punto indicado por el *mbaraká* y de nuevo resonó

el tiro en el espacio. Cuando yo bajé el arma el paíé gritó, aliviado: " *laipó katú!*" (así fue. . .); casi lloraba de emoción. Los demás, fuera de mi valerosa madrina, se habían retirado estratégicamente en el momento crítico unos treinta pasos atrás de nosotros.

Cuando hicimos nuestra entrada triunfal en la aldea, donde entretanto la gente casi había sudado sangre de miedo, precisamente estos héroes eran los que contaban lo sucedido con más detalles: cómo el *anguéry* había gesticulado rabiosamente cuando recibió el primer disparo "en la pierna"; cómo casi me había agarrado, a no ser que *Yoguyroký* con su *mbaraká* mágico lo hubiera atajado el tiempo suficiente como para que yo pudiera descargar el segundo disparo y cómo después su figura se había esfumado felizmente. Lo principal era, sin embargo, que la historia del fantasma, para satisfacción de todos había terminado.

La concepción de los Apapokúva sobre la conformación del alma con los dos elementos, el *ayvukué* y el *asyiguá*, a primera vista parece muy especial. Podríamos sospechar un origen externo si pensáramos que se trata de contraponer los sentimientos buenos a los malos. Pero es claro que no se trata de la oposición entre el Bien y el Mal, sino entre los diferentes temperamentos humanos: entre el temperamento flemático-melancólico y el sanguíneo-colérico. En la división de clanes de la tribu Kaingygn he observado la misma tendencia a explicar las diferencias de temperamento. Los miembros del clan *Kamé* representan a los flemático-melancólicos y los del clan *Kañerú*, a los sanguíneo-coléricos, como se manifiesta ya en los padres ancestrales -de igual nombre- del mito de los mellizos de los Kaingygn. Compárese con esto el mito de los gemelos de los Bakairí en la versión de Karl von den Steinen y otra cualquiera que nos haya sido transmitida con detalles: siempre vamos a encontrar expresado el contraste de temperamento en los gemelos, en la forma dicha más arriba.

Voy a tratar ahora del renacimiento o reencarnación (*oikové yevý*), que conforma uno de los puntos más característicos de la creencia Apapokúva. Lo que puede renacer es el *ayvukué*. Las circunstancias que pueden provocar un renacimiento son, en primer lugar, el propio deseo del moribundo, su "voluntad de vivir". Si él muere con un ardiente deseo insatisfecho o ha dejado sobre la tierra personas que ha amado muy profundamente, su *ayvukué* no emprenderá el viaje al más allá, sobre todo si la muerte ha sido violenta y repentina y ningún canto de paíé ha guiado el alma por el camino apropiado. Entonces deambula sin pausa por la vecindad de sus seres que-

ridos, hasta que o es cogida por la danza *yoasa* y entregada al dios de la tempestad o bien renace en el cuerpo de un niño, gracias a una mujer de su parentela.

La gran tristeza de los parientes tampoco permite al alma emprender su camino hacia el más allá, favoreciendo su renacimiento. El paíé encargado de encontrar el nombre o sea la identificación del recién nacido, reconoce enseguida el *ayvukué* renacido y los parientes se alegran al saber que aquél por quien lloraban ya ha vuelto entre ellos. Siendo tan grande la mortalidad infantil entre los Apapokúva, a menudo puede oírse cuando un niño muere poco después de su nacimiento: fulano o mengano ha venido a visitarnos solamente porque lo hemos llorado mucho, pero ha vuelto a dejarnos porque ya no puede acostumbrarse a esta vida.

Sucede a veces que el alma de los padres de una persona renace en los hijos de ésta. Estos niños, que así vendrían a ser abuelos de sí mismos, son llamados *tuiá* (viejo). No sólo conozco gran número de tales *tuiá*, sino que mi padre adoptivo, Yoguyroký, me llamaba así de preferencia. Una vez llegué a preguntarle, con mucha prudencia, por quién me tenía en realidad; enfadado y evasivo me preguntó, a su vez "¿entonces tú no lo sabes?". Nunca más volví a preguntarle y por eso sigo sin saberlo hasta ahora.

Quiero ahora esclarecer la creencia de los Apapokúva en la reencarnación mediante un relato que al efecto viene más a cuento que generalizaciones teóricas, sujetas a constantes excepciones.

Como ya mencioné, el misionero padre Claro Monteiro emprendió el año 1902 una tentativa de exploración del río Feio, para cuya empresa se aseguró la cooperación de los Apapokúva que en aquella época residían allí, especialmente de su capitán Arauguýraá. Entre los participantes se encontraba también Avayoguyroá, yerno del capitán. No quería abandonar a su suegro durante la peligrosa empresa y aunque estaba muy prendado de su joven esposa, que estaba próxima a dar a luz, acompañó al misionero en su viaje aventurero.

La falta de víveres obligó a la expedición a volver atrás mucho antes de llegar a su meta, pero ya el primer día del viaje de vuelta el primero de los dos botes cayó en una emboscada de los Kaingýgn, quienes, desde la orilla, les acometieron a flechazos. El misionero cayó muerto en el bote; el capitán cayó en la orilla, atravesado por una flecha. Avayoguyroá se defendió desesperadamente: herido ya en el hombro de un flechazo, todavía disparó con su pistola de doble caño, única arma que ellos poseían, contra los agresores y se lanzó al río en pos de la orilla contraria. Cuando estaba por encaramarse al barranco,



Nº 3- Fiesta religiosa de los Ñandéva-Guaraní en el Araribá donde Nimuendajú vivía con ellos. En el centro de la foto: Poýdjú (también llamado capitán Maneco) que ha sido mencionado varias veces en la obra de Nimuendajú. Poýdjú era el 'txeruungá' de Schaden (significa aproximadamente 'suegro'), quien adoptó a él como hijo durante la fiesta religiosa (la reproducción de la foto ha sido permitida del entonces llamado Servicio de Protección del Indio).



Nº 4- Poýdjú, el ex-capitán de los Ñandéva-(Apapokuva)-Guaraní. La foto tiene más o menos 30 años. A su derecha y a su izquierda los 'renacidos' gemelos. Poýdjú tenía vivo en su mente a Nimuendajú. (Foto del Servicio de Protección del Indio; reproducción permitida).

le hirió una segunda flecha provista de una ancha punta de hierro en la articulación de la cadera. El rompió el cabo, pero la punta quedó clavada. Así lo encontraron sus compañeros, también en retirada, procurando inútilmente sacarle la flecha que le impedía caminar. Al fin, el indio Rapá cogió el hierro con los dientes y consiguió extraerlo de un brusco estirón. Probablemente este esfuerzo produjo la rotura del hueso, pues el herido no pudo moverse más. Los compañeros entonces decidieron cargarlo consigo en su huída por el bosque, pero el herido les rogó encarecidamente que lo dejaran, de forma que no entorpeciera la marcha y que, acaso, más tarde el dolor disminuyera y él pudiera proseguir el camino por sus propios medios. Así, pues, lo dejaron en un escondite y huyeron a pie, perseguidos por los Kaingýgn, hacia su aldea, adonde llegaron, más muertos que vivos, con las terribles noticias. Jamás se tuvo la menor noticia de Avayoguyroá.

El 1906 la hermana de aquel desdichado, mi madre adoptiva Ni-mõá, dió a luz un niño; fue llevado al rancho en que vivía mi padrino Ponõchí, por nombre Avarí, donde debía celebrarse el hallazgo del nombre y el bautizo. En aquel tiempo el grupo de Yoguyroký vivía en ranchos distanciados los unos de los otros, pero casi toda la población estuvo reunida para la ceremonia; también estaba presente Rapá, el que había extraído la punta de flecha de la cadera de Avaiguyroá. El fue quien tomó al niño desnudo en sus brazos y lo estuvo observando, sonriente, por todos lados; pero de pronto lo devolvió a su madre y se echó a llorar con la cara vuelta hacia la pared. Cuando pudo dominar la emoción, refirió a sus compañeros el motivo de su excitación. Se hizo traer el niño y mostró a todos los presentes las manchas que éste tenía en el hombro y la cadera, en los mismos lugares en que Avaiguyroá había sido herido, manchas de color rojo oscuro. No había, pues, duda alguna: ise había reencarnado a través del cuerpo de su hermana y había retornado para volver a ver a su mujer y conocer a su hija, nacida después de su muerte!

2.- DIOSSES, DEMONIOS, HEROES Y GRANDES CHAMANES (PAIE)

Estas cuatro clases de poderes no se diferencian muy nítidamente entre sí; pero no me cabe ninguna duda que la religión de los Apapókúva conoce representantes de cada una de ellas. Lo maravilloso se presenta, ante todo, con la existencia de dioses. La mitología Apapókúva contiene siquiera una figura que, en consideración a su posi-

ción y actividad, no puede ser despojada de su carácter divino: *Ñanderuvusú* (nuestro gran padre).

El primero que se presenta es *Ñanderuvusú* y, a decir verdad, en una forma impresionante: con una luz radiante en el pecho, se manifiesta sólo en la tiniebla. Mi informante me dictó *kuaráy* (sol) en lugar de *endý* (luz). Pero que no se trata propiamente del sol sino de otra luz, se deduce del hecho de que *Ñanderuvusú* lleva hasta hoy la luz en su pecho, mientras que el sol se manifiesta por su cuenta. Sobre un soporte en forma de cruz "dió comienzo a la tierra", dotándola de agua. Entonces el creador "encuentra" de repente a su lado a su auxiliar, *Ñanderú-Mbaekuaá* (I.II.). Que este nuevo personaje se encuentra muy por debajo de *Ñanderuvusú* en potencia e importancia, lo demuestra el papel que desempeñó ante la cuestión de la creación de la mujer: "¡encontremos una mujer!", requiere el creador y *Mbaekuaá* no sabe responder más que con una nueva pregunta: "¿cómo encontrar una mujer?". "¡En la vasija!", decide *Ñanderuvusú*. Hace una vasija, la tapa y después de un rato le pide a *Ñanderú-Mbaekuaá* que vaya a ver. Este encuentra una mujer y la trae consigo.

Ya tenemos, pues, tres personajes sobre la tierra: *Ñanderuvusú*, *Ñanderú-Mbaekuaá* y la mujer *Ñandesý* (nuestra madre). Pero *Ñandesý* no es al principio una deidad, sino una mujer absolutamente terrena. *Mbaekuaá* la desflora por orden de *Ñanderuvusú*, pero ella es la esposa de ambos y siempre que uno de ellos estaba ocupado en la creación estaba con el otro ("como todavía sucede en la actualidad, a veces", le oí añadir, a título aclaratorio, a mi informante). Pero aunque ambos poseen la misma esposa, cada uno de ellos pretende tener su propio hijo. De ahí que *Ñandesý* quedó embarazada de gemelos (I.III.).

En este momento desaparece del escenario *Ñanderú-Mbaekuaá* para nunca más volver a él. ¿Qué se hizo de él? No lo sé, como tampoco su papel actual. Sin embargo, no se debe haber retirado a lugar tan apartado como *Ñanderuvusú*. Toda su carrera, comparada con su pomposo nombre ("nuestro padre, el conocedor de las cosas") es realmente modesta. He encontrado a veces que se interpretaba su cooperación en la creación como que se le encomendaba solamente la terminación de los detalles, mientras que *Ñanderuvusú* se encargaba de la creación de lo fundamental. Su intervención en la creación de la mujer no desmiente esta interpretación.

Ñanderuvusú ha quedado solo con *Ñandesý*, pero como consecuencia de la poca comprensión de la mujer, la convivencia no dura mucho. El creador había levantado su morada en el centro de la tie-

rra y no lejos de allí estableció también su chacra. A medida que iba chaqueando el monte, quedaba todo sembrado, las plantas brotaban y aparecía el verde maíz cuando *Ñanderuvusú* volvía a casa, después del trabajo. *Ñandesý* recibió orden de ir a la chacra en busca de maíz, pero ella no podía creer que ya hubiera fruto e, irritada por la pretensión que se le hacía absurda, respondió con malicia: "yo no estoy embarazada de tí, sino de *Mbaekuaá*" (I.IV.).

Ñanderuvusú se muestra entonces como un auténtico Guaraní: nada objeta, mucho menos castiga directamente la desobediencia; pero luego que *Ñandesý* toma, por fin, la canasta y se encamina hacia la chacra, él se pone su adorno de plumas, toma su *mbaraká* y la cruz y se marcha para nunca más volver a la tierra en forma duradera. Donde se bifurca el camino que va al cielo y el que conduce a la morada del tigre primigenio plantó la cruz en el suelo de tal forma que los brazos cerraran el camino que él tomaba y abrieran el del tigre (I.V.). Otra versión que me comunicó hace años el viejo Oguauíva Paraý dice que cerró el sendero al cielo con dos plumas de papagayo hincadas en el suelo en forma de cruz de San Andrés. Esta versión del mito es claramente la más antigua.

La mujer fue abandonada a su propio destino y al querer seguir el rastro de su marido, cae devorada por los tigres, si bien los gemelos se salvan en forma milagrosa. *Ñanderikeý*, el hijo gemelo de *Ñanderuvusú*, se esfuerza vanamente por reconstruir a su madre en base a los restos encontrados (I.XVI.), pero su mismo padre se lleva el alma consigo y "la hace nuevamente fuerte" (I.XLIII.) para vivir así hasta hoy en el lejano Este, allende los mares, en la "Tierra sin Mal".

Ñanderykeý, hijo de *Ñanderuvusú*, descubre la danza mágica para poder ponerse en comunicación con su padre desaparecido (I.XLI.). El padre aparece y se lleva consigo al hijo. A pedido de éste, el padre le confía sus armas y sus talismanes; con ello le encomienda el cuidado de la tierra, por lo que *Ñanderykeý* toma su lugar *Ñandeáno* (en el cenit) (I.XLII.). *Ñanderuvusú* se retiró a la más remota lejanía, donde reinan las tinieblas eternas, "para detener la perdición" según me dictó *Yoguyrivyú* (I.XLI.). El no reina sobre la tierra, pero así como fue su creador, será también su destructor y tiene en sus manos los medios para su destrucción, las diversas fatalidades (*mbaé-meguá*). Con sólo decidirse, todo acaba. Su morada se encuentra rodeada de la noche eterna, aunque, echado en su hamaca, irradia de su pecho aquella luz que ya le iluminó para su obra de la creación y que ahora ilumina su ambiente. El "murciélago primigenio" (*mbopí rekóypý*),

que devorará el sol, cuelga de las vigas del techo de la casa; el devorador del hombre, el "tigre azul" (*yagurovú*) está tendido bajo la hama-ca y una enorme serpiente, en la entrada.

Esto me ha llevado de la mano hacia los demonios de la mitología Guaraní. Siempre he tenido la impresión, puesto que no se puede hacer preguntas sobre estos temas, de que a lo menos un determinado número de estos demonios aparecieron al mismo tiempo, si no antes, que el creador *Nanderuvusú*. Así, mi texto I. menciona al "murciélagο eterno" (*mbopí rekóypý*) ya en la segunda frase del primer capítulo, inmediatamente después de la aparición de *Nanderuvusú* y precisamente en plural: *oiogueroá* (se pelearon entre sí; io: recíproco). Como la oscuridad, también estos demonios murciélagos ya existían antes de *Nanderuvusú*. Por su condición de animales nocturnos son enemigos de los astros luminosos y los devorarían si *Nanderuvusú* no los mantuviera alejados en su casa (ver más arriba). A veces se lanzan, sin embargo, contra el sol o la luna y producen así los eclipses; pero *Nanderuvusú*, gracias a las súplicas de los *paíé*, hasta ahora siempre los ha vuelto a llamar a su lado. No obstante, cuando haya decidido destruir definitivamente la tierra, entonces él mismo enviará al "murciélagο demonio" y mediante la destrucción del sol y la consiguiente "caída de la noche" (*pytú oá*, ver I.XLII.) se producirá el exterminio. También en el mito de los Bakairí, de Steinen, el "murciélagο demonio" *Semino* es uno de los más antiguos (13).

Después de los "demonios murciélagos" aparecen los tigres primigenios (*yaguareté rekoyypý*, I.V. s.), a saber: *Yaguareté Yarýi* (la abuela de los tigres) con su numerosa prole (*Imenbyretá*), entre la que se encuentra la prolífica tigresa (*Yaguareté huñá ipuruáve*). Propiamente no son verdaderos demonios, sino los antepasados de los tigres actuales, pues no son inmortales ni se distinguen por sus poderes mágicos; por el contrario, les son propias una grosera bestialidad y estupidéz, que, a veces, recibe una sombra de bondad. La abuela de los tigres muestra al principio compasión por la descarriada *Nandesý*, però sus nietos la matan y la devoran y ella misma busca a los gemelos como tierno bocado para su boca desdentada (I.IX.). Pero los tigres no pueden participar de la naturaleza sobrenatural de estos niños de linaje divino, por lo que fracasan todos los intentos de matarlos (I.X.). Más bien los gemelos vengan la muerte de la madre en toda la

13. Von der Steinen: *Durch Zentralbrasilien*, Leipzig, 1886, 282.

especie de los jaguares, luego de saber por el pájaro la verdad. Consiguen atraer los tigres a una celada (I.XXIII.) o a un lago, cuyas orillas hacen alejar, mediante el empleo de la liana *Yrymomó*, de los tigres que pretendían atravesarlo, hasta que sucumben devorados por las fieras acuáticas (I.XXIV.). Sólo la tigresa prolífica logra alcanzar la orilla, donde da a luz un par de tigrecillos, de que proceden todos los actuales.

Por el contrario, *Yaguarový*, el tigre azul, es un auténtico demonio, un ser sobrenatural e inmortal. Actualmente su morada se encuentra debajo de la hamaca de *Nanderwusú*, donde espera la orden divina para caer sobre la humanidad (I.XLI.). Su aspecto debe parecerse al de un perro bonito, grande mas no gigantesco y su piel, de un maravilloso color azul celeste. Cuando un día baje cantando del cielo, ni el más valiente guerrero podrá liberarse de su voracidad. He oído contar una vez que ya vino en una ocasión y exterminó casi toda la Humanidad. Ya sólo quedaba un niño que lloraba entre los esqueletos de sus padres y hermanos; ante él estaba el monstruo, dispuesto para lanzarse sobre la presa. Entonces el niño puso la punta de una lanza al fuego y cuando *Yaguarový* saltó, le metió la punta candente del arma en la garganta. Mientras su cuerpo cayó sin vida, el alma del demonio subió nuevamente al cielo, cantando.

Menciona Erland Nordenskiöld que los Chiriguano le nombraron a "*Yaguarohuý*" y los Chané, a "*Yahuéte*" (*Yaguareté*), como causante de los eclipses de sol y de luna (14); por su parte, Montoya refiere lo mismo de los antiguos Guaraní de las misiones (*Yaguá ou Kuarasý*). Parece que, entre los grupos Guaraní, solamente los Apapokúva y sus parientes más próximos atribuyen al murciélago los eclipses.

Recién en el capítulo XXX del mito de creación entra en escena una figura cuyo nombre alcanzó inmerecidamente gran popularidad, por el hecho de que los antiguos misioneros del Brasil usaron su nombre para designar el diablo: *añáy*, el *añanga* de los Tupí. Los *añáy* ya existían seguramente antes de los gemelos, pues nunca he oído decir que alguien los hubiese *oioú* (encontrado), es decir: que hubiesen sido creados de la nada. Por lo menos al principio, ellos son, al igual que los tigres, mortales y no sólo carecían de poderes especiales, sino que ni siquiera gozaban de toda la astucia humana. Son brutales, pero no tan salvajes que haya que temerlos como a los tigres. El papel que les asigna al comienzo del mito Apapokúva es tan cómico, que no he encontrado nada similar entre los mitos de otros indígenas. Continua-

14. E. Nordeushiöld: *Indianerleben*, Leipzig, 1913, 294.

mente son víctimas de la maldad caprichosa de los gemelos, quienes, por otro lado, los consideran explícitamente sus iguales. *Tyvýry* le hace a *Ñanderykeý* la siguiente pregunta: "¿no hay sobre la tierra alguien que sea nuestro semejante?" (*oikó éy vaé ko yvýre*). Y *Ñanderykeý* contesta: "*oikó vae*" (sí, hay) (I.XXX.).

Ñanderykeý hace un *kuatí* y llama a sus "tíos" para que maten a los monos (el *kuatí* tiene en la cola una cantidad de cintas oscuras): *peiuká vaenangué* (a quienes debíais haber matado). Aparece solamente uno, que pide a sus "sobrinos" que trepen al árbol y sacudan a los *kuatí*, que él, abajo, aporrea con rabia hasta el último. *Ñanderykeý* mira con desconfianza el feroz comportamiento de su "tío" y le advierte: "Cuidado no vayas a matarme a mí también". *Añáy* asegura que no lo hará, pero luego abate de un golpe a *Ñanderykeý* cuando bajaba del árbol, colocando su cuerpo en el fondo de su canasta, debajo de los *kuatí*, para llevarlo consigo.

Pero el denso bosque no le permite avanzar con su pesada carga y entonces la deposita, para adelantarse a abrir la trocha. El hermano menor de *Ñanderykeý* aprovecha ese momento para sacar el muerto del canasto y devolverle la vida soplándole en el vértice de la cabeza. *Ñanderykeý* se venga maliciosamente, poniendo en el fondo del canasto una pesada piedra en lugar suyo. Acto seguido se esconden los gemelos en un árbol. (I.XXXI-XXXIII.).

Añáy lleva a su casa el supuesto botín, donde, extenuado, se extiende en su hamaca y gritando *píry, píry*, se abanica con una pantalla de atizar el fuego. Prohíbe a sus hijas curiosas ir a hurgar en el canasto, diciéndoles que traía una "cabeza negra", refiriéndose al cabello negro de *Ñanderykeý*. La expresión repetida *ñakau-kau* (cabeza negra) tiene un sabor cómico, como cuando, en general, el texto atribuye al *Añáy* expresiones que parecen risibles a los Apapokúva (véase capítulo II. "Dialecto", la expresión *oiáu*). A pesar de la prohibición, las muchachas examinan el cesto, pero sólo encuentran la piedra. (I.XXXIV.). *Añáy* vuelve sobre sus pasos en busca del desaparecido y encuentra en lugar de su víctima un ciervo creado por los gemelos (15); lo persigue con el acostumbrado ensañamiento, lo mata y vuelve satisfecho a su casa (I.XXXV.). Los gemelos lo siguen y se hechizan, creando flores sobre sus respectivas cabezas mediante un soplo; con tales adornos son recibidos festivamente por las hijas de *Añáy*. A pesar de los hipócritas intentos de disuasión de *Ñanderykeý*, las mujeres insisten en que adornen con flores la cabeza de su padre. Los ge-

15. De la madera de un cedro seco; por esto hasta hoy el ciervo nunca engorda.

melos lo escalpan y cubren con *urukú* (Bixa Orellana) y pimienta sus heridas, ordenándole que se siente al sol. "Procure aguantar, padre", le ruegan las muchachas. Pero *Añáy* se levanta y corre, corre, hasta que su cráneo estalla, convirtiéndose su cerebro en culebras y mosquitos (I.XXXVI-XXXVII.). [7]

Ambas muchachas son desposadas por los gemelos; pero cuando éstos prenden fuego a la sábana, las cabelleras de las hijas de *Añáy*, tan largas que se arrastraban por el suelo, se incendian. Corren hacia una laguna, pero antes de alcanzarla revientan sus cráneos, con lo que, en cambio, se pone un límite a las plagas de culebras y mosquitos (I.XXXVIII-XXXIX.). [8]

Inmediatamente después, otro *añáy* cae víctima de las pesadas bromas de los gemelos, como castigo por haberlos molestado mientras cazaban pajaritos. Se dice que este *añáy* llevaba su miembro viril amarrado al cuerpo con una cuerda que pendía de su cintura y que ocasionalmente lo desamarraba para lavarlo en la orilla de una laguna. Los gemelos echaron pimienta en el agua de la laguna y cuanto más el *añáy* lava su miembro, tanto más horrible quemazón le aqueja, hasta que finalmente echa a correr y se lanza en el "abismo eterno" (I.XL.).

Pero ya en el siguiente capítulo *Nanderykeý* deja de usar a los *añáy* de manera tan baja, como pasatiempo y hazmerreir propio y de su hermano, sino que los congrega y les enseña la danza mágica, mediante la cual desea ponerse en comunicación con su padre, *Nanderuvusú*. Con esto desaparecen los *añáy* de este mundo, excepto uno que atraviesa su hamaca sobre el sendero del más allá y que amenaza con destruir las almas que se aventuran por esos lugares (véase capítulo III, Religión).

Me parece que ha contribuído decisivamente a la formación de esta figura de *Añáy*, el recuerdo de una tribu enemiga vecina o, por lo menos, ha aportado algunos detalles (ignoro qué imaginaban primitivamente los Tupí con la figura de *Añanga*). (16) Me parece particu-

[7] En otro lugar el A. (autor) traduce "mosquitos y mbarigui", en correspondencia con el texto guaraní.

[8] En otro lugar dice: "y los mosquitos y mbarigui tienen su fin" (omombá). No se entiende bien este resultado opuesto.

16. Según Gottfried, *Neue Welt und Amerikanische Historien*, Frankfurt a. M. 1655, 132, 140 (según cita de Koch, *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*), sería su *Agnam* un fantasma nocturno que también aparece en forma de animal o de pájaro (correspondiendo al Anguerý de los Apokúva). Ehrenreich (*Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, Berlin, 1905, 20) la considera un alma de los difuntos.

larmente sospechoso, en este sentido, el relato del *añáy* que llevaba el miembro con cinturón, burla seguramente de la costumbre de varios grupos no Guaraní, que llevaban el pene atado de esa manera. Entre los grupos vecinos de los Apapokúva, los Kaingýgn, sus enemigos ancestrales, conservan todavía esta costumbre. La pantalla de atizar fuego con la que se abanicaba el *añáy* agotado, es un utensilio que utilizan los Kaingýgn y no los Apapokúva [9]. Las hijas de *Añáy* llaman *iú* a su padre: en ningún dialecto Guaraní conocido tiene este significado esa palabra; pero en el idioma Kaingýgn (*i-*)*ió* significa (mi) padre. Los Apapokúva llaman siempre a los Kaingýgn *Avavaí* (hombre feo), mientras que los grupos paraguayos-correntinos los llaman *Tupí* (ver capítulo I, Nombre e Historia); sin embargo, el coronel Telémaco Borba me comunicó una vez de palabra que los Kaýguá del estado de Paraná denominan a los Kaýguá con el nombre de *Añáy*. Por mi parte no puedo confirmar el uso de estos nombres, por no haberlos oído. Lo cierto es que el *añáy* de los Apapokúva no es ningún "diablo"; no es el tentador, sino, por el contrario, el tentado. No él, sino los murciélagos eternos son los representantes de la oscuridad; no está en oposición a *Nanderuvusú*, que puede ser considerado con el dios de la luz; tampoco tiene ninguna relación con *Tupã*, de quien, según el uso dado a su nombre por los misioneros, debía ser enemigo y del que paso a ocuparme.

Al hablar de *Tupã* lo hago con cierta desconfianza: en primer término, por el conocido abuso que hicieron de su nombre los misioneros, que lo han introducido para la designación del Dios cristiano en todo el Brasil, en el Paraguay y en gran parte de la Argentina y de Bolivia, aun entre grupos como los Yoporoka-Botocudo o los Kirirí que pueden estar tan emparentados con los Guaraní como los alemanes con los árabes. En segundo lugar, me ha dejado perplejo el hecho de que en la mitología Apapokúva la figura de *Tupã* aparece recién al final, en el capítulo XLIII, mientras que la acción propiamente dicha termina ya en el capítulo XLI. También, porque, fuera de *Nandesý*, 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.

Nanderuvusú resucita a su esposa *Nandesý*, que había sido devorada por los tigres, y luego crea a *Tupã*. Lo crea, no lo "encuentra"

[9] En la traducción paraguaya, *kurupí* tenía la particularidad de este *añáy* apapokúva. Los correntinos han recibido el apodo de: *kurepí*, que debe tener relación con *Kurupí*, y no con: *kuré-piré*, piel de chancho.

(*oióú*): lo hace, lo engendra (*oiapó*); por consiguiente, *Tupã* es el hijo menor de *Ñanderuvusú* y de *Ñandesý*, hermano menor pleno de *Ñanderykeý* y medio hermano de *Tyvýry*. *Tupã* y su madre parecen tener una relación aún más estrecha que los gemelos. Si *Ñandesý* siente un deseo, hace llamar a su hijo predilecto y aparece *Tupã*. Su viaje hasta la morada de *Ñandesý* se realiza de manera tan primigenia Guaraní, que el origen de *Tupã* como personificación de la tempestad no ofrece ninguna duda: en el extremo occidente se asienta *Tupã* sobre su *apyká*, el banco parecido a un trono, con su parte central hueca mirando hacia arriba. *Tupã* es de pequeña estatura, de cabeza chata y de cabellos ondulados (¿nubes de tormenta?); en el labio inferior lleva el adorno labial de los antiguos Apapokúva y que hoy todavía llevan los grupos Guaraní del Sur, el *tembetá* hecho de la resina amarilla de *yatobá* (relámpago). En cuanto le llega el mensaje de *Ñandesý*, vuelca su *apyká* y se sienta en el hueco; dos *Yvyraiýá* (comparables a los portadores de las macanas de los antiguos capitanes Guaraní) se colocan en los extremos del *apyká*, portadores de la macana de combate; tronando empieza el viaje por los cielos hacia oriente. Durante el viaje se agita el adorno labial de color amarillo claro, produciendo el rayo. Llegado al oriente, delante de la morada de *Ñandesý*, *Tupã* la circunda en su *apyká*, para desembarcar delante de su madre y hablarle. El *tembétá* sigue relampagueando, aunque ya no se oye tronar, pues el *apyká* se ha detenido; sólo se perciben los destellos en el horizonte oriental. Los *Yvyraiýá* de *Tupã* aparecen de cuando en cuando bajo la figura del pájaro que los brasileños llaman "tezoura" y los Guaraní, *tapé*, ave parecida a una golondrina gigante, cuyo vuelo extraordinariamente elegante se despliega con preferencia cuando amenaza tormenta. Según la opinión de los Guaraní, atraen las nubes de lluvia y para recibir merced tan preciosa en la agricultura, acostumbran los paié Apapokúva colocar las largas plumas de la cola de este pájaro en su diadema, en medio de la frente.

Lo que todavía habría que decir de *Tupã* ya está dicho en el capítulo Religión. ¡Se necesita cierta fantasía para identificar esta figura relativamente accesoria en la mitología Apapokúva con el Dios cristiano! De los personajes principales del mito de creación me quedan solamente los gemelos, de los que ya me puedo ocupar tanto más brevemente, cuanto he tratado repetidamente, en las páginas anteriores, de sus orígenes y hazañas.

Los gemelos no tienen nombre. En conjunto se los llama ocasionalmente *Mokoiývae* (los que son dos). Como el idioma Guaraní no tiene palabra para "hermano", teniendo únicamente denominaciones

para "mi", "tu", etc. "hermano mayor o menor de una mujer u hombre", los indígenas se vieron forzados a denominar al uno como mayor y al otro como menor. [10] Puesto que su dialecto tampoco conoce la forma impersonal, se emplea la primera persona inclusiva del plural: en vez de "entonces se va con él hacia oriente", se dice: "entonces nos vamos con él hacia oriente" (I.XLIV.). Por esta circunstancia el Guaraní llama "al" gran padre, *Ñanderuvusú* (nuestro gran padre) y a su hijo, *Ñanderykeý* (nuestro hermano mayor). Al hijo de *Mbaekuaá*, por el contrario, se le nombra siempre en referencia a su hermano mayor: *Tyvyryí* (su hermano menor) o bien *Tyvyryí* (su hermanito menor). Así, en el texto se llama

AI Hijo de ÑANDERUVUSU AI Hijo de MBAEKUAA

Absoluto	<i>Ñanderykeý</i>
Relativo	<i>Tykeýry</i>	<i>Ryvyryí</i> (diminutivo)
Recíproco	<i>Guykeý</i>	<i>Guyvyí</i> (diminutivo)
Vocativo	<i>Keý</i> (diminutivo)	<i>Chyvyí</i> (diminutivo)

[10] Se podría afirmar con mejor fundamento que en alemán y español no tenemos palabras apropiadas para designar las diferentes categorías de hermanos, mayor, menor, de hombre, de mujer, que forman una riqueza expresiva del idioma guaraní. En caso todas las expresiones que designan las relaciones de descendencia, la voz: y, "agua", tiene el sentido de semen. El hombre dice: che ra'y, "el fruto de mi semen", que define la creencia de que el semen cuaja en la mujer y de él se genera el hijo. la mujer dice: che membý, voz que se puede descomponer en sus partes: che mena y "el agua de mi marido". Che ryvý, "mi hermano menor" del hombre; che rykeý, "mi hermano mayor" (del hombre), contienen también la voz: y, "semen" en sus relaciones de antigüedad mayor o menor.

La raíz: yvyr, y la raíz: yke'yr, que significan hermano menor o mayor, existen en el lenguaje y cuando han de usarse en sentido absoluto, toman la t inicial: tyvyr, "el hermano menor"; tyke'yr, "el hermano mayor". Probablemente la raíz: vyr, uyr, (semen del padre), corresponde a la designación de hermandad. El concepto guaraní de la madre es de "incubadora" del semen varonil. Su nombre es: sý, que debe encerrar el concepto de fecundidad. La luna es lasý, madre de todo lo fecundo y el sol es kuarasý, madre de la luz y de la vida. El padre está en la raíz: U: che rû, "mi padre"; tú, "el padre absoluto"; tupã, "el padre de todo lo creado", "el creador". Por alguna similitud los misioneros tomaron a tupã para designar el Dios cristiano, en guaraní. Si hubiera sido apenas una divinidad secundaria del trueno y de la tempestad, no hubiera recibido el nombre tupã, que significa el padre de todo lo creado.

Ñanderykeý siempre es completamente superior en todos los sentidos a su hermano menor. El es quien, todavía en el vientre materno, indica a su madre *Ñandesý* el camino seguido por su padre (I.VIII.). Pero, como auténtico Guaraní, se enoja por una nadería y por una causa insignificante lleva a su madre a la perdición. *Ñandesý* cae víctima del tigre primigenio, que, sin embargo, no puede aventajar a los mellizos y por fin los cría como "sobrinos" (I.IX-XI.). Pero el ciclo heroico propiamente dicho de los gemelos empieza recién cuando el *yakú* (gallina de monte) y el papagayo les cuentan las circunstancias detalladas de la muerte de su madre (I.XIII-XIV.). Desde ese momento *Ñanderykeý* demuestra su poder mágico. Cura inmediatamente al *yakú*, herido de muerte, "chupándole la herida de flecha"; hasta el día de hoy se reconoce en el cuello rojo y pelado de este pájaro el lugar donde le tocó *Ñanderykeý*. El papagayo que le había dado tan valiosa información recibió el poder de imitar todas las lenguas. Luego los gemelos lloraron la muerte de su madre. Astutamente esconden ante los tigres las huellas del llanto, lavándose la cara en un pantano. Entonces advierten que las riberas de sus aguas se alejan una de otra (I.XV.), observación que aprovechan después para el aniquilamiento de los tigres.

En las palabras que se inician por vocal, el caso absoluto recibe un prefijo, la partícula *t*, inicial; el caso relativo recibe *s* en Lingua Geral y recibe la aspiración *h*, en clásico guaraní y paraguayo, cuando se trata de relaciones de la tercera persona.

Esta *t* del absoluto, cuando se prende en ciertas voces, especialmente en las monosilábicas, tiene o adquiere una sólida fijación permanente. Hay nombres de objetos ligados a la naturaleza que ya se inician con *t*, como *takú*, langosta; *takura*, bambú, que no admiten alteración según los casos gramaticales.

Nuestro A. da como dé caso absoluto la voz: *ñanderykeý*. Esta voz está bien caracterizada como de caso relativo: *che rykeý*, *nde rykeý*, *tykeýra*; *ñanderykeý*, *orerykeý*, *penderykeý*, *tykeýra* (paraguayo), mi hermano mayor, tu hermano mayor, su hermano mayor; nuestro hermano mayor, nuestro hermano mayor (inclusivo y exclusivo), nuestro hermano mayor, el hermano mayor de ellos. La raíz: *ykeý*, tiene el pronombre y la partícula de relación posesiva *r*, como prefijos, que caracterizan el caso relativo: *che-rykeý*, *nde-r-ykeý*, *t-ykeýry*. Aparece así como una excepción a la regla la tercera persona: *tykeýry*.

Efectivamente, de acuerdo a la regla debía ser: *h-ykeýr*, o bien: *s-ykeýr*. Estas voces no fueron aceptadas por el genio de la lengua, y entonces el caso absoluto: *tykeýry* también fue usado en el caso relativo. De dónde proviene la *h* y la *s* en los casos relativos de tercera persona? *Che resá*, *nda*

Antes de poder emprender su venganza, *Ñanderykeý* tiene que dedicarse al pobre hermanito que llora constantemente la pérdida de su madre. Este rasgo de bondad en el carácter del héroe nacional destaca claramente frente al deseo de venganza y la maldad para con el enemigo. *Tyvúry* desea fervientemente mamar del pecho de su madre, por lo que *Ñanderykeý* procura ante todo resucitar a su madre, una vez que ha encontrado sus despojos, ordenando sus huesos y formando un cuerpo con tierra. Cuando ya casi había terminado su obra, *Tyvúryí*, vislumbrando la anhelada figura de la madre, se lanzó sobre ella tan torpemente que estropeó todo el trabajo. Debido a esto, agrega el texto, los senos de las mujeres son asimétricos (I.XVI.).

Cuando *Ñanderykeý* nota que no puede hacer revivir a su madre, procura satisfacer la necesidad de su hermano creándole frutos silvestres. Con paciencia conmovedora le ofrece, una después de otra, tres calidades de frutos del bosque, pero apenas la última resulta del gusto del pequeño cargoso. (I.XVIII-XIX.). Finalmente le pide al marsupial *kambá* que amamante a su hermano. A un comienzo éste objeta que no le sería posible debido al mal olor que despide su cuerpo; pero, al fin, se lava las tetas en el arroyo y las ofrece a *Tyvúry*. En agradecimiento *Ñanderykeý* le concede la facultad de parir sin dolor y de llevar cómodamente sus hijos en una bolsa natural. Este episodio falta en mi texto original.

La guerra de la venganza contra los tigres ya puede comenzar. *Ñanderykeý* va con su hermano a una vieja plantación y construye una trampa (*mundéo*). Para este tipo de trampas se toma como trancas dos o tres troncos de palmera, lo más pesados posible, que son montados en posición paralela y que todavía se refuerzan colocán-

resá, hesá (sesá), mi ojo, tu ojo, su ojo. En la tercera persona, siguiendo la regla que sirve para la primera y segunda personas, debería decir: i-r-esá, su ojo. El genio de la lengua ha convertido: iresá en: hesá (guaraní), sesá, tupí.

El caso recíproco (suyo de él), en vez del: i, posesivo, lleva el: o, pronombre personal de tercera persona, mejor dicho, índice pronominal de tercera persona. Para decir el hermano mayor de él, deberíamos decir: o-ykeýr; el encuentro de dos vocales, ha llevado a la formación de: guykeý. Las combinaciones posibles del índice pronominal de tercera persona: o, con las vocales iniciales de palabras, son: oa, que ha dado: gua; oe, que ha dado: gue; oi, que ha dado: gui; ou, que ha dado: gu; oy, que ha dado: guy. Así tenemos: guakã, su cabeza de él; guesá, su ojo de él; guembireko: su esposa de él; guová, su cara de él; guykeý, su hermano mayor de él; guyvú, su hermano menor de él.

Nº 5

Mi casa vieja en Araribá, San Pablo. (Foto: Nimuendajú).



Nº 6

Guaraní-Oguaiva y Apapokúva en la reservación de Araribá. (Foto: Nimuendajú).

No 5



No 6

doles encima otras maderas pesadas. *Nanderykeý* toma, por el contrario, como tranca un tallo de maíz seco. Los tigres que pasan por allí se burlan de su obra y la destruyen repetidas veces; pero él la arma pacientemente de nuevo y espera cerca de un fuego vecino, durante la noche, el desarrollo de los sucesos. Pasada la media noche cae del cielo una vela sobre la trampa y cuando los gemelos acuden a mirar, encuentran que su trabajo ha sido milagrosamente transformado: la tranca ha tomado tal peso que la cuerda de suspensión se encuentra bien tensa y que al lado de la trampa se ha formado el "abismo eterno" (*yvyporeý*), que se traduce, literalmente: *eý* (no), *-po* (hay), *yvý* (suelo, fondo), "abismo sin fondo" (I.XXI-XXII.).

Al rayar el alba van llegando muchos tigres, preguntando irónicamente si habían cazado algún ratón. *Nanderykeý* pide a su "tío", también en aparente son de broma, que para divertirse pruebe de entrar en la trampa. Cada tigre que hace el intento queda aplastado y su cadáver es lanzado al abismo por los gemelos (I.XXIII.). Pero la mayoría de los tigres no se presentaron a la trampa. *Nanderykeý* les lleva los frutos del *guavirova* que su hermano había despreciado; los tigres lo encuentran excelente. *Nanderykeý* les engaña diciéndoles que en la orilla opuesta de la consabida laguna de orillas movedizas todavía había gran cantidad de *guavirova*. Todos deciden ir allá al día siguiente para comer *guavirova*; incluso una tigresa embarazada hubiera hecho la travesía aquella misma noche (I.XXIV.).

El capítulo siguiente del texto (I.XXV.) es, para cualquiera que todavía no conoce el mito, prácticamente incomprensible; también faltan muchos detalles, que quiero añadir aquí. El punto central de la acción lo constituye el *yrymomó*, que he traducido, bastante inadecuadamente, por "cuerda de asir", pues la traducción literaria de la palabra, de lo que tampoco estoy seguro, nos daría una idea exacta del objeto: *yry* es una forma arcaica de *y* (soltar); *mobóg* (Guaraní antiguo), de acuerdo a las leyes fonéticas Apapokúva se transforma en *momó* y significa: "rajar", "cortar". La idea global es, pues, algo que, soltándolo, produce un corte. El *yrymomó* es una especie de cuerda, de la que *Nanderykeý* ata un cabo en la orilla opuesta de la laguna mágica, mientras que el otro cabo queda suelto en este lado [11]. Mientras *Nanderykeý* hacía estos preparativos, *Tyvýry* se diver-

[11] Nota de trad.: Es interesante la afirmación de nuestro A. de que: *y*, *yry*, significa "libertar". De acuerdo a nuestra experiencia: *y*, es siempre un fluído y en este caso debiera ser "agua". *Momó*, equivale al paraguayo: *mombó*, "tirar, arrojar, alejar tirando, retirar, apartar. *Yrymomó*, podría significar "lo que hace retirar el agua".

tía arrojando pedazos de corteza, ramitas y hojas secas a la laguna, que inmediatamente se transformaron en *yakaré*, *sukuriyú* y peces voraces. *Ñanderykeý* se quedó entonces sobre la orilla opuesta movidiza y entregó la punta libre del *yrymomó* a su hermano menor, situado en la orilla fija. En cuanto éste soltaba la cuerda se alejaba la orilla opuesta; en cambio, si *yrymomó omboieré* (doblaba la cuerda), quedaba la orilla opuesta quieta. He notado que ni siquiera en las fuentes más competentes se esclarecía perfectamente el mecanismo de este complicado aparato. Así, siempre he oído que *Tyvúry* enrollaba la cuerda a un árbol para tenerla fija. *Yoguyriviyú* me mostró una cuerda que colgaba de su hamaca cómo *Tyvúry* sujetaba la cuerda, envolviéndola en su propio cuerpo.

A la mañana siguiente vinieron los tigres y se lanzaron a la laguna, en cuya orilla opuesta les esperaban los árboles frutales. *Ñanderykeý* entonces hizo la señal a su hermano para que largara la cuerda; así lo hizo éste; los tigres no pudieron ganar la orilla, que se retiraba cada vez más, y cayeron víctimas de las fieras acuáticas. Pero cuando *Tyvúry* vió que su hermano, del que nunca se había separado, se alejaba cada vez más juntamente con la otra orilla, tuvo miedo y, a pesar de todas las advertencias del hermano dió vuelta al *yrymomó* y la orilla quedó quieta. Así aconteció que la tigresa embarazada, que por ser la más golosa nadaba delante de los demás, pudo alcanzar tierra; una fiera acuática quiso alcanzarla en el último instante, pero sólo consiguió morderla en el tendón de Aquiles, por lo que la pata del tigre conserva esa forma actualmente. La tigresa dió a luz enseguida un par de tigrecillos, que se multiplicaron y por eso hay tigres hasta hoy.

Vuelve *Ñanderykeý*, reprende a su hermano por su conducta y suelta del todo el *yrymomó*, con lo que la extensión de la laguna antigua fue creciendo hasta el infinito, formando el mar (*paráry*) o "agua eterna" (*y rekoypy*).

Los gemelos se dedican ahora a la obtención del fuego. La idea procede, naturalmente, de nuevo de *Ñanderykeý* y es ejecutada también por él, sin que *Tyvúry* tuviera la más mínima participación: empieza haciendo al tragador de brasas, el batracio *kururú*; después se echa al suelo y se vuelve hediondo (I.XXVI.). Los amos del fuego, los buitres, se juntan alrededor y se preparan para el festín, mientras encienden el fuego. El halcón (*karakará*), que lo observa desde un tronco de árbol, nota que *Ñanderykeý* hace un guiño y advierte a los buitres. Estos no le creen y toman a *Ñanderykeý* de la cabeza y de las piernas y lo lanzan a sus brasas; *Ñanderykeý* da un brinco y espante las brasas, haciendo huir despavoridos a los buitres; pero su jefe

les ordena volver a recoger las brasas. *Ñanderykeý* pregunta al sapo si ha tragado brasas; éste recurre a pretextos, pues quisiera el fuego para sí; pero *Ñanderykeý* se lo hace vomitar, encuentra todavía una brasa, sopla y lo hace revivir (I.XXVIII.).

Ñanderykeý hace ahora animales venenosos: avispas y serpientes, haciéndose picar por los mismos para comprobar el efecto del veneno y encontrar el antídoto. Algunas veces "no producía mucho dolor" y otras veces enfermó. Entonces *Tyvýry* buscaba el antídoto y lo curaba; a veces llegaba a morir, pero su hermano le soplabla en la coronilla y le devolvía la vida (I.XXIX.).

Después emprenden viaje juntos a la tierra del *añáy*. De sus hechos allí tratan los diez capítulos siguientes (I.XXX-XL.), de cuyo contenido ya me he ocupado anteriormente. La trayectoria heroica de ambos sobre la tierra llega con ello a su fin. También *Tyvýry* ya está lo suficientemente fuerte como para efectuar el último trabajo: la búsqueda del padre.

Ñanderykeý inventa, con este fin, la danza mágica. Crea las abejas *mandasaya*, que producen la miel usada con preferencia en el ritual, y hace la maraca. Luego reúne a los *añáy* y les enseña la danza mágica. Después de haber danzado durante cuatro meses, aparece *Ñanderuvusú* y se lleva consigo a los gemelos al más allá. *Tyvýry* corre enseguida hacia *Ñandesý*, donde puede finalmente saciar su sed con el pecho materno. Luego tiene que dirigirse donde está su padre *Ñanderú Mbaekuaá*. Entretanto el despabilado *Ñanderykeý* atormentaba a su padre con ruegos y preguntas, hasta que éste le cedió sus insignias (*opopyguá*): lo que estaba (*guá*), en (*py*), sus (*o*), manos (*po*); y con ellas le entregó el cuidado de la tierra (I.XLI.).

Ñanderykeý tiene actualmente su morada en el cenit. Cuando su padre haya decidido la destrucción de la tierra, será él quien quite el apoyo (*yvý-ytá*) sobre el que descansa la tierra, lo que dará lugar a que ésta se derrumbe (I.XLII.).

Con esto terminan las figuras del mito de creación. Sin embargo, en el más allá todavía existe un gran número de otros seres, algunos de los cuales son casi tan poderosos como los gemelos, por lo que tienen mucha importancia para la Humanidad, pues se preocupan más de los individuos, ayudándolos con sus consejos. Se trata de las almas de los muertos, comenzando por los espíritus de los poderosos y casi divinos *paie* de la antigüedad, pasando por aquellos que nos han bautizado, nuestros padres o padrinos, y acabando con los espíritus de fulano o mengano que apenas hemos conocido durante nuestra vida y que normalmente se pierden entre el enjambre de los *tavy-*

kué. Todos ellos tienen mayor o menor influencia entre los vivos. Como ya he tratado extensamente en las páginas anteriores del animismo, quiero referirme aquí a la divinización de ciertos *paie*.

Entre los Guaraní corren muchas historias de *paie*, hasta una de los dos hermanos que, inspirados por las apariciones y los sueños, se aislaron de sus cotribanos y llevaron vida solitaria de ayunos y danzas mágicas. El ayuno lo entienden en el sentido de que los susodichos deben abstenerse de toda clase de alimentos de origen europeo y también no sólo de la carne, sino de alimentación vegetal pesada, viviendo solamente de ciertas frutas, *kaguüý* (mazamorra) y miel de abejas. En forma milagrosa encontraron siempre alimento en su chacra, o bien muy de mañana, al terminar sus danzas mágicas, debajo de su hamaca. A continuación tenían su comida, pero no echaban los desechos, sino que los acumulaban con cuidado debajo de la hamaca, de donde también misteriosamente volvían a desaparecer. Debido a esta forma de vida, sus cuerpos se hicieron ligeros; el *asyiguá* (alma animal) quedó reprimida y el *ayvukué* tomó otra vez el camino de donde había venido. Durante sus danzas mágicas sus almas dejaban la tierra y volvían a *Ñandesý*, *Ñanderykeý* o *Tupã*. A veces se ha encontrado sus cuerpos muertos; otras veces subieron al cielo con su cuerpo vivo. La mayor parte de las veces se iban solos, pero algunas veces llevaban consigo a sus discípulos y hubo caso en que toda la casa de danza, con todas las personas que se encontraban allí, subió al cielo (G.XII.).

Los que dudaban del poder y de la doctrina de los *paie* a menudo sufrían el castigo en forma fatídica. Así sucedió que un *paie* consiguió directamente del cielo una cuerda (*tukumbó*) para sus discípulos. La colgó en la casa de la danza e instruyó a éstos cómo la debían tomar durante la danza para volverse livianos más rápidamente. Esto no sucedió con la rapidez que ellos habían creído, por lo que comenzaron a dudar del arte del chamán y se confabularon para romper el ayuno. El *paie* les adivinó el pensamiento y les pidió que por una noche siguieran bailando con él, asegurándoles que por la mañana su deseo sería realidad. Cuando el sol se levantó todos quedaron convertidos en buitres. Ahora podrían hartarse a su gusto de carne, devorando lo que quisieran; el *paie*, por su parte, subió al cielo.

Estas historias se cuentan sin especificación de nombre, lugar o tiempo; ocurrieron simplemente en la famosa "antigüedad". Pero existen otras que glorifican la vida y la muerte de personas cuyas acciones son demostrables históricamente y cuya antigüedad no pasa de

cien años. Entre éstas quiero sólo mencionar las de *Ñanderykyní* y de *Ñanderuí*, los grandes chamanes que hacia 1810 salieron de las fronteras paraguayas con el grupo Tanyguá para buscar en el oriente, los primeros, la "Tierra sin Mal" (véase arriba).

Cuando *Ñanderikyní* (nuestro primo) subía hacia el Norte con los Tañyguá por la orilla izquierda del Paraná en busca de un lugar adecuado para cruzar el río, pasó largo tiempo acampado con el grupo de los Oguauíva, sobre el afluente Mbarakaí. Era una particularidad de este *paie* usar sin piedad de su fuerza mágica tanto para el bien como para el mal. Se podía predecir su fin cercano a toda persona que de algún modo le estorbara en su camino; era *moaiáry* (señor del veneno) e inclusive podía causar la muerte de personas ausentes con su *mboraiáí* (canto malo).

Ya de edad avanzada seguía interesándose vivamente por las graciosas mujeres Oguauíva y abusaba de su poder contra todos los que de alguna manera se oponían a este interés. Por esto, igual que a Moisés, le fue vedado llegar a la Tierra prometida. Cuando vio acercarse el fin, llamó a su fiel amigo, el capitán Guyrapepó (ala de pájaro) y fue con él a la pampa hasta llegar a la sombra de un árbol solitario. Allí le comunicó sus últimas disposiciones tocantes a su heredero e inició su canto *paie*. Enseguida se pudo ver hacia oriente y occidente formarse nubes de extraña coloración, que se elevaron hasta juntarse en el cenit. En ese momento relució un relámpago sin ruido y Guyrapepó pudo observar cómo el viejo chamán subía al cielo en su canto religioso, quedando bajo el árbol sólo su piel seca y vacía. (Se puede decir, literalmente, ¡que había salido de la piel!). La verdad de esta historia puede ser que el capitán Guyrapepó, temiendo la venganza de los Oguauíva, halló oportuno sustituir al viejo *paie* malévolo *Ñanderykyní* por el joven y bondadoso *Ñanderuí* y así lo hizo desaparecer en la pampa con la mayor gloria posible.

Guyrapepó puso, de acuerdo a la supuesta designación de *Ñanderykyní*, a *Ñanderuí* (nuestro pequeño padre) a la cabeza de los Tañyguá. Ya en vida de su antecesor había hecho milagros. Así, un día, estando solo (sic) con Guyrapepó cazando en el bosque, encontraron un tapir muerto que ya había entrado en descomposición. Cuando Guyrapepó manifestó su pesar por la pérdida de tan preciosa pieza, *Ñanderuí* le asestó un puntapié al animal que le hizo incorporarse instantáneamente y huir velozmente por el monte. Cuando después del viaje de *Ñanderykyní* al cielo, se encaminaban en busca de mejor lugar para cruzar el Paraná, que por allí tiene una anchura de

dos km., demostró nuevamente Ñanderuí su poder mágico en toda su magnitud. Se echó simplemente sobre el agua y mandó a su pueblo cogerse de su cuerpo; así nadaron sin peligro alguno, tomados los unos de los otros, hasta la orilla opuesta. Ñanderuí murió, igual que Guyrapepó, a fines de los años 30 del siglo pasado en Itavirý, yendo su alma a la "Tierra sin Mal", aunque sus seguidores fracasaron en el intento de llegar allá.

Antes de acabar con este capítulo de la creación, deseo recalcar una particularidad de los mitos Guaraní: la ausencia absoluta del sol y de la luna. Ya he dicho más arriba que el *kuaráy* del primer capítulo no se refiere al sol, sino a otra luz. Dentro de este contexto también resulta interesante el mito I.XXXVI-XXXVIII de la obtención del fuego con la ayuda del sapo. Este mito se ha formado evidentemente de la fusión de dos leyendas antiguas americanas. Una de ellas trata de la obtención del sol de los buitres por el héroe nacional; la otra, del robo del fuego mediante la rana o el sapo. Ambas se encuentran en forma independiente entre los Chané: *Aguará tumpa* (el zorro) se transforma en una carroña, captura el buitre blanco y le obliga a entregarle el sol (17); la rana, por otro lado, le roba el fuego al pájaro de pantano (*tosté*) y lo entrega al primer hombre. (18) *Kinoshivé*, entre los Karaiá, (19) y *Keri*, entre los Bakairí, consiguen el sol exactamente de la misma manera. (20) Tanto entre los Chané como entre los Karaiá, el *karakará*, que observa la escena, advierte al buitre sobre la astucia empleada por el héroe nacional; *Kerí* y *Kame*

17. Nordenskiöld, 263.

18. Nordenskiöld, 254. También en el mito de Tapieté (p. 314) la rana hurta el fuego al buitre. Entre los Kaxináwa de la región del Juruá superior el buitre roba el sol al demonio *ĩka* (Capistrano de Abreu: *Rãtxa hunikuĩ*, Río de Janeiro, 1914, 446). El Maracanã roba el fuego al "avaro" (*Iauxiku nawa*, 298). Un hombre con heridas apesadas se echa al suelo y aprisiona el *Urubú Rei*, al que le toma los adornos y el vestido (p. 263).

19. Fritz Krause: *In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911, 345.

20. Von der Steinen: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, Berlín, 1897, 324.

en los Bakairí, en cambio consiguen el fuego del zorro campero (21) y cuando Erland Nordenskiöld menciona que, según otra versión de los Chané, la rana había robado el fuego al buitre, (22) hay que pensar que se trata de uno más de los muchos préstamos comprobables en los mitos Chané de origen Chiriguano guaraní de aquella tribu, de origen arauak, recibió juntamente con la lengua Guaraní.

Me hubiera dado por satisfecho con este hecho y hubiera admitido que los Guaraní no tuvieron ningún interés especial por el sol ni por la luna si todo su ritual no demostrara precisamente lo contrario; es decir, que el sol está en el centro del interés religioso de los Apapokúva. Así es hoy y así ha sido antiguamente, como se desprende de una referencia de la *Conquista espiritual* de Montoya que, por desgracia, no tengo a mano en este momento. Los Apapokúva no llaman nunca *kuaráy* al astro solar como lo hacen los paraguayos, sino siempre *ñanderú* (nuestro padre); *kuaráy* son los rayos solares, la luz y el calor del sol, pero no el sol mismo.

Entre los Kayguá el sol se llama *ñandeiára* (nuestro señor) y no pronuncian este nombre sin volver por lo menos la cabeza respetuosamente hacia el sol. El único acto en el ritual Apapokúva que podría considerarse como una adoración se verifica ante el sol naciente: mientras el paié, cantando el *Ñeengaraí* (véase la ceremonia del bautismo), se coloca enfrente de la larga hilera de danzantes mirando hacia el naciente, éstos se inclinan reverentes luego que el paié da la señal, en forma particular, delante del disco naciente. Sin abandonar las *mbaraká* y *takuara*, levantan los brazos a lo alto, inclinan la cabeza, doblan la rodilla y hacen con las manos un movimiento como llamando el sol para sí, lenta y ceremoniosamente, en una escena extraordinariamente emotiva y pintoresca. Este acto se conoce como *yiroíy*. Montoya traduce esto (*aieroeíy*) en su *Tesoro de la lengua guaraní* por "inclinarse respetuosamente" y pone a continuación el siguiente ejemplo significativo: *ipeieroyivymé Kuarasý upé* (no vayáis a inclinarnos delante del sol)!(23). La danza del *paié* está dirigida al sol y termina solamente con la salida de éste. La hilera de danzantes está siempre con el rostro hacia oriente y cuando ellos, aisladamente, en

21. Ibid., 325.

22. Nordenskiöld, 254

23. Montoya: *Tesoro*, folio 131 verso.

grupos o en hileras dan una vuelta sobre una línea elíptica (*nimboieré*), ésta se realiza siempre de Norte a Oeste, a Sur y a Este, para proseguir nuevamente hacia el Norte. Esta es la primera regla en toda danza mágica: toda posición y todo movimiento debe conservar esta orientación. [12]

En más de una ocasión he oído expresar claramente a los Apapokúva, cuando entre ellos quieren justificar su religión frente al Cristianismo, que el sol es el verdadero padre de todo lo que existe sobre la tierra, que nada puede vivir ni crecer sin él y que él reina (*oñangarekó*: cuida de) sobre la tierra, para lo cual efectúa su diario recorrido para observar mejor; se detiene un momento en los tres puntos principales: oriente, cenit y occidente. Ahora bien, ¿cómo es posible que estos indios adoren directamente el sol y que por otra parte en su mitología no se encuentre la mejor explicación al respecto?

Por poco que sea, quiero añadir aquí lo que he averiguado por otra parte sobre el sol y la luna. Son considerados hermanos; alguien afirmó una vez que son hijos de *Ñanderú Mbaekuaá*. Durante la noche la luna visita al sol por impulsos homosexuales y éste no consigue reconocer a su hermano. La noche siguiente prepara un recipiente con tinta de *genipapo*, de color negro azulado y con ella le mancha la cara al misterioso visitante. Al día siguiente por las manchas reconoce a su hermano (menor). [13] *Ñanderuvusú* los coloca a ambos en el cielo: al más viejo (el sol) como astro nocturno y al más joven (la luna) como diurno; pero la luna demostró ser demasiado ardiente y quemó la tierra. Por eso el sol tomó su lugar y la luna pasó a la noche. La luna tiene vergüenza ante su hermano mayor, al que nunca muestra toda la cara con las manchas de *genipapo*.

Un Guaraní me dijo un día explícitamente que *Ñanderykeý* no era el sol y, sin embargo, no renunciaré a la impresión de que ambos están en mutua relación o que por lo menos la tuvieron antes de que la religión Apapokúva hubiese llegado al último estadio de una más alta perfección. Algo parecido podríamos esperar de la mitología americana en base a muchos ejemplos y esto no explicaría tanto la ausencia del sol en el mito de creación como la transformación del mito de la obtención del sol en el del robo del fuego.

[12] En paraguayo: ñemboieré.

[13] En paraguayo: ñandypá.



Nº 7- Guaraní-Apapakúva y Oguauíva frente a la casa del administrador en la reservación Araribá, San Pablo. (Foto: Nimuendajú).



Nº 8- L.B. Horta Barbosa, inspector de los indígenas de San Pablo; funcionarios públicos e indígenas -Apapakúva y Oguauíva- en la reservación Araribá. Entre ellos Uembé de los Kayguá. (Foto: Nimuendajú).

La posición del sol en los primeros mitos como propiedad del buitre es incompatible con la importancia que se le atribuye más tarde y así el mito se transfirió al fuego; tampoco resulta coherente con una hipotética fusión con el mito ya existente del robo del fuego.

Tan insignificante como el papel de *Tyvúry* en el mito de los gemelos, lo es el de la luna en el ritual, comparado con el del sol. A *Nanderykeý*, que cuida de la tierra desde el cenit, le es tan difícil negar su carácter solar como al sol sus relaciones con el héroe, manifestadas especialmente en la anotación sobre la ascendencia.

3.— CATACLISMOLOGIA

Al igual que sus más próximos parientes, los antiguos Tupí, (24) los Apapokúva-Guaraní conocen el incendio universal, en conexión con el diluvio universal. Sus creencias al respecto no están resumidas en un mito específico, como en el caso de la creación, sino que se presenta en tradiciones fragmentarias, especialmente en lo referente a los primeros cataclismos. Junto a ellas, numerosas profecías de los *paíé* sobre futuras catástrofes, con acusadas divergencias individuales. Agregó aquí el texto original del Guyraypotý sobre el mito del diluvio, por presentar en detalle los diferentes temas de la cataclismología Guaraní, aunque reconozco que en tal versión del mito contiene algunos elementos ajenos.

Nanderuvusú baja a la tierra y exhorta a Guyraypotý (flor de pájaro) a que dance, pues quiere aniquilar la tierra. Durante cuatro años éste prosigue la danza sagrada con sus seguidores, hasta que se escuche a lo lejos el trueno de la perdición: la tierra se precipita desde el Oeste.

Este desmoronamiento se imagina así: antes de que *Nanderuvusú* crease la tierra, hizo el *yvy ytá* (sostén de la tierra). Colocó una viga de Este a Oeste y encima puso otra, de Norte a Sur. Entonces se subió en la intersección de este *Yvyrá ioasá rekoypý* (cruz eterna de madera) y relleno los cuadrantes con tierra (I.I.). Como la tierra ha de ser aniquilada, *Nanderykeý* (I.XLII.) toma la extremidad Este del brazo inferior de la cruz y retira lentamente la viga hacia el Este, mientras que la viga superior queda asegurada en su sitio. Con ello la tierra pierde su soporte occidental. Simultáneamente empieza el incendio de la tierra (*yvy okáy*) por el extremo Oeste, devorando

24. Dénis: Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1555, Paris, 1851, 90 (cit. por Ehrenreich: Die Mythen).

la superficie inferior hasta que, un poco más allá, perfora la tierra y sale a la superficie, derrumbando con estruendo la parte que quedó atrás (*yvy oá*). Así, la destrucción comenzó primero lentamente, aceleñando luego su marcha del Oeste al Este.

Guyraypotý emigró, así, lentamente con sus "hijos" hacia el Este en dirección al mar. Al principio todavía cultivaban chacras (G. II.); después la progresiva destrucción ya no lo permitió (G. III.). En adelante subsistieron de forma milagrosa de lo que su capitán "encontraba", es decir: creaba (G. IV-V.). Así llegaron a la Serra do Mar (*Yvyty paráry iokoá*: montaña del mar obstáculo, dique) y allí se quedaron (G. VI.).

Guyraypotý mandó hacer una casa de tablas (*Yuyrá-pe*: madera plana) (G. VII.) y para ello pidió ayuda, sucesivamente, al *iuperú*, al *suruvá* y al pato salvaje. Los tres se negaron: uno porque hacía un bote; otro porque deseaba ver primeramente si el agua venía realmente; el tercero porque confiaba en sus alas (G. VII-VIII.). Los hijos de Guyraypotý concluyeron la obra a pesar de todo y prosiguieron luego la danza. Habiéndose cumplido los cuatro años, llegó el diluvio universal (*oiaparó*), es decir: el agua del mar se levantó como una pared y rodó, inundando la Serra do Mar, para refrescar la tierra recalentada por el incendio y permitir a *Nanderuvusú* fundar sobre ella una nueva tierra (G. IX.).

Entonces les fue mal a los que se habían negado a ayudar en la construcción de la casa: "¡Traedme un hacha de piedra para hacerme un bote y embarcarme", gritó *iuperú* cuando ya la espuma del agua le envolvía la cabeza y su alma pasó a un pájaro. Este animal muestra todavía un topete de plumas en la cabeza, revuelto por el agua y grita cada mañana en el pantanal donde vive: *iy Perú* (un hacha trae), de donde proviene su nombre.

Suruvá también gritó: "¡El agua realmente ha venido!" cuando ya le entraba el agua en la garganta; se reconoce todavía hoy en el canto del pájaro en que se transformó: un sonido de botella que se está llenando de agua. El pato salvaje procuró volar, pero las fieras acuáticas lo agarraron y devoraron. También su alma se transformó en un pájaro (G. X.).

El agua inundó la casa y Guyraypotý comenzó a llorar. Le ocurría lo que a mi padre adoptivo *Yoguyroký*, quien infundía coraje a los demás ante los fantasmas cuando él era quien más miedo tenía. Por el contrario, la mujer de Guyraypotý demostró tener mucha más sangre fría. Ordenó al marido subir al techo de la casa y extender los brazos para que los pájaros amenazados por las aguas se posaran en ellos.

Luego que bajaron pájaros buenos, es decir, que no comen carne y cuyo plumaje se usa para fines religiosos, él debería lanzarlos al cielo, sacudiendo sus brazos. Como las aguas en la casa ya ilegaban a la rodilla de los presentes y éstos ya no podían golpear su *takuara* de danzas en el suelo, la golpeaban contra los postes de la casa, prosiguiendo su danza (G.XI.).

Entonces Guyraypotý entonó el *Ñeengaray* (véase arriba); inmediatamente la casa se soltó, flotó sobre la superficie del agua y finalmente subió al cielo con todos sus ocupantes. Entre ellos se encontraba un joven armadillo que la hija de Guyraypotý había criado y llevado consigo. De esta manera pudo llegar al cielo y allí sigue todavía, pues los *paie* que han estado allí durante sus sueños se lo han encontrado frecuentemente allí. La casa entró por la puerta del cielo (*yváyroké*); entraron justo a tiempo, pues un momento después el agua del diluvio chocó contra el cielo. Hasta aquí el mito de Guyraypotý. Aparte de la casa de tablas, pienso que es enteramente autóctono.

Faltan, empero, en este mito dos catástrofes que, como el incendio universal, la destrucción de la tierra y el diluvio universal, siempre aparecen juntas: "la caída de la noche" y "la llegada del tigre azul". La primera se debe al murciélago *Mbopí rekoyý* que devora el sol y la luna, se considera generalmente como preludeo de la destrucción del mundo (ver apartado "Dioses, demonios . . ."). Durante la oscuridad consiguiente adviene la segunda catástrofe: el tigre azul baja en su canción del cielo y acabó con el género humano (I.XLII.). Los cataclismos descritos en el mito de Guyraypotý

El incendio de la tierra (*Yvú okái*: "la tierra arde"), la caída de la tierra (*Yvú oá*: "la tierra cae"), el diluvio (*y oiaparú*: "el agua se desborda"), la caída de las tinieblas (*pytu oá*: "la oscuridad cae") y la llegada del tigre azul (*yaguarový ou*: "el tigre azul viene"), son conocidos por los *paie* bajo el nombre global de *Mbaé meguá* (véase I.XLI.6 y varios pasajes de G.). Montoya traduce *Mbaé meguá* por "felicidad". (25) Por lo menos en la actualidad, entre los Apapokúva este vocablo tiene el sentido opuesto y significa "infortunio", "perdición". *Mbaé* significa "cosa", con la connotación de fantástico y misterioso (I.XXII.3.); *meguá* actualmente conserva la

25. Montoya: Tesoro, folio 211 verso.

doble significación de los tiempos de Montoya de "jugar" (hacer travesuras) y "arruinar". *Iyurú meguá*, "hace muecas con la boca" (de manera chistosa); *cheiy imeguá*, "mi hacha está arruinada". [14].

La idea del *Mbaé meguá* preocupa al espíritu de los indígenas en forma singular. He notado a menudo que, hablando con ellos de algún tema mitológico, siempre terminan, tarde o temprano, hablando del *Mbaé meguá*. Un ejemplo clásico de ello lo tenemos en mi texto original del mito de creación, que propiamente debía terminar con el capítulo XLI. Pero se deslizó la palabra *Mbaé meguá* (.XLI.6.) y Yoguyrovíyú me dictó, sin que yo se lo hubiera sugerido ni pedido, otros cinco capítulos sobre este tema de su predilección: la destrucción del mundo y el camino de la salvación, hasta que una narración con las palabras consoladoras de *Nandesý* (I.XLVII.) puso un fin que le satisfacía no sólo a él, sino aun las altas exigencias literarias.

Prácticamente no hay una danza religiosa en que no se haga referencia al *Mbaé meguá*, cuando no es éste la ocasión de la danza. Cualquier manifestación sospechosa de la naturaleza, eclipses o, simplemente, una extraña conformación de nubes o reflejos de luz son atribuidos a él. Mi viejo amigo Patáy, tan civilizado en su exterior como conservador en su interior y que comprendía muy bien que en un diario se pueden leer noticias de todo el mundo, regresó un día del año 1906 de Baurú a la aldea muy preocupado; rodeado de su familia me contó haber oído allí que alguien había leído en el periódico que se había producido un incendio en un lugar de la tierra que no conocía y había caído un gran trozo de ella. En 1912 me topé de nuevo, no ya a Patáy, que ya había muerto hacía tiempo, sino a su hijo Rorývy durante la danza sagrada entre los Oguauíva del río Verde. El *paie* Kiriñey anunciaba terribles desgracias, entre otras la cercanía del incendio universal. Completamente anonadado, se echó en su hamaca y su mujer, despavorida, le tuvo que poner paños en la dolorida cabeza, mientras los demás seguían conversando en voz baja del tema preferido: "Sí -exclamó de repente

[14] Nuestro A. tiene razón. También en paraguayo, *meguã*, significa para las cosas: estragar, dañar, echar a perder. Para las personas, del punto de vista moral: corromper, pervertir, alterar, desarreglar. *Meguã*, corresponde a "mella", "mellar" tanto en lo físico, como en lo moral. *Guá*, corresponde a: concavidad, abolladura, tallado en redondo, tipo balaustre, etc., y toma tilde por contagio de la nasal anterior.

Roróvy, iluminado por la luz de su sabiduría- hace poco (sic) ya hemos sabido eso por diarios". "Hijo mío, cuando yo pienso en el *Mbaé meguá* quisiera abandonar todo, despojarme hasta de mis ropas, tomar solamente mi *mbaraká* y cantar y cantar". Así acabó un día su relato Yoguyroký sobre el próximo fin del mundo.

El verdadero fundamento de esta predilección de los Apapokúva por el tema de la destrucción de la tierra y de creerse siempre amenazados por ella, lo veo yo en el desolado pesimismo de esta raza moribunda que, sin saber los motivos, ya hace tiempo que se ha resignado. Sólo se oye: actualmente la tierra es vieja; nuestra tribu ya no quiere multiplicarse; veremos nuevamente a los muertos; por fin la noche vuelve a caer, etc. (I. XLII.). No sólo la tribu Guaraní está vieja y cansada de vivir, sino toda la naturaleza.

Cuando los *paié*, durante el sueño, han visitado a *Nanderuvusú*, han oído a menudo a la tierra implorarle: "i ya he devorado demasiados cadáveres, estoy saciada y cansada, pon término a mi sufrimiento, padre mío!". También el agua clama a su creador para que la deje descansar, como también los árboles, que dan leña y material de construcción, y el resto de la naturaleza. Y esperan a diario que *Nanderuvusú* preste oídos a tales ruegos.

Los Guaraní ya no creen en ningún porvenir. Si éste no fuera el caso, quizás se habrían aferrado a la creencia de un mesías, en forma similar a lo que predicaba el profeta Smohalla a los indígenas del alto río Columbia, en Idaho y Washington, desde 1850, pero especialmente entre los años 1870-1885. (26) La apatía elegiaca Guaraní no quiso creer nunca en ello y encontró la única salida salvadora en la fuga al más allá.

26. Mooney: *Ghost Dance Religion*, 14a. Rep. B.A.E., 1896. El movimiento de la danza de los espíritus corresponde, en América del Norte, al movimiento aquí descrito de los Guaraní. Koch-Grünberg informa de varios indios de las regiones del río Negro, Caiary e Içana que se han presentado como mesías: Venancio (1850), Vicente Christo (1880), Anizeto, que todavía sigue teniendo influencia en Içana (*Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlin, 1909, vol. I, 39-41). Véase también Avé-Lallemant: *Reise durch Nord-Brasilien im Jahre 1859*, Leipzig, 1860, vol. II, 164. Sobre un mesías indio en Roraima, véase Karl Appun: *Unter den Tropen*, Jena, 1871, vol. II, 257.

CAPITULO IV

PAIE Y DANZAS SAGRADAS

En el Brasil se suele designar a los chamanes indígenas con la palabra *paie*, tomada de la Lingua Geral; también en Montoya (27) *paie* significa chamán; en Chiriguano se llama *ipáie* al chamán. (28)

Como en tantos otros casos, aquí debo indicar que entre los Apokúva este término ha mudado de significado. Para ellos *Mbaié* es la magia amorosa; en general, no es una persona sino una acción y se dice *Mbaié aiapó* (hago *paie*). Los medios empleados son diversos y bastante inofensivos: entre ellos el *urukú*, como pintura, juega el papel principal y lo emplean todos los jovencitos. Tiene poco que ver con la magia seria, basada en la inspiración, sugestión o autosugestión de los chamanes. Cuando se habla del *paie* se dice simplemente *ñanderú* (nuestro padre) y cuando se le dirige la palabra, *Cherú* (mi padre). Los grandes *paie* de antiguo estilo, como Guyrakambí, son reverenciados con el título de *Paí* (ver capítulo "Nombre" y "Religión"). Esta palabra no tiene relación directa con la voz *paie*, si bien una y otra pueden provenir de la misma raíz. *Paí* es la contraparte de *Aí* (madre, en vocativo), (29) que en la actualidad sólo se usa como de-

27. Montoya: Tesoro, folio 261.

28. Nordenskiöld, 296.

29. Montoya: Tesoro, folio 261: *paí-pater*. En este sentido también se emplea siempre en la traducción de la *Conquista espiritual*. Véase también Platzmann: *Das anonyme Woerterbuch Tupi-Deutsch und Deutsch-Tupi*, Leipzig, 1901, 208: *Paý*-persona de respeto del sexo masculino. Entre los Kainygn denota el sector religioso supremo, los chamanes propiamente dichos.

nominación del padre y en raras ocasiones, como título de los chamanes. Conozco solamente un Apapokúva que sigue ostentando el título: Paí Mbarabambeí. Es el capitán de los restos de un grupo de los Apapokúva, llamado Guyrayiguá, que vive ahora en Potrero Guasú, en la orilla izquierda del río Dourados (Matto Grosso). En los grupos Kayguá el título *paí* todavía es más corriente y el grupo establecido en Kurupaynã es designado directamente por los Apapokúva con el nombre de Paí Guasú (el gran *paí*). Los brasileños que viven en la vecindad de los Apapokúva llaman al *paie* "rezador".

El *paie* de los Apapokúva es bastante distinto a sus colegas de las otras tribus en varios aspectos. Una de las diferencias más importantes consiste en que nadie puede hacerse *paie* por aprendizaje, ni siquiera bajo la dirección de los grandes, sino sólo por inspiración. No se piense que los *paie* Apapokúva constituyan una casta cerrada ni, menos, hereditaria. Respecto al canto *paie*, los Apapokúva se dividen en cuatro clases.

A la primera clase pertenecen originariamente todos los hombres, pues incluye a todos los que no han recibido todavía ninguna inspiración.

La segunda incluye a aquéllos que ya han recibido uno o varios cantos, que emplean en ciertas ocasiones privadas; a ella pertenece la mayoría de los adultos de ambos sexos, aunque siempre con mayor representación del sexo masculino. Si uno de éstos en una fiesta sale al frente a dirigir la danza de los demás participantes, es el signo de que ya está acercándose a la tercera categoría.

Esta comprende a los verdaderos *paie*, hombres y mujeres honrados con el título de *ñanderú* o *ñandesý*. Son los que emplean sus poderes mágicos no sólo para uso privado, sino también para el servicio de la comunidad. Por ejemplo, en el hallazgo del nombre (bautismo), curación de las enfermedades, profecías, etc. Solamente los hombres han llegado al grado máximo de perfección que les permite dirigir la fiesta de *Nemongaraí* y, poco a poco, hacerse cargo de la dirección social del grupo; son *paie* capitanes.

Antiguamente los Guaraní no tenían otro dirigente que al *paie*-capitán; cuando después entraron en contacto con los funcionarios brasileños, éstos, que jamás han sentido la necesidad de tomar en cuenta las costumbres y necesidades de "estos bugres", nombraron capitanes a su antojo a quienes prometían emplear la autoridad conferida en mejor provecho de los amos. Cualquier delegaducho policial de los puestos fronterizos se creía con derecho de influir civilizadamente sobre los "salvajes" poniendo y sacando capitanes. Pero resul-

ta todavía peor cuando algunos indígenas conseguían viajar hasta el gobernador del estado o incluso hasta el presidente de la república. Quienes lo hacían eran, por lo general, los mayores intrigantes, charlatanes y vagabundos de la tribu, mientras que los mejores elementos se quedaban en sus casas. El pretendiente recibía nombramiento y uniforme de capitán (de ejército) y era generosamente obsequiado; tampoco faltaban exhortaciones para que impusiera la autoridad conferida sobre sus cotribanos. Los resultados pueden adivinarse: una parte del grupo permanece fiel a su jefe tradicional y se declara en abierta enemistad con el pretendiente; otra parte se somete, por miedo al gobierno; una tercera y cuarta partes adhieren a un nuevo pretendiente y deciden también visitar al gobierno para obtener la destitución del pretendiente y, de paso, conseguir regalos.

Son recibidos en la capital como sus predecesores y, como ellos también, investidos de autoridad. A su vuelta comienza un terrible entrevero de enemistades e intrigas, en las que participan con ardor los brasileños de la vecindad. Nuevamente alguien recurre a la capital y así sucesivamente hasta que el grupo se fragmenta por completo y se desvanece por las haciendas vecinas. Allí se constata, entre suspiros, que el ganado emigrado no es capaz de acostumbrarse al orden y disciplina y la gente se ríe para sus adentros de esta dispersión, que ofrece mejores oportunidades a los explotadores del sudor de cada indio; perdón . . . ¡quería decir que se puede educar mejor en el trabajo a cada individuo que cuando se encuentran todavía bajo la dirección de su *paié*!

La libre sumisión a la teocracia de su jefe-*paié* era la única organización arraigada en el carácter y conceptos de estas tribus, que no se podía cambiar por ninguna otra. Por eso todas las tentativas de reducir los indios Guaraní a aldeas y colonias tuvieron mal fin. Los indígenas oponían una resistencia pasiva a la nueva administración que hacía crecer la silenciosa animadversión recíproca y un buen día, por motivos fútiles, se producía la dispersión de toda la comunidad y los individuos sueltos se podían considerar afortunados si podían unirse a algún grupo todavía organizado de los alrededores. A esto se debe que la invitación de las autoridades brasileñas, hecha llegar a diferentes grupos de los Guaraní para que se concentrasen en la reserva de Arariba, chocara con la mayor desconfianza. Ellos se agruparon de nuevo en la reserva, alrededor de sus *paié*, entre los que los más importantes son: Ñeengueí y Yoguyroký, entre los Apapokúva; Avaiupíá y Okẽ, entre los Oguauíva, y Ñeẽngarendý entre los Kaýguá.



Nº 9- Guraní-Oguauíva frente a la casa de danza en Araribá. (Foto: Nimuendajú).



Nº 10- Casa de danza de los Apapokúva-(Ñandéva)-Guaraní en Araribá. (El sombrero que lleva Ñanderyqueý fue una travesura). (Foto: Nimuendajú).

Pero aquella fundación sólo era viable en tanto fuera respetada la libertad plena de cada grupo para con ella. Cuando estos jefes hayan perdido su influencia, absorbida por el empuje civilizador que los rodea, entonces sobrevendrá también la dispersión de este último baluarte Guaraní y ninguna disposición gubernativa podrá contenerla. El poder de los jefes *paie* se va perdiendo con el tiempo, sin necesidad de la intromisión gubernamental, por el solo ejemplo de la civilización moderna.

Los Apapokúva no conocen, en general, danzas ni cantos profanos, sino solamente religiosos. De ahí que el canto *paie* se llame simplemente *porai* (canto) y la danza *paie*, *iyroký* (danza). Entre los Kayguá y, antiguamente, también entre los Oguauíva, hay una canción profana, el *kotyvú*, y una danza también profana, el *guaú*. [15]

Cuando en un grupo Guaraní alguien consigue su primer canto *paie*, constituye siempre un acontecimiento de interés general. Solamente en las viejas historias maravillosas he escuchado que niños recibieran tal inspiración. Entre categorías de edades siguientes la inspiración es cada vez más frecuente y entré quienes han pasado de los cuarente años es excepcional el que no posea su canto *paie*. Algunos cantan en la oportunidad más insignificante: por ejemplo, al atravesar un puente que se balancea, para no caer al agua y en semejantes oportunidades otros son más reservados: en ocasiones extraordinarias, especialmente en las desgracias, se escucha cantar a algunas personas, de las que ni siquiera se sabía que tuviesen cantos propios. En la mayoría de los casos el individuo recibe su canto mientras duerme, con la aparición en su sueño de algún pariente fallecido. Quiero dar un ejemplo de esto.

[15] En Montoya: *purahéi*, *porahéi*, *morahéi*, "canto"; en paraguayos: *purahéi*; en chiriguana: *puráe*, *piráe*, "cantar, los hombres"; *ñeengarái*, "cantar, para la mujer"; en guaraní, *poraséi*, "canto, música". En Montoya: *Ieroký*, "danza" y también en paraguayos; la misma palabra en guaraní, significa "rezar" . . . Guahú, en paraguayos es el quejido triste del zorro y del perro y en Montoya, tiene el significado de "canto de los indios". El A. nos dice que los Oguauíva recibieron su apodo debido a su danza profana: *guaú*. Podemos deducir que danza, canto y rezo constituyen una concepción unitaria que ha recibido diferentes nombres, según que el espíritu fuese dominado por el movimiento de la danza, por la música del canto o por la intención divina. Más tarde hubo necesidad de distinguir con nombres especiales cada uno de los elementos, resultando de allí el aparente absurdo de que actualmente: *Ieroký* signifique rezo entre los guaraní, de Bolivia y danza entre los paraguayos.

Una india casada, de unos 25 años de edad, que nunca había tenido un canto *paie*, se despertó una noche, ya de madrugada, en su choza y comenzó a llorar y luego, a cantar primero bajito, como en un lento murmullo, después más alto y con ritmo. En las chozas vecinas, al oír el llanto y la nueva melodía, se decían entre sí: *joú porá tyvasá Mbyypý upé!* (¡le ha venido un canto a la comadre Mbyypý!) y de mañana se fueron todos a visitar a la vecina. Se sentaron y esperaron con paciencia que hiciera una pausa, porque en ningún caso se debe interrumpir un canto semejante. Al fin Mbyypý contó que se le apareció en sueño su padre y le mostró una hermosa flor del más allá; después de haberle dado muchos consejos, le recomendó cantar a *Nandesý* toda vez que se encontrara con problemas o en peligro, le enseñó la canción y desapareció. El vivo recuerdo del fallecido padre le hizo romper a llorar de nuevo y luego comenzó a cantar. No comió nada en todo el día; bebió solamente hidromiel, cantando hasta la noche, con pequeños intervalos de reposo. Cuando oscureció el marido, que era también *paie*, si bien no muy destacado, fue a convidar a los vecinos a una reunión por la noche, para aprender el nuevo canto *paie* de su mujer. Se mostraba muy contento de la inspiración que, en parte, le había llegado a su mujer. Se mascó *kaguyíy*. [16] y todo

-
- [16] *Kaguí* es la bebida espirituosa en mayor o menor grado, fabricada por fermentación del: *kaguyíy*, con el ingrediente de la saliva de masticación que contiene ptialina fermento amilolítico, y los fermentos que transforman el azúcar en alcohol. *Kaguyíy*, en el Paraguay es la mazamorra de maíz, comida que se sirve con leche o con miel. Esta materia prima ha recibido su nombre de: *kaguíy*, agua de *kaguí*, que hoy se pronuncia libre de nasal: *kaguyíy*. La voz *kaguí*, ha desaparecido del Paraguay, una vez que la destilación de la "caña", es decir de la miel de caña de azúcar, ha dado la nueva bebida nacional y ya no se fabrica el *kaguí*. Los chiriguáná que dislocan el acento y las nasales para atrás, dicen: *kángui*. En el diccionario chiriguano-español del Padre Doroteo Giannecchini, encontramos la fórmula de fabricación: "La india, después de haber molido en el mortero la cantidad suficiente de maíz, las pone en grandes ollas a cocer por unas doce horas, hasta reducirse a una mazamorra bien espesa, *kaguíe* o *kagúle* (sin nasal y sin y, gutural), que sirve también de comida. El día siguiente la trasega en grandes tinajas, mezclándola con agua, la mece con manos y brazos mascando los depósitos que echa de nuevo en las mismas tinajas, para que sirvan de levadura. En seguida pasa todo por un cedazo de palma, para que las heces queden separadas del líquido; la envasa en otras grandes vasijas de boca angosta que tapa con un tiesto y asegura con un barro. Allí fermenta y después de tres o cuatro días está en su punto para tomarse. Es agradable al gusto, refrescante y diurético. Esta bebida tomada en gran cantidad, especialmente cuando está para acedarse, es embriagadora. En

el mundo se reunió en la casa de danza. El chamán Ñeengueí empezó cantando. Después se hizo a un lado y Mbyypý, que se encontraba en las filas de las danzantes, entonó su canto, que todos acompañaron con danzas, golpes de *takwara* y maracas. Como la estrofa era corta y Mbyypý ya nos la había cantado durante todo el día, casi todos pudieron acompañarla de memoria. Se danzó toda la noche y por la mañana se bebió mucho *kaguyiyí*. Luego se fueron los danzantes y Mbyypý a descansar un poco. Sin embargo, durante todo el día fui oyendo, de tiempo en tiempo, su canción y siguió cantando durante la tercera noche. Al día siguiente tuve que cabalgar al amanecer hasta Baurú y al pasar por el rancho de Mbyypý me apeé y entré a averiguar de ella: la encontré sentada en la pared de la choza, con la cabeza apoyada contra un poste, los ojos cerrados, los brazos caídos y la cara pintada de *urukú*; sólo en los labios entreabiertos se notaba vida, por el murmullo entrecortado de su canto. Otro ejemplo que ya conocemos es el relatado en el capítulo sobre Religión, del sueño de Yoguy-roký.

Cuando los Apapokúva viven muy esparcidos y sólo suelen juntarse pocos danzantes, se danza en algún rancho o delante de él. La casa de un *paié* ya está generalmente preparada para ello, teniendo al lado Este una explanada, en lo posible cercada, que corre de Norte a Sur. En el cerco se pueden observar, normalmente, varias cruces de madera de hasta dos metros de altura (*kurusú*), la pila bautismal y el *yvy-raí* (candelerero). En los lugares de mayor población se cuenta con un chamán profesional, se construye una casa especial, *oý guasú* (casa grande), para la danza. En Araribá hay un rancho espacioso, techado con tablas. El lado Este y los costados están abiertos y el patio delantero tiene un cercado irregular. En la línea frontal abierta puede verse

Otra parte dice: "cuando no tienen maíz para hacer chicha, se sirven del algarrobo, mistol, chañar y otras frutas y raíces embriagadoras". Según Herbert Baldus, los tapirapé-guaraní que él visitó en el Araguaya, toman *kagũĩ* dulce, sin alcohol, es decir después de una muy sumaria fermentación. Los guaralú de Bolivia dicen: *che kangui* (la mujer), *che kágua* (el hombre). "mi chicha". El nombre proviene de: *kaú*, en paraguay: *ka'ú*, embriagar. La voz *ka'yguá* (nombre de la calabaza con mango) que sirve de copa para beber); viene de: *ka'ú'yguá*, copara para bebida embriagante. En Montoya, encontramos: *Kagũĩ*, vino; *Avatĩ kagũĩ*, chicha; *yvá kagũĩ*, vino de frutas; *kagũĩháĩ*, vinagre; *kagũĩ oñembopochý*, se pone agrio el vino, *koťy kagũĩ rendava*, bodega de vino; *kagũĩ tĩ*, vino blanco; *kagũĩ pyťa*, vino tinto; *kagũĩ ochyryry*, hierve, fermenta el vino. Según Montoya: *ka-guaĩ*, aporrear, maltratar el borracho, viene de: *ka'ú vaĩ*.

un tronco de árbol, con un nido de abejas *iateí*, cuya miel es la predilecta, después de la de *mandasáia*, para los actos religiosos; una jaba para guardar las *takuara* de baile y otra con gancho, en la que los hombres cuelgan las *mbaraká*; una cruz de madera; algunos estantes bajos para colocar las vasijas con bebida; una cuerda tendida horizontalmente, de la que se cuelgan los adornos de plumas; la pila del bautismo y un buen número de *yvyraí*. Al borde del patio hay dos cruces de madera, una grande y otra pequeña. Pero esta casa de danza en Araribá presenta todavía una curiosidad muy especial que no he encontrado en ninguna otra parte y que me atrevo a considerar como una creación reciente: dos estatuas representativas de *Ñanderykeyé* y de *Tyvýry*. Están tallados rústicamente en madera, sin brazos y con las rodillas algo dobladas; *Ñanderykeyé* es de 1.65 metros de altura y *Tyvýry*, de 1.45 metros. Ambos tenían cabellos y bigotes ralos de pelo humano; también tenían diademas de plumas (*akanguaá*) y collares (*yiasaá*); las caras estaban pintadas con *urukú* y su ropa consistía en un chiripá de algodón. Estaban colocadas en el medio del frente oriental, con la cada hacia el Oeste, *Ñanderykeyé* a la izquierda y *Tyvýry* a la derecha.

Estas dos estatuas ciertamente no son originarias, lo que puede reconocerse por el hecho de que durante las ceremonias religiosas que tan a menudo se desenvuelven delante de ellas, en ninguna forma se ocupan de las mismas. Podemos suponer que cuando los Apapokúva entraron en estrecha relación con los cristianos, por la década de 1870, en el río Iatahý, y en otros lugares, quisieron imitar el culto de los santos, aunque no supieron qué provecho podían sacar.

Pero este tipo de representación es tan extraña a las concepciones religiosas de los Guaraní, que no pudieron integrarse al culto antiguo, quedando de lado y olvidadas, al igual que aquellas cruces del cerco. Los indígenas las encuentran bonitas e interesantes, pero no las veneran en modo alguno. El *paie* nombra a *Ñanderykeyé* en su canto, pero no se vuelve a la imagen de madera, sino que agita su maraca en dirección al cenit. Los otros grupos me han asegurado que estas estatuas son una invención del padre de Yoguyroký, el jefe-paie Araguayraá (véase capítulo "Religión"); éste los incitó a hacerlas a comienzos de los años 80, cuando vivía con su grupo en el río Verde. Yoguyroký, en cambio afirmaba que eran objetos antiquísimos, seguramente para hacerlos más venerables. Más tarde él mismo me contó cómo *Ñanderykeyé*, en sueños, le había ordenado a su padre confeccionar las figuras y cómo éste había construido por primera vez en el río Verde una casa de danza con dos frentes con una cruz en cada uno,

y cómo había puesto las imágenes en ellos. El edificio fue destruído por los Oguauíva. Un segundo edificio con las estatuas fue construído cuando el grupo residía en el río Feio y el tercero, por Yoguyroký, hijo de Araguayraá, en Arariba el año 1908. Un hermanastro de Araguayraá confeccionó ambas imágenes.

La condición indispensable para una danza *paie* es que, por lo menos el *paie*, tenga una maraca; ésta se fabrica con una calabaza de capacidad variable, pero que suelen ser de un litro o más. En su interior las maracas llevan las semillas negras del *ymaú*, parecida a perdigones y que también usan para la confección de collares. Estas semillas gozan de cierta aura sacra; nunca se las deja por el suelo, sino que aunque sobren se las guarda cuidadosamente en pequeñas canastas. Un mango de madera atraviesa la calabaza de parte a parte, sobresaliendo un palmo por abajo. Lleva una corona de plumas en las partes donde entra y sale el mango. Entre los kayguá frecuentemente se envuelve el mango con un hilo de algodón y en el extremo superior lleva una borla de algodón en vez de las plumas de los Apapokúva. La *mbaraká* de los Guaraní no tiene incisiones como las de muchas otras tribus, sino que presenta la corteza lisa, de color marrón amarillento. Solamente con ocasión de la fiesta del *Nimongarái* se pinta con *urukú* un anillo debajo de la punta, del que salen líneas perpendiculares hacia aquélla. Estas *mbaraká* son a menudo viejas herencias que pasan de padre a hijo. Me parece que su santidad y fuerza mágica reside especialmente en su "voz", es decir: en su sonido. Los indígenas se irritan en extremo cuando un extranjero indiscreto toma su *mbaraká* y empieza a jugar como si fuera una sonaja de niños. Algunos *paie* usan al mismo tiempo dos *mbaraká* con los mangos amarrados. No se piense que este instrumento, que en Alemania sólo se conoce como entretenimiento infantil, resulte ridículo en manos de los indígenas; el que ha presenciado una danza *paie* seria de los Guaraní se asombrará de los matices de sonido que es capaz de producir este simple instrumento. Yo considero la *mbaraká* como símbolo de la raza Guaraní: rudo y sencillo en su bárbaro adorno, inutilizable en el contexto de la civilización, donde su papel sería necesariamente chistoso, pero muy capaz de dar expresión al propio sentimiento. Tan pronto la *mbaraká* suena, seria y solemne, parece invitar a presentarse ante la divinidad; luego suena fuerte y salvaje, arrastrando los danzantes hacia el éxtasis; más tarde, otra vez suave y temblorosa, como si llorara en ella el viejo anhelo de esta cansada raza por "nuestra madre" y por el reposo en la "tierra sin mal".

Se dice que hay también mujeres *paié* que dirigen sus cantos con la *mbaraká* en la mano, aunque personalmente no las he visto. En mi presencia únicamente los hombres han manejado la *mbaraká*. Por lo demás, su uso ha dejado de ser tan generalizado como antes, cuando cada hombre y cada muchacho poseía la suya. Sobre todo en la reserva de Arariba hay muchos adultos que ya no poseen *mbaraká*.

En cambio, el uso del *takuapú* (*takuara* de danza) es absolutamente común entre las mujeres: la *takuara* es un instrumento todavía más exclusivo de la mujer que la *mbaraká* lo es del hombre. La sola idea de que un hombre baile con la *takuara* resulta ridícula. También en este instrumento la "voz" es lo principal, pero tanto en capacidad de modulación como en fuerza mágica y nimbo religioso, queda muy por detrás de la *mbaraká*. A pesar de todo, una danza *paié* es literalmente imposible sin por lo menos una *takuara*. Una vez he visto cómo la esposa del *paié* de los Oguauíva, Nañõã, no pudiendo conseguir un *takuapú* para acompañar el canto de su marido, recorrió a una botella vacía, con la que golpeaba la tierra, consiguiendo un sonido parecido a la de la *takuara*!

El *takuapú* se hace de una especie de bambú, llamado "*takuara* blanca"; la caña se corta por debajo de uno de los nudos; este lado es la parte inferior, que queda cerrada; para cortar la parte superior se salta un nudo y antes de llegar al tercero, se hace el corte, de manera que aquélla queda abierta. Se perfora cuidadosamente con un palo el diafragma intermedio del segundo nudo. Para la elaboración se escoge cañas con la máxima separación entre los nudos, pero pocas veces la longitud del *takuapú* excede los 75 cm. Se pulimenta los extremos hasta dejarlos bien finos: el superior se adorna con una corona de plumas y a veces lleva otra corona un palmo más abajo y a menudo todavía se adorna la *takuara* enroscándole un dibujo parecido al tablero de ajedrez: la corteza del bambú es pelada en cuadros alternados con otros en que se la deja intacta, pintando luego con *urukú* la parte escalpelada. El diámetro es de unos 4 cm..

En Mato Grosso se emplea el *takuarusú*, tipo de bambú que llega a tener hasta 7 cm. de diámetro. Cuando la danzante está de pie la toma por encima del extremo inferior y cuando está sentada, por debajo del superior, golpeando rítmicamente con ella en el suelo y produciendo un sonido de tambor más alto o más bajo según el diámetro del instrumento. El sonido de la *takuara* hecha de *takuarusú* es más sonoro y fuerte que el de las demás, pero esta capacidad de bambú es muy rara en el Este del país.

Una sola vez he visto a un indígena, de pie en el ala de los hombres, acompañar el canto con una flauta de caña de unos 25 cm. de largo, con su núcleo de cera y extrañamente engrosada hacia afuera. Parece que anteriormente el uso de esta flauta, llamada *mimbý*, era muy común. Estos son todos los instrumentos empleados para acompañar la danza. Nunca he visto emplear en la danza *paíé* el birimbão (*guyrapá miní*), que goza de cierta popularidad en Mato Grosso (30).

Ahora voy a tratar del adorno con plumas, aspecto en que los Guaraní han hecho y, en parte, siguen haciendo maravillas los grupos establecidos en la costa marítima del estado de San Pablo.

En Araribá, por desgracia, ha decaído ese arte, pues han disminuído justamente aquellos pájaros que proveen de la materia principal. Siempre que viajaba a Mato Grosso estos indígenas me pedían que les trajera plumas de *arára* y de *mutum*, (paujil), dos aves que han desaparecido de Araribá. Fuera de estas dos especies, también proporcionaban plumas las diferentes especies de papagayos (verde, amarillo, azul) y de tucán (negro, amarillo, naranja, colorado), el *suruquí* (verdinegro con reflejos metálicos, colorado claro, celeste), el pájaro tejedor *iapú* (negro, colorado), el pavo (oro escarlata) y la gallina de monte *urú* (café rojizo), para la confección de los adornos. La combinación más frecuente es entre los colores negro, colorado y naranja, del plumaje del tucán. Nunca se emplea la pluma de aves rapaces, como lo hacen de preferencia los Kaingýgn del Paraná. En cambio, se usa bastante el penacho colorado de la cabeza de pájaro carpintero (*ypekü*) y las largas plumas de la cola del "tezoura", colocadas en la faja frontal, atribuyéndoseles especial fuerza milagrosa.

Se trabaja estas plumas de tres maneras distintas. O se las junta formando ramilletes, o son cosidas a una cuerda, o se las entreteje en un burdo tejido de algodón. La forma más frecuente es la primera. Los Guaraní llaman *potý* (flor) a estos ramilletes. Por lo general las arreglan con exquisito gusto. Una concha de caracol o una nuez de *tukum* sirven como núcleo o perforados, como engaste. Estos *potý* se lucen en la punta saliente de la *mbaraká* y en la boca de la *takuara*, pero especialmente se usan en los collares y pulseras. Los

30. Este instrumento se parece mucho, por su forma y uso, al arco musical de los patagones, descrito y dibujado por Lehmann-Nitsche: "Patagonische Gesänge und Musikbogen", *Anthropos*, vol. III/5-6, 1908. Véanse también los arcos musicales de los Chané en Nordenskiöld, 199, ilustración 104 D.

collares (*yiasaá*) están hechos de frutas negras de *ymaũ*, que se planta junto a la casa. Las pepitas son ablandadas en el agua y perforadas con aguja, para ensartarlas en un cordón de fibras, preferentemente de *tukum*. El cordón acabado se compone de tres a seis hilos y está adornado a intervalos con el mencionado *potý*. Casi siempre se lleva el *yiasaá* a pares, que se cruzan sobre el pecho del portador (*yiasaá*, cruzarse). [17] Las pulseras (*tukambí*) de cordones de *ymaũ* con adornos de plumas se encuentran ya casi exclusivamente en las muñecas de los niños. [18]

La segunda manera de elaboración consiste en estirar un cordón, tensándolo con un arco débil de madera, y revestirlo de plumas, que son atadas con una segunda cuerda. Para la fijación de las plumas, frecuentemente muy delicadas, se emplea una varilla de madera y un poco de cera. A estos cordones se les agrega a veces breves ramificaciones o los mencionados *potý* y así sirven también como *yiasaá*. Especialmente entre los Guaraní de la costa es común el uso de este tipo de collares. También se confecciona coronas de plumas (*yiguaká*): de una banda frontal parten, a intervalos regulares, cordones hacia arriba, donde se juntan y rematan en un atado de plumas más largas. Este bellísimo adorno de los viejos capitanes *paie* desgraciadamente se ha vuelto muy raro.

Entre este tipo de trabajo y el siguiente existe un tipo intermedio, que consiste en entretejer las plumas de manera plana, a modo de fajas, entre varios hilos de hebra de *tukum*. Se emplea para la confección de los brazaletes y pendientes del *yiasaá*.

El tercer tipo (el de plumas entretejidas en un tejido de algodón) se usa para la confección de la base de la corona de plumas, de fajas frontales y cinturones. Las fajas frontales (*akanguaá*) tienen una anchura de 5 a 8 cm. y una longitud que les permite dar la vuelta a la cabeza y terminar de cada lado en dos cordones trenzados de 30-40 cm. de largo, cuyos extremos están adornados con borlas de plumas.

[17] Es diferente de *Ioasá*. *Ii*, es recíproco "in sé ipsum", es decir que la acción se pasa en la misma persona del sujeto. Los cordones pectorales se cruzan sobre el propio pecho. *Ii* es reflexivo entre dos personas o cosas: *yvyrá loasá*, palos que se cruzan, cruz.

[18] *Tukambí* significa: *tuká-piré*, la piel del *tukã* con sus plumas, que sirven para imitar las flores. El *kiIá* (pulsera) de *Ymaũ*, lleva engastes de: *tukambí*. También usan el topete del: *ypekũ*, pájaro carpintero, sacado junto a la piel de la cabeza, para formar moños, según OI A.

Estos cordones, con los que se amarra por atrás el *akanguaá*, se llevan colgando hacia adelante, sobre los hombros.

El tejido de algodón debe confeccionarse con material enteramente indígena y trabajado a la antigua, con el huso y el telar. El borde superior de la diadema lleva plumas más largas y sobre la frente, a veces un ramillete de plumas largas de la cola del *arára* o de otras aves. El *akanguaá* es el adorno de los *paie* consagrados, quienes lo conservan hasta hoy. Una diadema que me colocaron en la cabeza durante la ceremonia de destrucción del *anguéry* (ver capítulo Religión) no tenía aplicaciones de plumas. En aquella ocasión he podido observar el único ejemplar de una banda de 5 cm. de ancho, con plumas en los extremos, que caía del hombro derecho, pasaba sobre el pecho y llegaba hasta la cadera izquierda, de donde todavía continuaban cuatro cordones emplumados casi hasta el suelo. Las piezas aquí descritas, los collares (*yiasaá*), los brazaletes (*tukambi*), la diadema (*akanguaá*), la maraca de danza (*mbaraká*) y las *tukuaras* de danza (*takuapú*) conformaban y conforman todavía en parte la indumentaria habitual para el canto *paie*. Podemos agregar la pintura roja del *urukú* que, además de las *mbaraká* y *takuapú*, se aplican en la cara a los danzantes, por lo general una mancha redonda -más o menos grande, según el gusto del individuo- en cada mejilla; también pueden ser líneas gruesas, verticales y horizontales o cruzadas, así como triángulos y círculos: Se aplican con una caña de bambú, que hace las veces de sello. Es más raro el uso de una línea que, bajando de la raíz de los cabellos hasta el mentón, parte la cara en dos mitades. Algunos se pintarrajearon la cara, pasándose los dedos pintados de rojo por la frente y las mejillas. En Mato Grosso se usa también la pintura negra azulada del *genipapo* (*ñandypá*), muy apreciada por los Kaýguá. En el oriente, en cambio, sólo se encuentra la pintura roja del *urukú* (*yrukú*), aunque también esta costumbre se está haciendo cada día más rara.

Ahora quiero hacer algunas observaciones sobre el mismo desarrollo de la danza. Como ya he mencionado en el capítulo sobre la cataclismología, algunos indígenas son muy propensos a cantar sus canciones *paie*. La mínima dificultad o disgusto, hasta un pequeño malhumor que no saben explicarse, dan ocasión para cantar. Pienso que en un lugar donde viven juntos 50 indígenas, apenas pasa una noche sin que alguno de ellos entone su canto. La cosa se vuelve más seria cuando el cantor se acompaña con *mbaraká* o *takuapú*. A la mañana siguiente todo el mundo irá a averiguar lo acontecido. Solamente

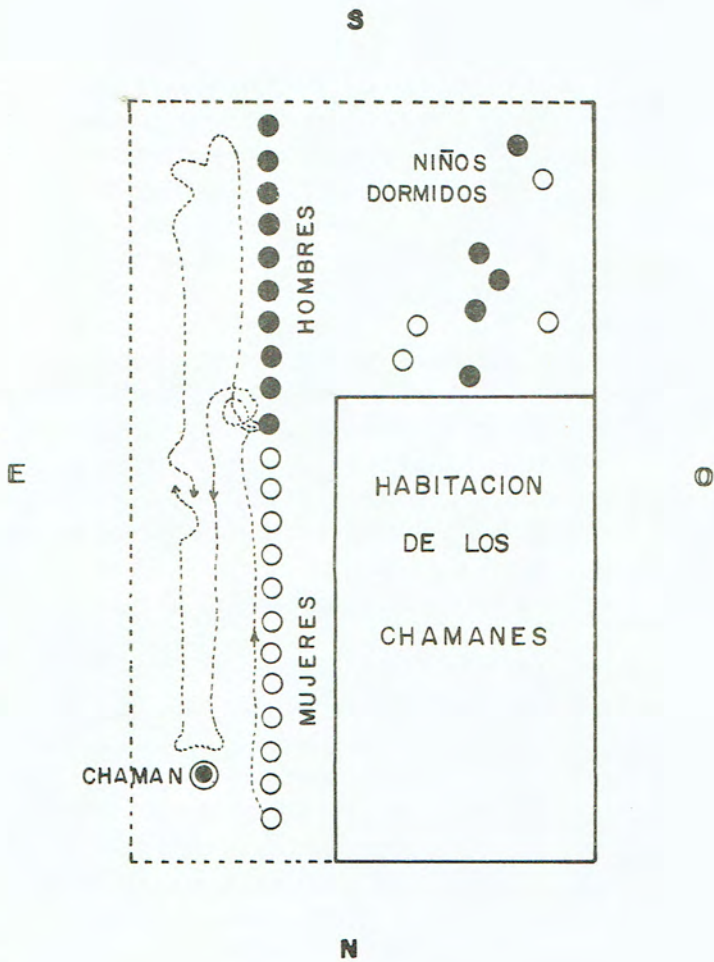
tratándose de asuntos de interés general se reunirá una mayoría o la totalidad del grupo en la casa de danza, en torno al *paie*.

Un problema que a todos preocupa; un peligro que amenaza al grupo, aunque sólo sea en la fantasía del *paie*; una epidemia; una empresa común; a veces, una simple sensación de malestar general inexplicable y hasta el mero placer del espectáculo, reúne a los Apapokúva en su casa de danza. Pero el *paie* nunca hace una invitación formal. Relata sus sueños y sus preocupaciones a cualquiera que encuentre y éste los difunde; los que van siendo notificados se ponen de acuerdo en acudir por la noche a la casa de danza y, antes de que oscurezca, van llegando con su mujer, niños y perros; encienden fuego en el fondo de la casa o fuera de ella y se acomodan de la mejor manera posible. Cuando se trata de un asunto muy serio y se espera mucha concurrencia y es posible que la danza dure hasta la salida del sol, se cuida de preparar miel y maíz cocido, para el *kaguyiy*, (31) porque está severamente prohibido tomar otros alimentos durante la danza. En 1912 había en Araribá un pequeño grupo de seis familias que se reunían dos veces por semana en torno a sus *paie* Ñeengueí y Tangará, como si celebraran regularmente servicios religiosos.

Apenas oscurece, el *paie* toma su *mbaraká*, suele toser significativamente y se sienta en su hamaca, tendida en algún punto del fondo de la casa. Inmediatamente se levantan quienes quieren participar en la danza, toman sus marcas y *takuaras* y se colocan en una larga hilera, mirando hacia el oriente. Mirados de frente, los hombres forman siempre el ala izquierda y las mujeres, la derecha, sin mezclarse nunca. El ala izquierda de los hombres forma a veces un ángulo muy obtuso con el ala de las mujeres, de modo que el último de la hilera pueda ver mejor al *paie*, que se coloca casi siempre en el extremo opuesto. En todo caso, la primera canción la canta el *paie* sentado en su hamaca y en voz no demasiado alta; los demás le acompañan en el mismo tono, sin usar sus instrumentos.

Luego, el *paie* se levanta y se sitúa delante de los danzantes, a quienes dirige algunas palabras sobre el motivo de la danza; el coro, a media voz, manifiesta su conformidad. Inmediatamente todos se ponen

-
31. El maíz se limpia del tamo golpeando en el tacú, con algo de ceniza, paja y agua, con lo que los granos quedan enteros; luego se cuecen en grandes marmitas. A continuación las jóvenes, que gozan de buena dentadura, lo mastican bien, se echa el caldo y se pone a un lado la vasija. A la mañana siguiente ya ha empezado a fermentar y constituye una bebida refrescante y sabrosa. Los Kayguá gustan en sus danzas profanas de bebidas más fermentadas (Caguñáí).



La danza Nimangá de los Apapokúva-Guaraní

de pie y el *paie* se coloca delante de la punta del ala derecha, generalmente delante de su esposa y comienza a marcar el ritmo con su *mbaraká*. Las mujeres responden al unísono con su *takuara* y después de algunos compases inician el canto; después de algunos compases más, interviene la voz del *paie*.

Los pasos de danza de los Apapokúva son de extrema sencillez. Las mujeres saltan con ambos pies; los hombres marcan el paso, lanzando con cierto impulso hacia delante la punta de los pies. Las mujeres se mantienen erguidas y sus miradas se clavan fijamente en la noche, hacia el oriente. A cada salto golpean el suelo con la *takuara*, que sostienen con la mano derecha, mientras que la izquierda generalmente la apoyan en la cintura de su vecina. Por el contrario, la posición característica de los hombres es con las rodillas algo dobladas la parte superior del cuerpo ligeramente inclinada hacia delante, la cabeza gacha, la mano derecha con la *mbaraká* a la altura del oído y la izquierda sobre el hombro del vecino.

De esta manera uniforme se repite, a menudo durante horas, las estrofas del canto. El *paie* se acerca por lo general danzando lentamente de la derecha hacia la izquierda, se detiene delante de cada danzarín un momento, canta y menea su *mbaraká* muy significativamente delante de la cara de cada uno y cuando llega al extremo izquierdo de la hilera, vuelve rápidamente, siempre danzando, a su lugar de la derecha.

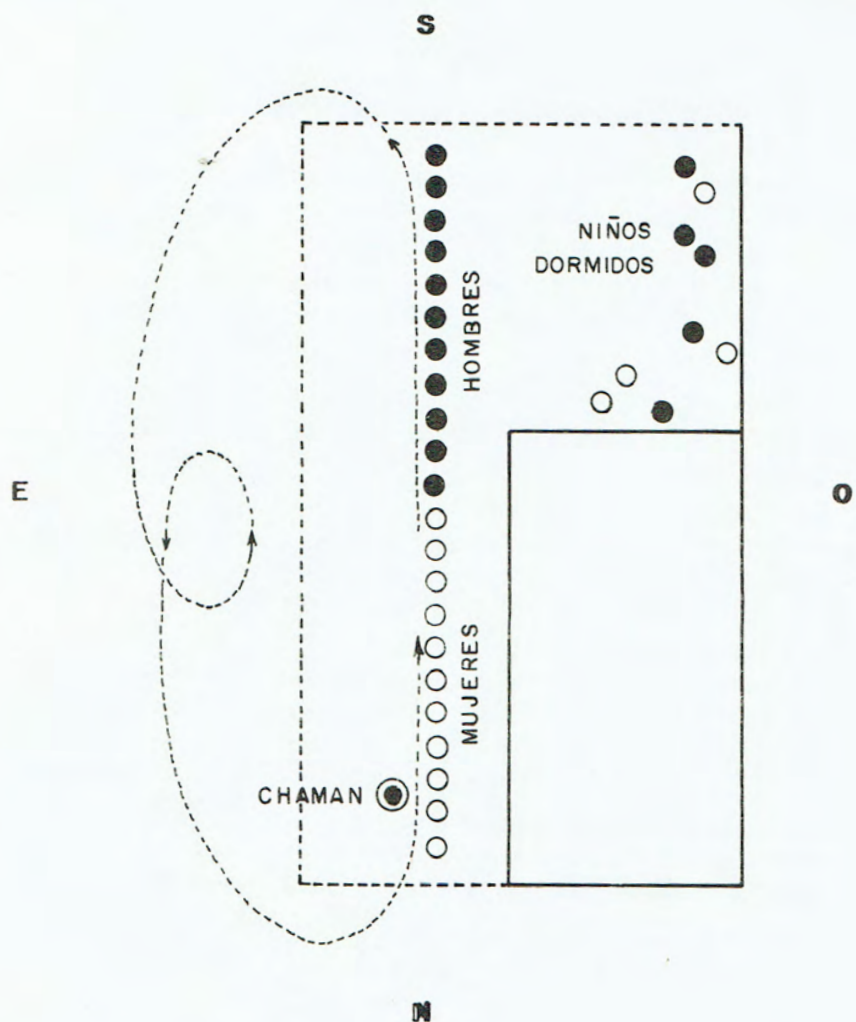
Con el desarrollo ulterior de la danza crece la excitación de los participantes y entonces comienza a cambiar la misma danza. Generalmente esto comienza por la hilera de los hombres, quienes, medio involuntariamente, empiezan a avanzar y retroceder ligeramente. Luego se separa la primera de la hilera de las mujeres y baila -siempre cantando y golpeando la *takuara* contra el suelo- a lo largo de la hilera, muy cerca de ésta y hasta el extremo del ala izquierda, girando levemente su cuerpo a uno y otro lado. Conforme ella va bailando delante de cada uno, los hombres le extienden sus maracas y uno que otro sale de la raya y describe un círculo alrededor de ella, para volver enseguida a su lugar, mientras que la danzante sigue bailando a lo largo de la hilera, hasta que retorna a su lugar original. En seguida sale su vecina a bailar y así sucesivamente todas las mujeres. Los hombres nunca salen solos a danzar enfrente de la hilera, pero sucede a veces que la primera danzante convida al primer danzante a acompañarla, la segunda al segundo y la tercera al tercero, etc. Ella, al bailar frente al danzante correspondiente, le hace una señal, a la cual éste sale inmediatamente y describe un círculo completo alrededor de

ella, para dirigirse luego al extremo opuesto; una vez llegados allá, dan media vuelta. Cuando se colocan frente a frente, hacen unos movimientos que recuerdan en algo al "balancez" de la cuadrilla. Luego bailan el uno frente al otro, pero antes de cruzarse repiten los movimientos, como si quisieran cerrarse el paso. Llegados al extremo opuesto vuelven a girar y el juego comienza de nuevo.

Estas ideas y vueltas, con los encuentros correspondientes, se repiten tres o cuatro veces; luego bailan uno en torno del otro frente al centro de la formación y finalmente bailan de vuelta a sus lugares. A veces la danza no la ejecutan hombre y mujer, sino dos mujeres; entonces éstas cada vez que se cruzan frente al centro de la hilera intercambian sus *takuapú*. Esta danza se llama *Nimangá* (jugar) (ver ilustración 3). [19]

Otras variantes es el *Nimboieré* (dar vueltas) (ver ilustración 4). No todos los cantos se prestan para esta danza. Una nota aguda, que dura dos compases completos, es la señal para la ejecución de la vuelta, que se hace de la siguiente manera: el *paíé*, que se menea frente al ala derecha, al llegar al pasaje correspondiente de la canción vira su marca hacia la derecha y baila unos pasos en esa dirección; le sigue la fila de las mujeres, mientras que los hombres permanecen en sus puestos, aunque están preparados para el giro, alejándose un poco a la derecha de las mujeres. Cada uno se coge de su vecino de la izquierda y toda la hilera inicia una vuelta de forma elíptica dentro de la casa, de modo que sus caras, que miraban hacia el Este, cambian de orientación: primero hacia el Norte, luego hacia el Oeste, después hacia el Sur, volviendo finalmente a la posición original en dirección Este. Si la hilera de danzantes es demasiado larga para efectuar la vuelta dentro de la casa, baila en el lado Sur de ésta y, pasando por el patio, reingresa adentro después de haber recorrido el lado Norte. Cuando la hilera está orientada hacia el Oeste se intercala un breve movimiento hacia atrás o se efectúa un giro completo. De vuelta a sus posiciones originales, mirando hacia el Este, las mujeres siguen bailando; los hombres, por el contrario, generalmente saltan de la hilera individual-

[19] En Montoya: ñebangá, "juego, niñerías"; en chiriguana: Iuánga, "juego"; en paraguayo me es desconocida la existencia de esta voz. Le corresponde: ñembosarái "juego", donde: ñe, Ie (reflexivo), acción que no precisa trasladarse a otra persona. Mo, mbo, (partícula activa, con la cual se verbalizan, es decir se ponen en acción las cosas y sus cualidades), sarái, "olvido" (tesarái). Ñembohesarái, "hacerse el olvidado"; ñembosarái, "olvidarse, dedicándose a un pasatiempo", esto es "jugar".



La danza Nimbajeré de los Apapokúva-Guaraní

mente o en parejas-, hacen un veloz movimiento circular y recién entonces vuelven a bailar en su sitio. Cuando la canción llega nuevamente a la nota consabida, todos repiten la vuelta de la manera descrita. La danza *yoasá* ya la he descrito detalladamente en el capítulo Religión.

Con el progreso del éxtasis también la danza del *paie* se hace cada vez más apasionada y veloz. Literalmente vuela de un lado a otro delante de la formación de sus danzantes, pareciendo que sus pies ya no tocan el suelo. En esto he admirado especialmente al viejo Tanga-raiú (ver capítulo "Nombre e Historia"); cuando describía delante de nosotros sus vueltas y espirales con los brazos estirados, me acordaba vivamente del pájaro *tezoura*. Su cuerpo ya estaba *veví* (liviano), decían los indios.

Finalmente, el *paie* canta su *Ñeñgarai*, con el que se cierra la danza. Todos se sientan, agotados, en fila y manteniéndose en hilera, mientras el *paie* se mantiene de pie y explica detalladamente su sueño y las profecías ligadas a él. Esto a veces me ha hecho recordar al vivo algunos capítulos del Apocalipsis; algunos *paie* se excitan tremendamente, gesticulan con la *mbaraká* y en medio de la aclaración a veces de repente empiezan a cantar de nuevo y a danzar salvajemente. Los asistentes le escuchan en silencio o con callada aprobación. Sólo el *paie* que cantará después de él y que hasta este momento ha permanecido echado en su hamaca soñando, aprovecha alguna interrupción del relator para hacer comentarios como: *emaé!* (mira) o: *ta, ajé rakó* (sí, cierto). Esta expresión es peculiar, pues sólo en este caso se sigue usando el *ta*, que es una partícula aprobatoria del Guaraní arcaico. Seguidamente el *paie* se retira y la concurrencia se fortalece bebiendo un poco de *kaguiy* o hidromiel. Después de esto el otro *paie* se levanta de su hamaca para repetir la danza más o menos de la misma forma ya descrita. Habla de lo que ha soñado mientras su colega cantaba y él dormía en la hamaca. Normalmente su discurso constituye sólo un complemento del anterior. Así los *paie* se van alternando hasta que acaba la danza, lo que sucede más o menos pronto según la importancia del motivo y en entusiasmo de los participantes, aunque nunca antes de medianoche. En la mayoría de los casos la danza se prolonga hasta el amanecer, a veces inclusive cuando hay un solo *paie*. La danza termina invariablemente con la ya descrita ceremonia del *yiroiy*.

La más importante de las danzas *paie* es el *Nimongarai* (*ni*: se; *mo*: hacer; *karai*: magia). Esta danza se baila todos los años cuando los

frutos, especialmente el maíz, están verdes, es decir; entre enero y marzo. La finalidad de la fiesta es proteger tanto a los hombres como a las plantas y animales alimenticios de las malas influencias durante todo el año siguiente. Para esta ocasión se invita también a los que viven muy alejados y, a veces, a los indios ya desconectados, por así decir, de la tribu y de la citada fiesta; más de uno que, enceguecido por la arrogancia, había manifestado no querer ser ya un indio, ha regresado humildemente en tales ocasiones donde los suyos. El *Nimongaraí* es la única ocasión en que se puede ver reunido a un grupo Guaraní hasta el último hombre.

Los preparativos comienzan con varios días de anticipación: se alista la casa de danza; se cuece maíz, que las muchachas mastican para hacer el *kaguiiý*; se organizan expediciones al monte para recolectar miel, cera para las velas (*tataendý*), frutos silvestres y caza; se arreglan los ornamentos de plumas y se confeccionan otros nuevos; se cuece el tinte rojo de *urukú*. La danza dura normalmente cuatro noches; durante la primera faltan por lo común varias cosas todavía, que recién se traerán o prepararán al día siguiente. Cada noche se danza hasta la salida del sol y durante el día se descansa. Delante de la larga hilera de varas (*yvyraí*) adornadas con velas, se cava algunos huecos en el suelo, en los que se planta algunos ejemplares de cada planta que hay en la chacra. Entre estos huecos se colocan las calabazas con la miel y el *kaguiiý*, sobre andamios especiales bajos.

Las presas de caza y los frutos silvestres se cuelgan de hilos templados horizontalmente. El aspecto de conjunto al resplandor de las velas es verdaderamente hermoso. También es especial la forma en que se escancia durante estas noches la miel y el *kaguiiý*. Al comienzo de la fiesta el *paié* recibe de cada participante una borla de plumas de sus respectivos collares; estas plumas las cuelga de una vara de unos 50 cm. de largo, que queda completamente cubierta por ellas (*yasukávy*). La bebida es servida durante los descansos por dos mujeres, de las que una carga con la calabaza de la bebida, mientras que la otra lleva el mencionado *yasukávy*. El reparto de la bebida tiene lugar con una notoria seriedad y ceremoniosa lentitud: comienza por el *paié*, situado en el ala derecha y luego van sirviendo uno por uno a los demás participantes. La que lleva la calabaza con la bebida no la suelta en ningún momento, sino que la coloca en los labios de cada persona y le deja beber la cantidad que desee. La otra mujer se coloca a su lado, con el *yasukávy* vertical delante de su pecho; nadie hace el menor ruido.

Hacia el amanecer del quinto día se procede al bautismo de todos los presentes en la forma descrita en el capítulo "Alma y nombre", en presencia de dos padrinos por cada persona, aunque, naturalmente, sin que se les vuelva a poner nombre. A esta fiesta se debe que todos los Guaraní sean compadres (*tyvasá*) entre sí. También se bautiza o, mejor dicho, se bendice de la misma manera, con agua, los alimentos presentados. Así llega a su término la fiesta.

He descrito aquí los detalles de la danza *paie*, según que la he visto innumerables veces durante mi estadía de años con el grupo de Yoguyroký. La diferencia entre este grupo y los demás es tan pequeña, que creo poderla pasar por alto. Siempre me he asombrado de que las costumbres dentro de un territorio tan inmenso, desde el mar hasta la Sierra Mbaracaiú, presenten tan poca variación. Indudablemente, las migraciones de los grandes *paie* han contribuido a que no se introdujeran desviaciones importantes. Nimbiarapoñy celebró su Nimongarai en la playa de la misma forma que en Iguatemí y las canciones *paie* de Tangaraiú las conocen igual los últimos Tañyguá del Itariry que los restos dispersos por las estepas de la Vaccaria. Si actualmente se quiere asistir a un *Nimongarai* debidamente celebrado, uno ya tiene que ir Mato Grosso; en el Araribá será ya muy difícil encontrarlo.

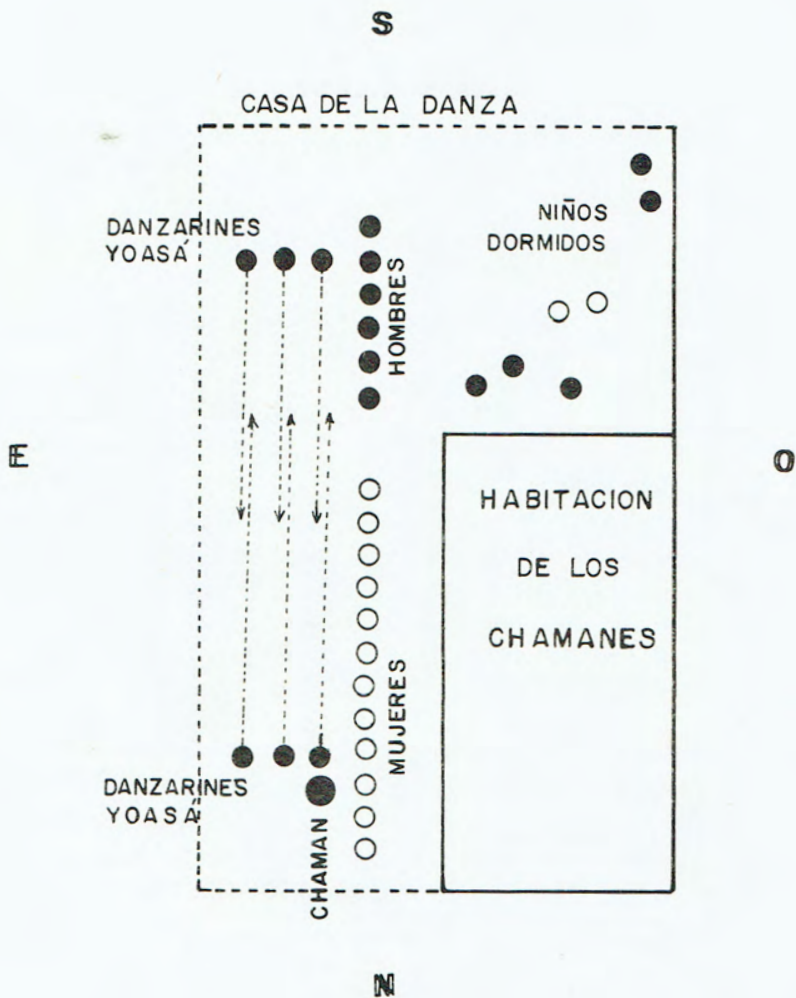
Yo siempre he participado muy gustosamente en estas fiestas y no puedo evitar el lamentar profundamente su desaparición, por inevitable que ésta sea. El *Nimongarai* era una fiesta de paz y de armonía. Frecuentemente he observado con detención el estado de ánimo de los participantes: siempre he notado en ellos un recogimiento callado y alegre, que nunca degeneraba en bullicio; en todos los bailes de estos indígenas la risa está estrictamente prohibida. Durante el *yiroiy* (la reverencia al sol naciente) muchos de los participantes, especialmente los propios *paie*, se conmovían de tal manera que derramaban lágrimas brillantes. Las bebidas espirituosas, así como cualquier insinuación de vicio o desmanes están prohibidas en estas fiestas; toda rivalidad personal, toda rencilla tiene que retroceder ante el recogimiento de los participantes. Era un factor de tan alto valor ético, que apenas se podía esperar de esta tribu. Y ¿qué ofrece la civilización moderna a cambio de ello?

En primer lugar están las fiestas en honor de los santos cristianos. Consisten en una oración cantada, cuyo texto no entiende ni siquiera el recitador brasileño. Luego se procede a bailar y a beber, ocasión para que las pasiones, desencadenadas por el alcohol, den lugar a todo tipo de desmanes. Sólo del grupo de Yoguyroký han sido asesina-

dos ya dos personas en las pendencias frecuentes en estas fiestas, y varias otras heridas. De la misma manera se desarrollan frecuentemente aquellas otras fiestas motivadas por un voto; esto, dejando de lado ya dos personas en las pendencias frecuentes en estas fiestas, y varias otras heridas. De la misma manera se desarrollan frecuentemente aquellas otras fiestas motivadas por un voto; esto, dejando de lado que los indígenas son instigados a hacerlos por los vecinos brasileños. Una de las grandes ventajas de que disfrutaban los Guaraní en la reserva de Araribá es que allí están protegidos de este Cristianismo importuno.

Para evitar que se me haga el reproche de que ensalzo unilateralmente el "paganismo" de los Guaraní, quiero recalcar que la fiesta del *Nimongarái* a veces también ofrece al *paié* la oportunidad de agrandar su reputación y poder, engañando a su gente mediante trucos. Así, una vez Yoguyroký asombró durante una celebración a la concurrencia, trayendo flores del más allá a la fiesta, actuando como médium espiritista. Con ocasión de otra celebración, Oké hizo traer del monte un trozo de bambú y colocarlo en la casa de danza; durante la noche cantó y lo restregó largamente y luego hizo que lo cortaran: de un nudo a otro estaba lleno de miel de *iatey*, clara y pura, que, además, exhalaba un olor especialmente agradable. La inspección superficial que se llevó a cabo en este caso no reveló la existencia de ningún orificio en la caña. Todos los participantes estaban convencidos que era miel, como la que toman en "la Tierra sin Mal" las almas bienaventuradas y que había sido introducida en el bambú mediante el poder de la canción *paié*. Un milagro de miel parecido, con el añadido de que hizo aparecer al pájaro *tangará* del más allá, fue realizado por el gran Guyrakambí en el latahý en presencia del misionero F. Timotheu de Castelnuevo, a quien invitó a hacer otro tanto si, como sacerdote cristiano, era realmente superior al chamán indígena (ver capítulo "Nombre e Historia"). A mí mismo una noche en el río das Cinzas me succionó tres piedrecillas negras del pecho y supuestamente las volvió a poner en su lugar. Nunca supe qué se proponía con esa ceremonia, de manera que supongo que lo hizo simplemente para impresionarme.

Quiero añadir aquí algunas palabras sobre el tratamiento de los enfermos por parte del chamán. En la opinión popular brasileña la medicina indígena goza de una fama completamente inmerecida; sobre todo el pueblo poco instruído le atribuye conocimientos sobrenaturales. Con frecuencia el inventor de alguna panacea le da un nombre indígena para popularizarla y asegura haberla obtenido de



La danza Yoasá de los Apapokúva-Guaraní

un indio. Sólo puedo decir que durante los años que he vivido con las diversas tribus, he visto docenas de casos en que los enfermos no sólo murieron a pesar de los remedios que le aplicaron, sino evidentemente a causa de ellos. Por otro lado, un sentimiento de agradecimiento me obliga a mencionar que fue el arte curativo de los indios que me salvó en 1907, en Araribá, cuando llegué a un punto tan crítico a causa de la subalimentación, el paludismo y la disentería, que ya me había dado por vencido, participando yo también en mi ceremonia fúnebre, iniciada un tanto prematuramente. [20] El Guaraní tiene, en casos de cierta gravedad, más fe en el canto de su chamán que en las cocciones y compresas, de las que no me ocuparé. Nunca he podido observar entre los Guaraní que la enfermedad fuera succionada del cuerpo en forma de algún objeto o de otra manera, aunque los antiguos chamanes deben haberlo practicado.

Lo que he contado antes de Guyrakambí y de mí mismo no tenía nada que ver con la medicina.

El chamán concibe más bien la enfermedad de la misma forma que el mago (véase en el capítulo III: "Alma y nombre"), con el que se identifica más o menos, como una materia invisible, aunque perfectamente corporal, que el chamán entrado en trance mediante su canción logra ver y alejar. Un ejemplo al respecto:

[20] La medicina guaraní, contiene tal suma de observaciones, que han constituido la experiencia secular de la raza, que la ciencia moderna ha encontrado un verdadero cauce para constatar su valor y para nuevos descubrimientos. La medicina guaraní, ligada a la botánica, ha dado una verdadera nomenclatura científica de las plantas y sus virtudes medicinales y la lengua guaraní ha prestado una de las mayores contribuciones a las ciencias naturales. Moisés S. Bertoni, el gran naturalista suizo, que consumió su vida estudiando la fauna, la flora y los indígenas del Paraguay ha dado su fallo afirmativo sobre la gran importancia de la medicina guaraní. Afirma que antes de Lineo, los guaraní ya poseían una nomenclatura botánica y una clasificación científica que fué mas tarde confirmada.

Este gran amigo de la raza, aprendió el guaraní con los paraguayos de Asunción y después plantó su tienda en el desierto, sobre las altas riberas del rio Paraná, del lado paraguayo, frente al Yguasú. Allí entró en contacto con los ka'ayguá, mbyá, avá chiripá, y con los más salvajes guaraní, los guaiakí, en la misma época en que Nimuendajú apareció entre los apapokuva, en el Yguatemí, Sur de Matogroso, cerca del gran Santo del Guairá. He visitado allí su casa, su archivo, su museo, sus colecciones botánicas y su charca experimental y su imprenta "Ex Silvis" que le permitió publicar sus trabajos. Entre tanto hay muchos otros trabajos inéditos que la nación paraguaya debe hacer publicar. "La Medicina Guaraní" contiene las principales familias medicinales y sus usos. Nuestro A, declara deber la vida a la medicina guaraní.

Kuperý, de quince años, hijastro del chamán Ñeñgueí, enfermó de fiebre. Después de cuatro días su estado era desesperado. Como desde la caída de la noche ya no daba signos de vida, se comenzó a hablar de intentar salvarlo mediante un cambio de nombre (véase el capítulo III: "Alma y nombre"). El muchacho siempre había sido para mí un agradable compañero, de manera que yo también velé a su lado la noche en que vino su padrastro, se sentó junto al enfermo y comenzó a cantar; se notaba que hacía lo posible, pero el canto se prolongaba por horas y Kuperý seguía inerte en brazos de su madre. Ñeñgueí derramaba y exhalaba su poder mágico sobre el enfermo lo mejor que podía; finalmente, después de medianoche, pareció ver la enfermedad. La tomó cuidadosamente como si fuera una sábana extendida encima del paciente, comenzando con una mano del lado de la cabecera y la otra del extremo de los pies; la envolvió en torno a su mano derecha, se levantó, fue a la puerta de la casa y echó la enfermedad lejos de sí; después se sopló las manos, silbando, que golpeaba una con otra. Luego regresó para retomar su lugar y en ese momento el enfermo se giró lanzando un suspiro, abrió los ojos y preguntó, levantando un poco la cabeza y mirando en torno suyo con interés: *¿Mbaéva pá?* (¿qué sucede?). Luego bebió agua, se dio la vuelta nuevamente y cayó en un tranquilo sueño hasta la mañana siguiente. Ñeñgueí trató vanamente de esconder su triunfo tras la máscara de una obvia indiferencia cuando vio que el enfermo despertó justamente en el momento en que él le había extraído la enfermedad.

Así como el chamán puede llevarse la enfermedad, también puede enviarla. A estas personas se les llama *moáiary* (amo del veneno) [21]. Nadie confiesa ser un *moáiary*, pero hay ciertas personas o, al

[21] Nuestro A. escribe: *môaláry*, que corresponde al paraguayo *pohálára*, "el señor del remedio". Nuestro A. traduce: *môã*, por "veneno". En paraguayo y en Montoya: *pohã*, su equivalente, es "remedio". La voz *popã*, corresponde a "veneno". *Pohã* o *poroIukava*, corresponde a "remedio que mata". Los remedios en realidad lo son de acuerdo a la dosis, pasando la cual resulta "veneno". Así se comprende que en: *guaraño*, de Bolivia, *môsã*, signifique también "veneno". Ellos dicen: *môsã* o *poro monguerava*, "droga que cura", y, *môsã aporapichiva*, "droga que mata". Encontramos aquí la voz: *porapichí*, que es una simple variante de: *porapití*, matar, voz que ha dado nombre al río *Parapití*, al occidente del Chaco Boreal paraguayo, lugar donde muchos españoles de la Conquista fueron muertos por los chiriguana. Su traducción sería: "río de la matanza". En chiriguana, la voz suena: *môã*, con retroceso del acento tónico y de la nasal dejando la segunda sílaba áfona. Lo mismo sucede con: *popã*, "veneno" que suena: *pómpia*.

menos, las ha habido, de las que todos los cotribanos saben que lo son. Una de ellas era Nimbiarapoñý, fallecido hace algunos años (ver el capítulo I: "Nombre e Historia"); también he hablado ya del capitán Ñanderykyní de los Tañygná (véase el capítulo II: "Dioses, demonios, héroes y grandes chamanes"), refiriéndome a sus poderes como chamán maléfico. Normalmente los diversos grupos se acusan mutuamente de hacer hechicería, por lo que se temen unos a otros. No pocas veces se atribuyen las enfermedades a algún forastero integrado al grupo. En el grupo de Yoguyroký vivía un Kayguá llamado Uembé que tenía una hija adoptiva, con la que se casó un sobrino de Yoguyroký que murió poco después del matrimonio. Uembé volvió a casar a la muchacha con otro joven del grupo; éste, sin embargo, no trataba a la mujer de la manera que el suegro consideraba necesario, por lo que un día hubo una pequeña desavenencia. Poco después se enfermó este segundo yerno de Uembé, muriendo a los pocos días. Entonces se dio por demostrado que el Kayguá era *moãíary* y que había matado a los dos maridos de su hija adoptiva. Se intentó su caza como la de una fiera, pero logró escapar al sertão de São Pedro do Turvo.

Menos suerte tuvieron otros dos Kayguá de la aldea actualmente desaparecida de Laranginha, en la región del río das Cinzas. Fueron acusados ante Guyrakambí de haber envenenado al hijo de éste; el hecho de que tenían planeado regresar a Mato Grosso fue considerado por el *paié* como prueba de su culpabilidad, por lo que les hizo tender una emboscada en la playa del río: uno fue abatido, mientras que el otro escapó herido. Guyrakambí logró averiguar el escondite del fugitivo, se presentó ante el que lo albergaba y le obligó a matarlo de un tiro de pistola mientras dormía.

En 1904 fueron asesinadas en la aldea de Piraiú una hija y una nieta del mismo Guyrakambí por semejantes sospechas. Ambas vivían primero en el río Verde, donde ya surgió la sospecha de los Oguauíva de que eran culpables de una gran mortandad infantil. Por tal razón regresaron a la aldea de Piraiú, habitada principalmente por Kayguá; pero también allí se presentaron varias muertes, que se atribuyeron a la magia de la hija de Guyrakambí. Sobre todo la esposa del capitán Kayguá, que en ese momento se encontraba ausente, exigía venganza. El *paié* Ñeñgueí, que tanto he mencionado y que en aquella época vivía en la misma aldea, dio la orden para el horrible crimen, a pesar de que no era Kayguá, sino, al igual que la víctima, Apapokúva. La mujer fue apresada en el monte con una emboscada y muerta con un hacha. Nadie tuvo el valor de matar a su hija, de

modo que se entregó el arma asesina a un muchacho, a quien se obligó a disparar contra la niña, de unos seis años de edad, que se había subido a un árbol.

Los cadáveres fueron arrojados al Paranapanema, que los varó un poco más abajo de la cascada de Palmital, donde fueron encontrados por los brasileños. La aldea íntegra se disolvió por temor al descubrimiento del crimen. La mayoría de los Kayguá huyó hacia el estado de Paraná; Ñeëngueí, por el contrario, se unió al grupo de Yoguyroký, al que se unió también algunos años más tarde Tapendí, el joven que había matado a la muchacha.

Esta superstición y los asesinatos que provoca conforman el aspecto más tenebroso de la vida religiosa de los Guaraní. También Henri Coudreau cuenta hechos muy similares entre los Mundurukú del Tapajoz (32) y en todas las tribus era usual una justicia más o menos estricta contra los brujos que se consideraban maléficos.

No sé nada sobre otro tipo de maleficio, el *mboraiaí*, aparte del nombre, que significa "canto (*mborai*) maleficio (*ai*)" [22]. Si se canta a alguien en *mboraiaí* en el mismo momento la persona sentirá, por alejada que se encuentre, un ardiente dolor interno y morirá inmediatamente. El temor de los indígenas por el *mboraiaí* de los chamanes extraños es ilimitado; inclusive entre ellos hablan sólo de mala gana al respecto, pues ya se sabe que no se debe pintar el diablo en la pared.

Otros chamanes poseen el poder de guiar a su voluntad al rayo. Ya he hablado de un poder similar de Ñanderykyní (véase el capítulo: II "Dioses, demonios, héroes y grandes chamanes"). También se dice del capitán Kanindé de los Aguaníva, que llegó hacia 1860 con su grupo hasta el mar, que con su canto *paié* lanzó un rayo sobre la casa de un brasileño que se negaba a pagar ciertos servicios prestados; cuentan que el deudor, que sólo había quedado aturdido por el golpe, pagó instantáneamente su deuda. ¡Lástima que no todos los indígenas puedan persuadir a sus deudores de manera tan eficaz! Así son las personas; así los poderes e instrumentos mágicos de que disponen y por los que los Guaraní esperaron salvarse del fin del mundo que amenaza, fugándose a la "Tierra sin Mal".

32. Henri Coudreau: *Voyage au Tapajoz*, Paris, 1897, 154s (según cita de F. Pelino de Castrovalva y G. Tocantins).

[22] En paraguayo sería: purahéi vaí.

A nadie puede sorprender demasiado la credulidad de los Guaraní, pues ni siquiera en el siglo XX aparece en el cielo un cometa sin dar a los miembros de las naciones europeas más civilizadas motivo para las más conmovedoras necedades; también una gran parte de la nación brasileña escucha con devoción los negros augurios de Mucio Teixeira en Río de Janeiro, cuyas elaboradas profecías son difundidas a todo el país por más de un periódico.

CAPITULO V

LA BUSQUEDA DE LA "TIERRA SIN MAL"

Las opiniones de los chamanes competentes divergen un poco en lo que se refiere al lugar donde debe buscarse este paraíso. Algunos, especialmente entre los Kayguá (33), han creído que se debe tomar el mismo camino que *Guyrapoty* durante el diluvio universal (G. XII.), aligerando el cuerpo por medio del ayuno y la danza, con lo que éste puede ascender al cenit e ingresar por la puerta del cielo (*yúy rokē*) al paraíso, hasta *Nanderykeý*. Hasta el día de hoy los Guaraní creen firmemente que el cuerpo puede ser aligerado mediante la danza, por la razón siguiente: cuando se ha bailado una noche, por ejemplo durante una celebración del *Nimongaraí*, a la mañana siguiente uno está bastante cansado y, después de descansar un rato, las rodillas se ponen rígidas. Si se baila una segunda noche, al amanecer siguiente el cansancio es aún mayor. A la tercera noche, en cambio, el relajamiento de los músculos de las piernas no aumenta ya tanto; parece como que el cuerpo se acostumbrara más y más al movimiento monótono, de manera que para aguantar hasta el amanecer de la tercera noche no se requiere ya de tanto esfuerzo como en las noches anteriores. El indio saca conclusiones: el cuerpo empieza a aligerarse no sólo aparentemente, sino realmente, de acuerdo a su peso específico. Durante la cuarta noche, finalmente, se baila de manera completamente mecánica; los pies se mueven, sin que se requiera de ningún esfuerzo; casi ni se atiende a que se está bailando. Pero después se produce una reacción tan repentina como violenta: alguno de los participantes comienza de pronto a tambalearse, en medio del baile, y cae desmayado de agotamiento. Naturalmente la ceremonia se interrumpe inmediatamente; ilástima —dicen entonces—, si se hubiera podido seguir bailando dos o tres noches más, con seguridad el cuerpo habría llegado a ser lo suficientemente ligero como para subir al cielo!

33. El movimiento ya se había expandido muy tempranamente a los grupos vecinos, conocidos como Kayguá. Con los miembros emigrados de estas bandas hacia el oriente, se fundaron las aldeas de Salto Grande Pirajú (1864) y Jatahý (1855).

La otra opinión, representada en los últimos tiempos especialmente por Nimbiarapoñy (véase el capítulo I: "Nombre e Historia"), de que una "Tierra sin Mal" debe encontrarse también en el centro de la superficie de la tierra, se basa en el tercer capítulo del mito de creación, donde se dice que *Nanderuvusú* construyó su casa *yvy ytá mby-tépy* (en el centro del soporte de la tierra); allí hizo también su chacra, que se planta sola y produce frutos al momento (I.IV.). Pero la enorme mayoría de los jefes-*paié* ha buscado el *yvy marãey* en el Este, allende los mares.

Los apapokúva sólo conocen la existencia de un mar al Este. No tienen idea de que también al Oeste hay un mar. Debería esperarse lo contrario, especialmente si se tiene en cuenta la opinión expresada por Martius (34) según la cual los antepasados Guaraní llegaron a las llanuras orientales procedentes de los Andes. Los Apapokúva llaman al mar *paráry* (Guaraní clásico: *pará*), aunque los chamanes emplean frecuentemente, en sus profecías, etc., denominaciones como *y rekoypý* (agua eterna) o *yvakué rekoypý* (¿sólo cielo eterno?). Ya hemos tratado anteriormente de la creación del mar a partir del charco de orilla movediza. El mar desempeña también un papel muy importante después del incendio universal en el mito de *Guyraypotý*.

Es interesante que también allí (G.VII.) se mencione la Serra do Mar, que se levanta como una pared detrás de la costa del Sur del Brasil: *kóvae* (esta) *yvyty* (montaña) *paráry* (del mar) *jokoá* (represa), etc. Los antiguos Tupí de la costa llamaban Paranapiakaba a esta cadena, lo que se puede traducir, de manera general, como "lugar desde el que se ve el mar". En el párrafo 24 del texto guaraní de la *Conquista espiritual* encontramos también el nombre *ybiti guasú Parana piahaba*. Yo dudo que en este caso *pia* tenga el significado de "divisar", "ver"; en su *Arte de la lengua Guaraní*, el autor de la *Conquista* lo traduce por "reparo" (35) y en los ejemplos que allí pre-

-
34. C.F.Ph. v. Martius: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Südamerikas, zumal Brasiliens*, Leipzig, 1867, vol. I, 182 y el mapa. Todavía viven más distantes del mar, como la antigua morada de los Apapokúva, los Jahúna del río Apaporis, cuyo mito de *Jurupary* hace venir al héroe nacional *Milémaki* de la gran casa de agua, la patria del sol, es decir, el mar oriental (Koch-Gruenberg: *Zwei Jahre unter den Indianern*, Berlin, 1909, vol. II, 292-293).
35. Montoya: *Tesoro*, folios 288 verso, 282 verso. Véase también Platzmann: *Woerterbuch*, 212: *piár*-apartar con la mano. Guaraní: *peár*-evitar, alejar, empujar. Martius: *Beiträge*, vol. II, 80: *piar*-apartar con la mano.

senta tiene el significado de "defender", "disculpar", "cubrir", "esconder"; pero en dos casos su empleo corresponde plenamente al *iokoá* (retener) de mi texto Apapokúva: *ayépiá kurusú pipé añan-gaguí* (retener/refrenar al demonio con la cruz) y *amoñembiâha i* (represar el río). Las palabras *kaba* en Tupí y *jaba* en Guaraní indican tanto el lugar como la finalidad de una acción. Así, pues, el término *Paranapiakaba* no es más que otra expresión para el *paráry iokóa* de los Apapokúva: ambos significan "represa del mar" (36) [23]. Quien haya disfrutado de la vista de los rocosos contrafuertes de esta cordillera que desafían la rompiente, por ejemplo en la Ponta do Guaráhú, seguramente concordará con este significado, aunque no conozca el papel que juega la cordillera en la cataclismología.

Es bien especial que el mar juegue un papel tan importante en un pueblo que vive en el más remoto del continente y cuyo carácter es de naturaleza completamente mediterráneo. Esto se pone de manifiesto especialmente cuando los Guaraní efectivamente llegan al mar. La impresión de las olas rompientes que, cual enconado enemigo, parecen arremeter constantemente contra la tierra, les resulta sinistra: creen encontrarse ante una permanente fatalidad amenazadora. Por eso ninguno de los numerosos grupos que han llegado hasta el mar se ha establecido a sus orillas; ninguna ha hecho siquiera un intento de navegación; ninguno ha logrado extraer del mar un solo ele-

36. Jocoá está formado por el recíproco *jo*, el vervo *co* (apoyar) y la partícula de lugar, fonalidad, modo y forma. Baptista Caetano de Almeida, el maestro indiscutiblemente máximo de la lengua guaraní, da (p. 386) la siguiente explicación: "La separación, el distanciamiento de *paraná* o el gran río. Debe significar: *pará*-del mar; *y-pia-háb*-el camino se abre un atajo". En la misma página, un poco antes, traduce *piá*, entre otras cosas, como "tapar", antepasar, encubrir" ..

[23] El Autor rechaza muy lógicamente la etimología que diremos popular, si se nos permite la expresión, dada como traducción del nombre de la Serra do Mar: *Paraná piakava*, en el sentido de "lugar de donde se divisa el mar". Esa acepción tiene su motivo en la existencia en la lengua tupí-guaraní, de la costa brasileña de la voz: *sepiá*. En el vocabulario de la Conquista, de Baptista Gaetano, aparece: *epiág*. En el guaraní de Bolivia aparece: *sepía*. También el diccionario tupí de Stradelli lo consigna, sin indicar su origen extraño. Podía pensarse en la asimilación precoz de la palabra: *espíar*, del español. En el guaraní de Montoya no aparece esta voz, ni se la conoce en el Paraguay. A Montoya se le ha introducido en el diccionario la voz: *atá*, por "faltar", que realmente "faltaba" en la lengua y fué asimilada "sin la f y sin la r final. La gran extensión geográfica y racial del uso actual de *sepiá*, "ver" en vez de "mañá, mirar, hechá, "ver", permite a lo menos pensar que esta voz no ha de ser muy antigua como la designación de la Serra do Mar,

mento para su sustento. Siempre volvieron tierra adentro lo suficiente como para no ver ni oír nada del mar, a veces hasta a más de un día de viaje de la costa. Más aún: la mayoría de los capitanes retornaron a las tierras altas en cuanto se dieron cuenta de que sus planes eran irrealizables.

Si un chamán, ya fuera a causa de sueños o visiones o a sucesos naturales mal comprendidos, llegaba a la convicción de que el fin del mundo comenzaría en un futuro próximo, reunía a sus discípulos, con los que ayunaba y bailaba para que se le manifestara el camino hacia el oriente. Esto solía durar largo tiempo, hasta que llegaba esa revelación. Pero estos indígenas, cuyo principal defecto sea quizá la inconstancia, han demostrado en la prosecución de sus (bien puedo decir) "altos designios" una admirable persistencia y perseverancia. Se baila un año y entonces a Nuestro Padre se le presenta el camino, se dice en I. XLIV. Verdaderamente no es una pequeñez bailar la danza *paie* durante un año! Una vez que lo haya cumplido, se le alcanza el camino, entonces iremos con él *ñanderovái koty* (hacia el Este).

con el nombre de Paraná-piakáva, anterior a la conquista. Por otro lado la seguridad de raciocinio lingüístico de nuestro Autor, convenciéndonos de que la voz no encierra la idea de una altura panorámica, sino la idea de un obstáculo puesto por la naturaleza "contra el mar". Sería digna de meditación y de un estudio histórico de parte de los tupinólogos, la época de aparición de la voz *sepiá*, en el tupí de la costa y de los afluentes de Amazonas. Para tupinizar la voz española "espíar" había que suprimir la consonante final y la *s* intermedia para evitar la confluencia de dos consonantes. La *s* inicial correspondería al relativo *H* del guaraní.

La combinación: *piá*, tiene numerosas variantes, según caiga el acento en una u otra sílaba y la variación nasal o gutural de las vocales:

piá: *apiá*, *repiá*, *opiá*: evitar un obstáculo contornándolo, evitar algo.

mombiá: hacer que otro se desvje. Poniendo un dique se puede desviar un curso de agua.

piá: (Montoya) camino; *yviá*, camino que va a dar al agua; *kopiá*, camino que va a dar a la chacra. En paraguay se puede decir: *che piáhá*, lugar donde suelo desviar mi camino.

piã: "piel-sombra"; esconder, encubrir la piel

piã: nombre cariñosos a los niños, lo mismo que en paraguay: *mitã*.

piã, *miã*: "mancha, nombre de la Leishmaniosis, buba, *pián*, afección de la piel y de las mucosas que se caracterizan por llagas crónicas.

py'a: "entrañas", estómago, hígado, lo interior (*py*), órgano (*á*). También con esta voz se designa el corazón, si bien este órgano tiene un nombre propio: *ñe'ã*, el órgano (*é*), que habla (*ñe'é*).

pyasá: *py*, "pié", *asá*, "pasar", "carriño, paso, puente, pasadizo".

py'aká: golpe sobre las visceras abdominales que bloquea el plexo solar y

Ñanderovái significa, literalmente, *i* (en) *ñandé* (nuestro) *tová* (frente). Esta denominación para el Este proviene, naturalmente, del hecho de que los Guaraní desarrollan todas sus ceremonias religiosas con la cara vuelta hacia el sol naciente; inclusive la posición "correcta" de una persona o una cosa (por ejemplo, de una casa) es siempre con la fachada hacia el Este. Lógicamente, al Oeste se le llama *ñandé* (nuestra) *kupé* (espalda) *py* (en). La concepción de los antiguos tupí debe haber sido muy similar a la de los Guaraní actuales, pues de otro modo a los portugueses y europeos en general no los hubieran podido llamar *sobaiguara* (los que viven hacia el frente) (37).

Siempre ha sido malentendida la razón por la que constantemente llegan nuevos grupos Guaraní desde el Oeste. El barón de Antonina, que fue quien más se ocupó de estos recién llegados por la década del 40 del siglo pasado (véase capítulo I: "Nombre e Historia"), declara que habían sido expulsados de sus territorios en el Mato Grosso por tribus enemigas.

Aunque yo no supiera nada sobre la religión Guaraní, tendría que calificar esta afirmación de muy improbable, por las razones siguientes: los únicos enemigos de que habla la tradición de Mato Grosso eran los grupos invasores Guaikurú procedente del Norte y del Noroeste, además de los Chané, que dependían de aquellos. Estos enemigos (que se habían dedicado en grande a la cría de caballos) fueron bautizados por los Guaraní con el nombre de *Mymbá* (animal doméstico) *iara* (señores), abreviado en *Mbaiá* (criadores de ganado). Estos

deja a la víctima sin respiración. Se dice también del alimento que queda en el esófago, sin poder pasar, a causa de su segura o bien a causa de su excesivo tamaño.

En nuestro caso en aprecio: paraná piakava, sobre todo con la revelación del nombre apapokúva: parary Iokóe, cuya traducción literal es "dique contra el avance del mar", podemos acompañar a nuestro A, en sus conclusiones que nos parecen acertadas: Paraná piakava, significa "dique contra el mar". Solo durante el incendio de la tierra el mar creció tanto que pudo trasponer el dique y volcarse sobre la tierra, para apagar el incendio y salvar el resto que no se había quemado todavía. Guyraypotý ha sido el Noé guaraní, que se salvó en una casa construida de tablas que sobrenadó el diluvio y llegó al cielo.

37. Platzmann: *Woerterbuch*, 342: *Cobaiguára*-gobernar (corregir: *çobaiguára*). Significado: los que están en casa enfrente (en Portugal). Página 495: *çobaiguara*-al otro lado. Véase también Martius, *Beiträge*, vol. II, 46: *çobay*-(Portugal)-la tierra al otro lado del mar.

grupos (38) comenzaron en 1661 una cruel guerra de conquista contra las misiones Guaraní de los jesuitas, cruzando un gran número el río Paraguay y avanzando hacia el Este; de estas misiones conquistaron los territorios que quedaban al Norte del río Jejuý. Amenazaron repetidamente Asunción y avanzaron hasta Kaasapa.

Finalmente en 1774 sus ataques sucumbieron a la resistencia que les ofreció el gobernador Rafael de la Moneda y en la segunda mitad del siglo XVIII su actividad guerrera disminuyó drásticamente. Un grupo hizo las paces con los españoles en 1774 y otro con los portugueses en 1791. En el siglo XIX los aguerridos Guaikurú comenzaron a disminuir rápidamente, (39) mientras que los Chané; más pacíficos, se volvieron sedentarios y pasaron a conformar la principal fuerza de trabajo de la región. Los grupos Guaraní establecidos sobre las márgenes de los afluentes del Paraná fueron menos afectados por los ataques de los Mbaíá que los grupos residentes en los afluentes izquierdos del Paraguay. ¿Por qué, entonces, los Guaraní emigraron justamente en la época en que el poder de los Mbaíá ya había sufrido quebranto, tras haber logrado resistir el ataque principal de la segunda mitad del siglo XVIII? Y ¿por qué siguen emigrando hasta hoy, cuando ya nadie tiene por qué temer a los Mbaíá; los Guaraní tenían enemigos mucho más peligrosos en los Avavaí (los Kayguá), que habitaban al Este del Paraná.

Si bien a comienzos del siglo XIX éstos no llegaban en el estado de Paraná tan al Noroeste como en la actualidad, uno de los principales problemas de los grandes chamanes fue siempre adivinar a tiempo la presencia de estos grupos enemigos para evitar un enfrentamiento. Y, finalmente: ¿por qué los Tañyguá cuando se liberaron de la esclavitud en Itapetininga no huyeron de vuelta a la selva, sino que siguieron avanzando hacia el mar? Los hechos históricos no hacen más que confirmar lo que los mismos indígenas siempre me han asegurado: la marcha de los Guaraní hacia el Este no se debió a la presión de tribus enemigas ni, todavía menos, a la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida al otro lado del Paraná, ni al deseo de acercarse a la civilización, sino únicamente al temor de la destrucción del mundo y

38. Rodrigues do Prado: "Historia dos indios Cavaleiros ou da nação Guaycurú", *Revista do Instituto Historico e Geographico*, vol. I, Rio de Janeiro, 1856, 25.

39. Ludwig Karsten: "Die Indianerstaemme des Gran Chaco", *Internationales Archiv fuer Ethnographie*, vol. XVII/1-2, Leiden, 1904.

a la esperanza de alcanzar la "Tierra sin Mal" antes de dicha destrucción.

Una tal marcha hacia el Este avanzaba muy lentamente e imponía a los participantes las más severas restricciones. Los ancianos achacosos y los niños pequeños retardaban el avance. Las danzas *paie* de todas las noches y las prescripciones de ayuno dificultaban el hallazgo de alimentos apropiados. De los últimos, el principal era la miel, pero también ésta resultaba difícil de encontrar en cantidades suficientes para una cantidad tan grande de personas. Cuando llegaba la época del *chaqueo*, donde fuera que se encontraran se hacía una pequeña plantación y se esperaba a la cosecha, para utilizar al menos una parte de ella durante la marcha. La tradición de los Apapokúva cuenta cómo los que se retrasaban sufrían los ataques de los animales salvajes y cómo en una ocasión un indígena se entregó voluntariamente, como presa, a los jaguares, para que los suyos pudieran ganar al grupo principal.

Para estos emigrantes ya no había retorno. Se cuenta que, hace mucho tiempo, partió un grupo Guaraní de la zona de Cerro Ypehú en la frontera paraguaya, en dirección al *Yvy marãeý*. Lograron cruzar el Paraná gracias al poder mágico de su chamán, sin siquiera darse cuenta de ello. Luego cruzaron el territorio de sus enemigos, los Kaingýgn, sin ser molestados. Pero durante el posterior transcurso de la marcha perdieron la fe en su capitán y decidieron regresar. Con espanto comprobaron que la selva estaba repleta de enemigos; cuando, por fin, creyeron estar ya cerca de su patria, se encontraron de repente con las aguas del Paraná que les cerraba el paso; desesperados, se dirigieron nuevamente al Este, pero se toparon con los Kaingýgn, quienes mataron a sus hombres y redujeron a las mujeres y niños a esclavitud. Los descendientes de quienes escaparon a este destino siguen deambulando hoy, perseguidos por los Kaingýgn, en las inmediaciones del río Yvahy, sin casas ni cultivos, llevando una vida de hurafios cazadores. Las otras tribus los llaman Yvaparé, lo que significa aproximadamente "los que querían ir al cielo". Telémaco Borba los llama Aré, que seguramente no es más que una mutilación de Yvaparé; los brasileños los llaman Botocudos, debido a los grandes tarugos con que se perforan los labios y a las perforaciones en las orejas. Con los grupos guerreros que habitan en la parte Sur del Paraná sólo les une el apodo. Su idioma es un auténtico dialecto Guaraní, que recuerda un poco al Cheiru del Paraguay por el hecho de que pronuncian la "s" como "ch" (véase capítulo II "Dialecto"). Es bas-

tante curioso el hecho de que tengan la misma denominación para el sol y para la luna (*pái*). (40)

Si los emigrantes tenían la suerte de llegar hasta el mar y una vez que habían superado más o menos el espanto que éste les causaba, se internaban nuevamente un poco tierra adentro, edificaban una casa de danza y empezaban seriamente a bailar, con el objeto de llegar al *Yvy marãey* a través del agua. Entonces nuestro padre pasa por encima (por el aire); sus discípulos caminan sobre la tierra y el agua está seca para ellos. Así se imaginaba Yoguyrovyiú (I.XLIV.) el viaje milagroso a la tierra sin mal; otros pensaban que, una vez que el cuerpo se hubiera aligerado lo suficiente, se elevarían con su capitán o, incluso, con toda la casa de danza y que descenderían en el *Yvy marãey*. Así han bailado cientos de indígenas a orillas del mar, llenos de entusiasmo y esperanzas; luego venía el terrible desengaño y el chamán se veía en la imperiosa necesidad de dar una explicación del fracaso de la empresa. Había habido algún error que había destruído el "hechizo" y que a menudo cerraba para siempre a los peregrinos el camino al más allá.

Se cuenta, por ejemplo, que cuando el chamán Kanindé estaba bailando con su grupo a orillas del mar, llegaron por el Este del *Yvy marãey* dos pájaros para enseñarles el camino por encima del agua. Volaron un rato por encima de los danzantes y, finalmente, se posaron sobre el cerco de la casa de danza. Desgraciadamente, allí los descubrió un muchacho que no participaba del baile, matando uno de los dos pájaros con una flecha; el otro levantó el vuelo y se volvió volando sobre el mar. Inmediatamente Kanindé reveló a sus discípulos que ya nunca llegarían al *Yvy marãey*.

En la actualidad, la gran masa de los Guaraní está convencida de que ya no pueden llegar al *Yvy marãey* como podían los antiguos.

-
40. Estos Yvaporé, que a veces los Guaraní también llamaron Tapĩjá, son conocidos por los brasileños, en general, como Botocudos. Es evidente que, como pura tribu guaraní, no tienen nada que ver ni con los Aimoré-Botocudos de Espirito Santo ni con los Botocudos de Santa Catharina, que hablan un dialecto Kaingýgn notablemente lejano (véase H. Gensch: "Woerterverzeichnis der Buger von Santa Catharina", *Zeitschrift fuer Ethnologie*, cuaderno 5, 1908, 744). Sin embargo, los intérpretes mediante los cuales el gobierno quiso lograr la pacificación de los Botocudos de Santa Catharina en 1911-1912, procedían de la tribu de los Yvaporé, por la acertada razón de que unos y otros tienen atravesado el labio inferior. Sin embargo, parece que fuera de estas tres tribus, todavía hay otros Botocudos sin el labio inferior perforado!

Lejos de poner en duda la existencia de este paraíso y de considerar el asunto en sí mismo imposible, explican su impotencia por el hecho de que su cuerpo ha adquirido una pesadez insuperable a causa de la ingestión de alimentos de origen europeo (sal, carne de animales domésticos, aguardiente, etc.), así como por el uso de la indumentaria europea. El último que no sólo aconsejaba a sus discípulos abstenerse de estos objetos, sino que también él se abstenía de usarlos fue el chamán Guyrakambí (véase capítulo I "Nombre e Historia").

A pesar de todo, hasta el día de hoy no se ha desvanecido por completo el viejo sueño. Todavía la vieja esperanza de llegar al *Yvú mañeý* pone en movimiento, ocasionalmente, a ciertos individuos. El viejo mito sigue lleno de promesas (I.XLV.): entonces cruzaremos (por el mar) y llegaremos a la arboleda de laboticaba. Si queremos acercarnos a la casa de *Ñandesý*, ahí está la gran plantación antigua y el platanal; la cruzamos y entramos al monte. Nuestra boca se secará y allí hay miel, que bebemos. Seguimos avanzando y llegamos al lago de agua pegajosa; allí no bebemos y por fin nuestra boca estará realmente seca. Siguiendo, llegaremos al agua buena y allí bebemos. Entonces vamos a la casa de *Ñandesý* y, al acercarnos, viene el Arára y nos pregunta: "Dice *Ñandesý* ¿qué quiere comer mi hijo?". Nosotros le contamos: "¡Queremos comer pan dulce de maíz verde y plátanos amarillos!". Al seguir avanzando nos encontramos con el zorzal Sabiá. Nos sale al encuentro y nos pregunta: "¿Qué quiere beber mi hijo?". Nosotros le contamos: "Quiero beber *kaguiý*". El zorzal regresa a contárselo a *Ñandesý*. Al llegar nosotros, *Ñandesý* llora y nos dice: "En la tierra van a morir todos ustedes, no regresen allá, quédense aquí".

Nota de Récalde:

En la cordillera de Ka'aguasú, continuación hacia el Sur del Cerro Ypehũ, origen supuesto de los Yvaporé viven hoy los restos de la nación gualakí, de raza pura guaraní, hablando su idioma en la forma dialectal más primitiva, casi monosilábica. Véase Diccionario de la Lengua Gualakí, de Guillermo Tell Bertoni, editado en Asunción. Ellos viven vagando por los bosques del Akaráy y Mondaý, en pequeños bandos familiares, tan salvajes como los Yvaporé, que debe ser una rama desprendida que hoy habita a Oriente del río Paraná. Muy raros ejemplares han entrado en contacto con los paraguayos. Ellos duermen en tapýi, el hogar más primitivo, caracterizado por el fuego (tatá) y por ramas verdes que protejen contra el sol o la lluvia. Este hogar primitivo de los indios más primitivos de América les ha servido de nombre: dueños del tapýi, tapýIara, que los brasileños designan: tapúia.

Aquí se nos manifiesta de manera clara la vieja costumbre, compartida por tantas tribus, del llanto como demostración de compasión por el recién llegado, a causa de los sufrimientos soportados por éste (véase G. Friederici, "Der Tränengruss der Indianer", *Globus*, vol. LXXXIX, 1907, p. 30). A fines del siglo pasado un tal Ypéy recorrió todas las aldeas del interior exhortando a todos los Guaraní a prepararse para marchar con él hacia el mar una vez que hubiera completado su gira por todos los grupos. Aseguró que su tío había llegado al *Yvy marãey* delante de sus ojos y que le había revelado el secreto del camino hacia ese lugar. Yo personalmente nunca he llegado a ver a Ypéy, pero muchos grupos me contaron que los había visitado. Finalmente desapareció y nadie supo decirme cómo acabó este profeta. Su rastro se pierde en el Mato Grosso.

En mayo de 1912 encontré a sólo 13 km. al Oeste de San Pablo, en un pantano a orillas del Tieté, con no pequeña sorpresa mía, el campamento de un pequeño grupo de Guaraní paraguayos, auténticos indígenas de la selva, con el labio inferior perforado, con sus arcos y flechas, sin ningún conocimiento del portugués y con uno muy rudimentario del castellano. Era el resto de un grupo mayor que se había ido reduciendo a seis personas.

Un niño murió la noche del mismo día que yo los había encontrado. Ellos querían ir al oriente por el mar y tenían tal seguridad en el éxito de su propósito que casi me llevaron a la desesperación. Era imposible hablar con ellos de algún otro tema.

Recientemente un etnólogo de pocos escrúpulos humanitarios, de nacionalidad francesa, tomó a su cargo la triste misión de aprisionar un gualaquí. Tomó como guías a otros indios mansos de la región, mbýa y avachiripá, los armó con remington y asaltó un campamento gualaquí, en pleno bosque. Conquistó muertos, heridos, y un niño que fue abandonado, juntamente con todos los enseres del campamento sorprendido, cuya lista ofrece minuciosamente. El niño conducido a Colonia Mainshussen, cerca de Encarnación, a pesar de los buenos cuidados, sufrió de tristeza incurable, se enfermó probablemente de tuberculosis y murió, no sin antes haber dictado todo lo que sabía de su idioma. Esta *sauvagerie* de nuestra "civilización", fue descrita en un libro romanceado, bajo el título de: *Civilization du miel*. Las autoridades paraguayas no tomaron cartas en el asunto. Oficialmente, también allá, matar indios no es delito. Los civilizados que van acorralando y despojando a los indios de su habitat, se presentan siempre como víctimas de los asaltos y matones, para justificar sus delitos.

(Recalde se refiere al libro de Jean Vellard: *Une civilization du miel. Les indiens Guayakis du Paraguay*. París 1939, nota del editor).

Cuando les hice la propuesta de trasladarse a la reserva de Araribá, me preguntaron únicamente si quedaba al Este o al Oeste y cuando escucharon que quedaba al Oeste, ya no quisieron oír nada más. En vano les conté todos los casos que yo conocía de chamanes que habían tenido que renunciar a planes similares: habrían sido tonto y no habrían entendido, pero "mamá" sí sabía cómo cantar a *Tupãsy* (madre del trueno). La propia "mamá", que se encontraba próxima a dar a luz, me explicó también categóricamente que hoy había muerto uno de sus hijos, pero al que hoy iba a alumbrar ya no le pasaría eso, pues nacería en la "tierra donde ya no se muere". Tampoco sirvió de nada que les explicara que, de seguir su viaje, acabarían arrestados por la policía por vagabundos. La policía brasileña no les impresionaba lo más mínimo. Debía yo ver a la policía paraguaya! Era imposible razonar con estas personas, pero tampoco se podía de ninguna manera abandonarlas a su destino. No sólo porque éste habría sido muy triste, sino porque, de haberse apropiado la prensa del asunto, habrían transformado un mosquito en un elefante y luego lo habrían aprovechado para todo tipo de fines propagandísticos. Por otro lado, me atraía seguir con precisión este último episodio del gran drama de las migraciones guaraní. Después de haberme puesto de acuerdo sobre el caso con el Inspector de Indígenas en San Pablo, quien me dio carta blanca, le dije al grupo que podían proseguir su marcha y que yo los acompañaría, como ya me habían pedido repetidas veces. Tres días después, por la tarde, nos encontrábamos, felices, en Praia Grande, una playa de arena de 70 km. de longitud, al Sudoeste de Santos. Busqué un sitio donde los contrafuertes de Itaipú, que se adentran hacia el Sur un buen tramo en el mar, no ocultaran la salida del sol; luego establecimos nuestro campamento sobre las dunas de la costa, poco poblada en esta zona. Durante toda la noche llovió a cántaros; nuestro fuego se apagó y nosotros nos sentamos, tristes y sin cobijo, bajo nuestras mantas.

Pero hacia el amanecer la lluvia cesó y el sol salió, resplandeciente y majestuoso, del agua. Los paraguayos se encontraban a mi lado, emudecidos y reconcentrados en sí mismos. La situación les era, sin duda, atemorizante en grado máximo. Evidentemente se habían imaginado el mar de forma completamente diferente y, sobre todo, no tan tremendamente grande. Su optimismo había recibido una recia sacudida y se encontraban bastante deprimidos, sobre todo al atardecer. El canto *paié a Tupasy*, por el que yo tenía gran curiosidad, tampoco despertaba tanto entusiasmo, a pesar de que yo había llevado mi maraca y de que contribuía según mis fuerzas.

Al cuarto día pensé que la gente estaría ya en una situación tal que les podría volver a hacer una propuesta razonable. Les conté las ventajas que el gobierno les ofrecía en la reserva de Araribá, la casa de danza y las canciones *paie* de los chamanes allí residentes. Por fin les pude convencer, aunque con gran reticencia, a trasladarse al mencionado lugar. Contento con el acuerdo logrado, al atardecer estaba yo sentado sobre una duna cuando apareció la hija mayor de "mamá", se paró delante de mí y me preguntó con toda severidad: "¿Dónde queda el sitio adonde nos quieres llevar? ¿Detrás de nosotros? ¡Yo no voy allá! Por lo demás, el gobierno ya está muy viejo. ¿Para qué necesitamos nosotros monte y tierra para cultivar maíz? Dime, ¿por qué hablas todo el tiempo del monte y del gobierno?". Luego, colocándome conciliadoramente la mano sobre el hombro, añadió con toda naturalidad: "*Eneí ké, Chekyvú, ivágape iahávo!*" (¿verdad, hermano, que nos vamos al cielo, mamá, yo, tú y todos nosotros?).

Emprendimos el retorno, pero ya en San Pablo la gente se lamentaba amargamente de haber dejado la costa. No, decían: deberíamos haber hecho allí abajo las cosas de manera totalmente distinta; sobre todo, no teníamos *takuara*. Mejor regresemos inmediatamente al mar e intentemos de nuevo. Pasé hartos trabajos hasta que, por fin, los tuve en la reserva de Araribá. Esta media docena de paraguayos me dieron más trabajo que los 150 Oguauíva. Llegados a la reserva, exigieron categóricamente que debía quedarme con ellos. Les prometí regresar en un mes, cumpliendo puntualmente mi palabra. Como me quedé sólo algunos días en la reserva y volví a partir nuevamente, empaquetaron sus cosas y salieron de nuevo por el mundo, seguramente en dirección al mar. Nunca más he vuelto a saber de ellos.

No quiero cerrar este capítulo sin plantear una pregunta, que podrían responder personas más competentes: Estas migraciones de los Guaraní del siglo XIX, ¿son los últimos estertores de aquellas otras que llevaron a los Tupí-Guaraní de la época del descubrimiento a sus asentamientos a lo largo de la costa oriental; En otras palabras: la notoria expansión de estos grupos a lo largo del mar, registrada a comienzos del siglo XVI, ¿debemos atribuirla a causas bélicas, como se supone generalmente, o a causas religiosas?

En el momento de su descubrimiento, casi toda la costa brasileña se encontraba ocupada por grupos Tupí y Guaraní, (41); pero según

41. Gabriel Soares de Souza: *Noticia do Brasil*; en: Southey: *History of Brazil*, vol. I, Fonseca Pinto: *Additamento extrahido da Chronica dos Jesuitas do*

todos los indicios, éstos se habían asentado allí poco tiempo antes. Como estos grupos se distinguían de las otras tribus del interior por su capacidad guerrera, era fácil explicar su ocupación de la costa oriental en base a la referida característica. Esto tampoco quiero ponerlo en duda en la medida en que, de no haber sido hábiles guerreros, jamás hubieran podido conquistar la costa en tamaña extensión. Pero con esto no se ha dicho todavía que el ansia de conquista los llevara a la costa.

Que un pueblo de navegantes belicosos se extienda por la costa no tiene nada de extraño; pero me son completamente incomprendibles los motivos que puedan haber tenido los Tupí en sus planes de conquista para dirigirse precisamente al mar. Sus conocimientos navales no habían rebasado los más modestos conocimientos de cabotaje costero; su principal fuente de alimentación no estaba constituida por la pesca, sino por la agricultura y la caza; en la época del descubrimiento todavía llevaban el sello de una tribu mediterránea. Si, obedeciendo a su afán de expansión, se hubieran diseminado por las llanuras del interior, como los Guaikurá del siglo XVII; si se hubieran establecido a lo largo de los ríos, esto me hubiera parecido lógico. Pero, ¿de dónde esta notoria predilección por la costa?

Las condiciones de subsistencia de los habitantes de la costa, a menos que obtengan su alimentación principalmente del mar (cosa que, justamente, no hacían los Tupí antiguos), son mucho más difíciles que para los habitantes del interior: por esto hasta el día de hoy la costa brasileña, especialmente en su sector meridional, está mucho menos poblada que el interior. Tampoco se imagine esta costa como un medio de comunicación: los ríos que en el interior sirven para el comercio, en la costa sólo lo obstaculizan, pues no se pueden seguir sino que hay que cruzarlos constantemente.

Todas estas consideraciones me han llevado a la suposición de que el motivo principal de las migraciones de los Tupí-Guaraní no era expansivo guerrero, sino de otro carácter, probablemente religioso, para el que su habilidad guerrera sólo les ha posibilitado la consecución hasta cierto punto de sus planes. Los tupí de la costa no han llegado al siglo XX, por lo que he decidido dar a conocer, al menos, lo que he escuchado de sus parientes, los Guaraní del Sur.

Pará e Maranhão, 1759. Laetius: *Novis Orbis*. Vasconcellos: *Chronica* (según cita de Martius, *Beiträge*, vol. I).

CAPITULO VI

LOS DIFERENTES ELEMENTOS DE LA RELIGION ACTUAL

Los mitos que aquí reproducimos no agotan, ni de lejos, la mitología de los Apapokúva; pero adrede no me he detenido en los mitos de los demonios de la naturaleza, que corresponden a *Kaipóra* y a *Uiára* de los Tupí. Se podría llenar volúmenes enteros con los relatos más o menos fabulosos de los animales y hombres-animales. Allí está *Teiú-yaguá* (la iguana-tigre) y *Tatú-yaguá* (el tigre-armadillo); también está un monstruo humanoide fabuloso con largas y agudas garras que cortan todo lo que tocan; y dos hermanos, ogros antropófagos. Los mitos también nos hablan de los enanos *Taguató-rembiuí* (comida de halcones), pues son tan pequeños que caen víctima de las aves de presa; y de una tribu de mujeres que viven solas (*Kuñá-tevíry*) y de unos hombres deformes que viven sin esposas (*Avá-tevíry*).

Otro mito, que desgraciadamente no anoté inmediatamente y del que, por ello, he olvidado varios detalles, es interesante por el hecho de que no se encuentran analogías en Sudamérica, pero sí varias en Norteamérica, entre los Arapahoe y otras tribus de las praderas (42): a un caminante le sale al encuentro, rodando, una calavera, que el hombre quiere apartar de un puntapié; pero la calavera le muerde el talón y no hay forma de que lo suelte. Finalmente el hombre se libra mediante un ardid y escapa de la calavera, que lo seguía persiguiendo rodando, trepándose a un árbol. La calavera se queda al pie del árbol, mirando fijamente al hombre, hasta que aquélla muere

-
42. Dorsey y Kroeber: *Traditions of the Arapaho*, Chicago, 1903, 345 (según cita de Ehrenreich: *Mythen und Legenden*). Capistrano de Abreu ha aportado recientemente un paralelo de este mito en cuatro versiones de los Kaxináwa de la región del Juruá superior; en ellas también los perseguidos por la cabeza rodante (que después se convierte en la luna) huyen a un árbol (*Rátxa hunikuĩ*) Rio de Janeiro, 1914, 454-480.

nuevamente la pata de un ciervo que pasa corriendo y se la lleva consigo, con lo que el hombre se ve finalmente liberado.

Es grande el número de cuentos de animales. Estos son los elementos más fáciles de obtener de los indígenas, por ser los que más prestos están a contar a los extraños. Por esta razón esta clase de mitos es la más frecuente y ampliamente registrada. De ahí surge fácilmente la impresión de que la religión de los indígenas consta exclusivamente de ellos o, al menos, que conforman su componente principal (43); pero si el observador hubiera sido considerado por los indígenas cotribano y correligionario y hubiera dominado la lengua de éstos, el cuadro de las primitivas religiones sudamericanas hubiera aparecido diferente en muchos aspectos y en su conjunto, menos primitiva y burda de lo que las hacen aparecer en la mayoría de los casos los métodos de observación empleados. No se puede exigir, por ejemplo, que un indígena traduzca a un idioma europeo en forma adecuada a su espíritu originario un mito como el de *Iñypyrú*. Mientras que se procura reconocer las concepciones fundamentales de la religión primitiva, el indígena presupone este conocimiento y muchos otros que el observador normalmente no posee, como absolutamente naturales y obvios.

La religión de los Apapokúva, tal como aquí la he presentado, se compone evidentemente de varios estratos de mitos y ritos. El cimiento y la porción principal del edificio se compone, evidentemente, de los mismos elementos que encontramos, con variaciones mayores o menores, en todos los americanos primitivos. Encontramos, al menos en sus puntos principales, las peculiaridades de la mitología Tupí-Guaraní enumeradas por von Ehrenreich (44). Son éstas:

1. La serie de héroes culturales, emparejados genealógicamente (45). Entre los Apapokúva están representados por *Ñanderuvusú* y *Ñanderú Mbaekuaá* en la primera generación y por *Ñanderykeý* y *Tyvúry* en la segunda. A éstos corresponden,

43. Carlos F. Hartt: "Contribuições para a Ethnologia dos Índios do Valle do Amazonas", *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, vol. VI, 1885, 153s.

44. Ehrenreich: *Die Mythen und Legenden*, 60.

45. Dénis: *Une fête brésilienne*. Thevet: *Cosmographie universelle*, Paris, 1575 (según cita de Ehrenreich: *Mythen und Legenden*).

entre los Tupí, los hermanos *Tamenduaré* y *Arikuté*; a aquellos, *Karoubsoug*, *Monan* (y *Maire Monan*), *Maire Poxi* y *Maire Ata*. Con todo, en la mitología Apapokúva faltan justamente las principales características de los héroes culturales Tupí mencionados en último lugar.

2. En el mito de los mellizos el viaje de los hermanos hacia el padre. De él trata el capítulo XLI de mi primer texto; pero los Apapokúva no mencionan nada sobre las pruebas que tienen que pasar, según el mito Tupí. Por el contrario, en I.XLI. 4-6 se dice: "Mientras caminaban, *Nanderykey* pidió las insignias de su padre y éste dio las insignias a su hijo", que ciertamente surgió del motivo "lucha entre padre e hijo" que encontramos en el mito Arauak. La peculiar organización del *Yrymomó* y del charco con las orillas huidizas quizá sea una forma malentendida del motivo de la *simplegade* (véase capítulo III.2 "Dioses, demonios, héroes y grandes chamanes" y I.XV.).

Ningún elemento recuerda la obtención de las plantas domésticas a través de los niños. En general, el mito de los mellizos de los Apapokúva está más relacionado con el mito de los Bakairí que con el de los Tupí y tiene, como aquél, extraordinarias similitudes con el de los Yurakaré: el murciélago *Semimo* (46) de los Bakairí tiene su contraparte en el murciélago primigenio de los Apapokúva. La muerte de la madre y la infancia de los mellizos entre los tigres coincide casi por completo entre los Bakairí y los Apapokúva (47). En el mito de los primeros, los mellizos son sacados del cuerpo de la madre muerta por los tigres (48) y colocados en una calabaza, mientras que en el de los Apapokúva son puestos en un colador de pelos; el tío jaguar enseña

46. Von der Steinen: *Durch Zentralbrasilien*, 289; *Naturvölker*, 326.

47. Von der Steinen: *Naturvölker*, 323-324.

48. El mito de los Kaxinawá relata que una mujer encinta en el cielo por el rayo, fue matada a golpes y cayó en la tierra, donde el cangrejo hizo pedazos su cuerpo, de donde sacó a su hijo *Pökã* y a su hermana *Iriki*. Crió a ambas criaturas, que después se casaron entre sí. Los habitantes de la tierra obtienen de su hijo el bosque, el agua, el pescado, la caza, etc. (Capistrano de Abreu: *Rátxa hunikuĩ*, 481, 494, 500).

a los mellizos a lanzar flechas (I.XI.) (49) *Mero*, la abuela de los tigres de los Bakairí, llama "mis nietos" a *Keri* y *Kame* (I.XVII.). Así como *Kame* es resucitado por el aliento de *Keri*, después que se ha accidentado, también *Ñanderykeý* lo es por *Tyvýry*. Los mellizos vengán la muerte de la madre; el jaguar se lanza al agua y se salva, igual que la tigresa embarazada de los Apapokúva (véase I.25). Ya en el capítulo III.2 he hecho hincapié sobre la semejanza entre el mito del robo del fuego de los Apapokúva y el de la obtención del sol de los Bakairí (50). Al igual que *Ñanderykeý*, también los mellizos del mito de los Bakairí (51) inventan la danza *paié* antes de abandonar la tierra (véase XLI.). *Keri*, que vive en el cielo y es el antepasado de los Bakairí (52), se corresponde también en esto por completo con *Ñanderykeý* de los Apapokúva. Pero lo más notorio es cómo coincide la caracterización de los diferentes temperamentos de los gemelos entre *Keri* y *Ñanderykeý* y entre *Kame* y *Tyvýry*.

La mitología de los Apapokúva tiene mucha menor relación con la de los Chiriguano (según se la debemos, recientemente, a Erland Nordenskiöld) de lo que yo había esperado. Pero de los mitos registrados por el mencionado autor, ¿qué es Guaraní y qué es Araauak. Debido a la convivencia de los Chiriguano y los Chané y a la total guaranización de estos últimos que se ha completado en nuestros días, ambas mitologías se han entremezclado por completo, lo que resulta lamentable desde el punto de vista del estudio de los mitos. También Ehrenreich esperaba encontrar en la mitología de los Chiriguano (y Guayano) la clave para descifrar varios enigmas. Particularmente el más importante de los mitos, el de *Inómu*, *Tatutumpa* y

49. Entre los Kaxináwa el padre amonestará a los hermanos *Kupí* y *Maná*: "Hijos míos, maten el pájaro no lejos de aquí" (véase I.XII.3). Sin embargo, ellos se alejan y se topan con un jaguar, al que matan. En ello *Kupí* muestra rasgos característicos que recuerdan a *Ñanderykeý* y *Maná* a *Tyvýry* (Capistrano de Abreu, 339).

50. Von der Steinen: *Naturvölker*, 324.

51. Von der Steinen: *Ibid.*, 326.

52. Von der Steinen: *Ibid.*, 27.

Yahuéte, (53) de acuerdo a los datos de las fuentes, es imposible de discernir si pertenecía originariamente a los Chiriguano o a los Chané.

Las versiones Chiriguana y Chané del mito del robo del fuego (54) se contradicen. Las denominaciones *aña* y *tunpa*, (55) que los Chané entienden como "alma de muerto" y "ser sobrenatural", me parecen tener el origen de este sentido en el discurso misionero. (56) El mito de creación del mundo se parece mucho, en su comienzo, al de los Apapokúva: se cuenta que al principio había un *Tunpa*, quien creó la tierra, etc. (57). Compárese con I.I., mientras que la mitología de otras tribus, por lo general, presupone la existencia de la tierra. En el mito del robo del sol (58) el *karakará* juega el mismo papel que en el mito del robo del fuego de los Apapokúva. *Tatutumpa* (el menor) (59) presenta muchas similitudes con *Nanderykeý*: *iã* chacra de su padre se siembra sola y ya da fruto al cabo de una hora, igual que la del padre de *Nanderykeý* (I.IV.).

Pero en el mito Chané es la abuela y no la madre quien duda del milagro. *Inómu*, madre de *Tatutumpa*, cae viva en manos de *Yahuéte*, el tigre de dos cabezas. *Tatutumpa* consigue armas de su abuelo, con las que mata pájaros; pero el pájaro *araqua*, que escapa a sus flechas, le increpa: "¡En lugar de matar pájaros harías mejor en buscar a tu madre!". Encuentra la madre ciega en el monte y ésta lo incita

-
53. Nordenskiöld, 271. Dejando de lado el prólogo, le fue narrado por el Chiriguano Yambási y el Chané Batirayu.
propia de los Chané. Por el contrario, si la versión anotada brevemente en la nota de la página 254 le fue comunicada por un Chané, sin lugar a dudas representa un préstamo de los Chiriguano.
 54. Nordenskiöld registró dos versiones de este mito completamente diferentes (251 y 253). Una de las dos, quizás la primera, pudo ser la originalmente propia de los Chané. Por el contrario, si la versión anotada brevemente en la nota de la página 254 le fue comunicada por un Chané sin lugar a dudas representa un préstamo de los Chiriguano.
 55. Nordenskiöld, 257.
 56. Los Tembé y los Turiwára, en el Acará del Pará, emplean "Tupána" en idéntico sentido. Sus mitos, a causa de las graves deformaciones verbales provocadas por la recepción de rasgos cristianos, no han conservado ninguno de los nombres propios originales y hablan solamente de una cantidad de varios "Tupána".
 57. Nordenskiöld, 260s. El mito del diluvio (253) deja traslucir elementos arauak, por lo que parece un auténtico Chané.
 58. Nordenskiöld, 263.
 59. Nordenskiöld, 271s.

a vengarse de los tigres. *Tatutumpa* mata a los tigres cuando éstos vienen a beber, a excepción de *Yahuéte*, que se escapa hacia la luna. Curiosamente, en el relato de Nordenskiöld falta por completo el segundo mellizo: *Aguaatumpa*, que siempre aparece al lado de *Tatutumpa* (el mayor), correspondería más bien a *Ñānderú Mbaekuaú* de los Apapokúva.

En la pag. 286 el mismo autor relata un mito que escuchó de un Chiriguano y cuyo interés está en que su *Añatumpa* corresponde al *añáy* de los Apapokúva. Cuando *Añatumpa* encontraba a un hombre que recolectaba miel, le dejaba recoger una cantidad suficiente y luego lo mataba. Uno que sorprende de esta forma le pide que lo mate en su casa: *Añatumpa* lleva el hombre a su casa, tomándolo por el cuello; pero en el trayecto prende fuego en la nuca de *Añatumpa* y se pasa a los matorrales cuando éste comienza a correr. El pelo de *Añatumpa* coge el fuego y éste se quema. Son notorias las coincidencias con el mito de *Añáy* de los Apapokúva (I.XXXI-XXXII, XXXVII y XXXIX.).

El desenlace (de la cabeza de *Añáy* muerto se originan los mosquitos) recuerda el mito *Yurupari* de los indios Uaupé (60) y motivos norteamericanos. En este aspecto es también muy interesante el episodio de I.XXXVI-XXXVII en que los mellizos escalpan a un *añáy*, según deseo de sus hijas, para que se vea tan hermoso como *Ñanderykeý* y *Tyvýry*. Según Ehrenreich (61) este relato coincide casi literalmente con el de los Kutenai del río Columbia y el de los Karaiá, a más de 60 grados al Sur de aquéllos. Una mujer o animal hembra que lleva consigo un niño hermosamente pintado, se encuentra con un jaguar gigante o coyote, que también desea estar hermosamente pintado; ella le aconseja exponerse al fuego en una fosa, con lo que se quema o asfixia. En el mito Apapokúva el *añáy* cae finalmente en un precipicio (I.XL.), al igual que el ogro de los Jukaguiri siberianos cae en un torrente de fuego.

En el mito de los mellizos de los Apapokúva tampoco falta por completo el episodio del "enlazamiento", del que tenemos un ejemplo tan típico en el mito Bakairí. (62) Con todo, lo encontramos transformado en el episodio I.XXXI-XXXIII, en que *Ñanderykeý* es muerto por *Añáy* y colocado en el fondo de una cesta, pero luego

60. Stradelli: "La leggenda dell 'Iurupari'", *Bolletino della Società Geografica Italiana*, 1890, 659-798 (según cita de Ehrenreich: *Mythen und Legenden*).

61. Ehrenreich, 76.

62. Von der Steinen: *Naturvölker*, 325.



Nº 11

Yoguyroquý, el chamán de los Apapokúva, su mujer Nimoá, sus hijos Guyrapéjú y el renacido Avajoguyroá; además su hija política Mangayyjú (Foto: Nimuendajú).

No 11



Nº 12

El chamán Ñeenguef con su mujer Caturá y su hijo adoptivo Mirá en la casa de danza de los Apapokúva-Guaraní. (Foto: Nimuendajú).

No 12

sacado y resucitado por *Tyvýry*, soplándole. Con estas analogías ya demostradas, con bastante certeza, la autenticidad y origen del mito de los mellizos de los Apapokúva (I.III.XLI.), en todos sus rasgos.

También la concepción básica de la cataclismología de los Apapokúva me parece enteramente originaria, con la excepción, naturalmente, de la casa de tablas de *Guyraypotý* (G.VII.) (63), como también todas las especulaciones pesimistas concentradas en I.XLII., que presentan el fin del mundo como una espada de Damocles. Los Tupí también hablan del incendio universal seguido del diluvio (64); inclusive el nombre *Paranapiakaba* (dique del mar) aplicado a la Serra do Mar, me sugiere que en esa zona el diluvio no fue causado por la lluvia, como en el mito Tupí, sino por el mar, como entre los Apapokúva. Por otro lado, el mito relatado por Telémaco Borba del Yvaporé, que él llama Aré (65), está tan mezclado de elementos de la mitología Kaingýgn, que sólo puede haberlo obtenido de algún indígena influenciado a través de muchos años de esclavitud en esta tribu.

Es muy peculiar el mito del incendio subterráneo, en que la tierra comienza a caerse a trozos bajo un estrépito atronador en cuanto *Nanderykeý* "ha retirado el soporte de la tierra. Tal concepción sería muy explicable en alguna tribu de la región volcánica andina, lo mismo que el diluvio en forma de un desbordamiento del mar también encajaría bien dentro de este marco. ¿Cómo es que los mediterráneos Apapokúva atribuyen al mar la causa del diluvio, mientras que sus inmediatos parientes de la costa lo hacen a la lluvia? En G. I.3-4 se dice: Del Oeste llega la perdición tronante.

La cruz eterna de madera (*yvyrá ioasá rekóypý*) que *Nanderuvusú* usa como fundamento de la tierra, orientada hacia los cuatro puntos cardinales, sólo tiene en común con la cruz cristiana la forma y el material; corresponde a la cruz que se encuentra con tanta frecuencia

-
63. El mito de los Kaxináwa menciona una "casa aconoadada" que escapa del diluvio y sobrevive a él (Capistrano de Abreu, 503).
 64. Dénis: *Une fête brésilienne* (citado en Ehrenreich: *Mythen und Legenden*). El capitán Tembé Tukúra me contó que Jesucristo (*Tupána miní*), airado, lanzó su flecha a una peña, de la que a continuación brotó el diluvio; los dos niños fueron salvados en una gran marmita. El incendio nació a causa del incesto del sol y la luna.
 65. Telémaco Borba: "Observações sobre os indigenas do Estado do Paraná", *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, 59.

ornamentación norteamericana, como símbolo de los cuatro
 Y a los celestes.
 he mencionado en el capítulo III.2 que considero originario a
Tupã como personificación de la tempestad; en cambio Ehrenreich
 lo considera, en su carácter de dios del rayo y del trueno, como pro-
 ducto de la interpretación misional (66). Pero su nombre y su carác-
 ter presentan elementos tan originariamente americanos, que no puedo
 concordar con él. El reluciente ornamento de los labios de *Tupã* que
 brilla como el rayo, tiene su contraparte en los relucientes adornos
 de los héroes solares de otras tribus: en los adornos solares de *Izi* del
 mito de los *Yürupari* (67) y en el escudo de oro de *Wiraguicha*. La pa-
 labra *Tupã* ha sido interpretada de diversas maneras. La explicación
 de Baptista Caetano de Almeida (p. 344), que contrapone *tupã* (alma
 de la existencia) a *añang* (alma del mal) es completamente ajena a los
 indios. Se ha querido también derivar la palabra de *tuba* (padre), lo
 que no tiene ningún sentido, pues, al menos en el mito Apapokúva,
Tupã no es padre de nadie; por el contrario, destaca en su condición
 de "hijo" de *Nandesý*. Quien ha dado en el clavo en la explicación
 del nombre ha sido el gran Montoya, al traducirlo por "*Manhu?*,
Quid est hoc?" (68). Lo admito como la interpretación oficial misio-
 nal que se necesitaba para borrar el antiguo significado del nombre de
 la memoria de los Guaraní convertidos. De todos modos, me parece
 imposible que un hombre del conocimiento de los indios como Mon-
 toya haya podido creer en esa interpretación. Creo que el término
Tupã, en su significado de "tormenta", tiene subyacente una antequi-
 sima onomatopeya, en que *tu* deja resonar al trueno y *pã*, al impacto
 del rayo. En este sentido encontramos *tu*, por ejemplo, en *ytú* (cata-
 rata, agua tronante, sonora); el propio Montoya explica que *pã* signi-

-
66. Ehrenreich, 52. Lery anota expresamente que *Toupán* sólo es el trueno,
 no dios. Por lo demás todavía adoptan otras formas los dioses de la tor-
 menta. D'Orbigny (*L'homme américain*,
 tormenta. D'Orbigny (*L'homme américain*, 166) menciona el dios de la tor-
 menta *Morrorama* de los Yuracaré y dice (p. 296) de los Mojo: "otros te-
 mían los del trueno": Los Apapokúva llaman sólo al trueno *yapý* y sólo al
 rayo *overá*.
67. Stradelli: *La leggenda dell'Yurupari* (según cita de Ehrenreich: *Mythen und
 Legenden*).
68. Montoya: *Tesoro*, folios 402 verso, 396 verso.

fica "golpe" y "es el sonido del propio objeto".

Ya he mencionado en el capítulo III.2 que el *añáy* del mito Apapokúva no tiene nada que ver con el "diablo" *Anhanga*. Aparte el recuerdo de una tribu enemiga, se reúnen en este personaje una serie de rasgos (como lo prueban las analogías aducidas en este mismo capítulo) que originalmente quizás correspondían a otros personajes. No requiere mayor explicación que los demonios animales son originarios indígenas. De esta manera, no encontramos ningún personaje de la mitología Apapokúva del que queda sospechar un origen extraño.

Examinaremos ahora la originalidad de las concepciones animistas de los Apapokúva. La idea básica por la que se explica todo lo demás es la doctrina del dualismo del alma humana, compuesta de *ayvukué* y *asyguá* (ver capítulo III.1.). El *ayvukué* es más o menos igual en todas las personas; el *asyguá* (alma animal), en cambio, determina la diversidad de caracteres. Si el *ayvukué* es necesariamente bueno, de ninguna manera el *asyguá* es necesariamente malo, como lo demuestra el caso de la mujer con *asyguá* de mariposa (ver capítulo III.1. "Alma y nombre"). La razón por la que el *asyguá* impide a su portador la entrada al *Yuy marãey* es que las almas animales, aunque no hayan establecido una unión con el *ayvukué*, sólo pueden llegar allá muy excepcionalmente, como el Tatú de la hija de *Guyrapoty* (G.IX.). Pero hay también un buen número de animales que son directamente característicos del *Yuy marãey*. Se trata, sobre todo, de las aves migratorias, que sólo vienen de allí para visitar la tierra, pero que no pueden acostumbrarse aquí, por lo que siempre regresan al *Yvy marãey*. También pertenece a él la gran serpiente *Kaninana* (*phrynonax sulphureus*), la *Nakaniná* de los Apapokúva. De ella se dice que en cuanto llega la estación fría trepa a la punta más alta de un árbol, desde donde se estira y sube al cielo. Sólo cuando el *asyguá* es el alma de un animal de rapiña se tornará peligrosa para la gente después de la muerte de su dueño, al convertirse en *anguéry*, de la misma manera que ya en vida convirtió en elemento peligroso a su portador.

Una concepción similar la encontramos entre los Caribe de las islas (69). Según tal concepción, cada persona tendría tres almas; pero como de estas tres hay dos de igual esencia, en realidad sólo son dos almas; de ellas, la buena, que después de la muerte se convierte en el *icheiri*, radica en el corazón; las otras dos, que se convierten en

69. Müller: *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, 207s, C. de Rochefort: *Historische Beschreibung der Antilleninseln*, Frankfurt a.M., 1668, vol. II, 337, 361 (según cita de Koch: *Zum Animismus*).

mapoya (espíritus malignos), en la cabeza y los brazos. El *asyigúá* de los Apapokúva, correspondiente al *mapoya*, tiene su asiento entre la cabeza y los brazos: la nuca. Por este mismo lugar suele salir del cuerpo el *niakó*, el alma de los Paressí (70).

Hay registradas diversas informaciones sobre vestigios que hacen verosímil una concepción similar a la de los Apapokúva. Los Boróro son *Arára* rojos (71); cada Boróro tiene su *arára* rojo, al que penetra temporalmente el alma. Los Kaingýgn son tigres, no sólo en la opinión de los Guaraní (ver pág. 26), sino que ellos mismos se denominan así y se vanaglorian de su parentesco con dicho animal, que debe tomarse literalmente. Cuando pintan su piel amarilla con manchas o rayas negras para la lucha, consideran que también su aspecto se parece mucho al del tigre y su alarido de ataque suena casi como el sordo gruñido de éste cuando se encuentra sobre su presa. Todo esto no tiene nada simbólico; entienden su parentesco con el tigre tan literalmente, que en ciertas personas, que ellos llaman *mĩ-vẽ* ("que ve tigres"), esta idea degenera en un peculiar tipo de perturbación mental. El que "ve tigres", desarrollado a partir del "soñador de tigres" (*mĩ-ñantí*), se cree amado por la "hija del amo de los tigres" (*mi-g-tan-fi*), se aparta de todos sus familiares y compañeros y y deambula, solitario y salvaje, por la selva hasta que sufre alucinaciones en que un tigre le muestra el camino hacia la muchacha tigresa.

Me sucedió otro caso entre los Ofaié-Chavante. De camino hacia su campamento me encontré un armadillo, al que derribé de un golpe con el revés del machete (le di en el hocico) y lo llevé al campamento para hacer un buen asado. En un comienzo provocó algazara en los indios, hasta que uno notó que el animal tenía un hueco en la oreja. ¡Consternación general! El animal era un compañero de tribu, pues los Ofaié también se perforan las orejas. Entre tanto comenzó a moverse el animal, que sólo había quedado atontado por el golpe; fue verdaderamente conmovedor observar cómo estos crueles cazadores, que nunca consideran necesario dar el golpe de gracia a un animal, pusieron al armadillo sobre sus pies y lo liberaron. Literalmente tuvieron que empujarlo para que ganara la protectora maleza circundante.

70. Von der Steinen: *Naturvölker*, 340.

71. Von der Steinen: *Ibid.*, 511.

La enseñanza Apapokúva sobre el dualismo del alma da la explicación más sencilla y plausible de las constantes transformaciones de hombres en animales en los mitos indios y también, en especial, de la difundida creencia en el hombre-lobo. Los indígenas -por lo menos los Guaraní- no transfieren su alma al cuerpo de un animal, para expresar -como piensa Th. Koch (72)- el rápido movimiento del alma. La persona en cuestión no necesita primero buscar un animal en el que su alma pueda morar; mucho menos necesita "transformarse": ya antes había sido el animal en cuestión y el *asyiguá*, su alma animal, sólo aparece entonces en su forma correspondiente. Por eso las almas de los malvados, entre los Guaikurú (73), emigran a animales tanto mayores cuanto peores fueron. Traducido a la concepción Guaraní, esto significa que cuanto mayor el animal cuyo *asyiguá* poseía la persona, tanto más malvada era ella.

No tiene nada de raro el hecho de que el alma de un muerto todavía pueda ser matada de forma especial, como hicimos con el *asyiguá* de Avareteý (ver capítulo III.1 "Alma y nombre"), ni tampoco el que *Añáy* amenace de muerte a las almas en su camino al más allá (ver el mismo capítulo), como lo demuestran tantas analogías en la mitología de otras tribus. Los Kaingýgn, vecinos de los Apapokúva, me contaron de una serie de peligros que acechan al alma en su camino al más allá: hay varias bifurcaciones en la senda, en las que un ramal lleva a la red de una araña gigantesca, mientras que el otro lleva a un lazo templado en el centro de un árbol doblado y que, al recobrar su posición, lanza el alma a una olla hirviendo (¿infierno cristiano?). Finalmente, el alma tiene que cuidarse de no caer en un tronco resbaladizo a un pantano, donde le acecha un gigantesco cangrejo. Todo esto lo canta de forma muy impresionante el *paié* de los Kainýgn a los oídos de los muertos, con acompañamiento de maraca. En su camino al más allá las almas de los Otomaco tienen que afrontar la lucha con el ave *fichitigi* (74); y las de los Paressi están amenazadas por un hombre-perro (75). Tanto los Apapokúva como sus primos

72. Koch: Zum Animismus, 11.

73. Steinmetz: Ethnographische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, Leipzig, 1894, vol. I, 164.

74. Aufsätze zur Kunde ungebildeter Völker, Weimar, 1798, 155 (según cita de Koch: Zum Animismus).

75. Von der Steinen: Naturvölker, 345.

Chiriguano (76), entre otras tribus, comienzan sus llantos fúnebres antes de la muerte de la persona.

Verdaderamente típico de las concepciones complicadas, aunque en el fondo absolutamente primitivas de los Apapokúva, es el papel tan importante que juega en sus mitos la ascensión al cielo. No se basa en la creencia en una apoteosis que se lleva a cabo de manera misteriosa, sino en la experiencia, hecha infinitud de veces, de que cuando más se baila, más ligero se pone el cuerpo (ver capítulo V). Pro-lónguese, pues, lo suficiente el baile y el cuerpo acabará por aligerarse tanto, que subirá a la altura.

La puerta del cielo (*yváy roké*) la encontramos también en los mitos Bakairí (77) y si el Apapokúva espera volar por sobre el mar hacia el Este, para llegar a la "Tierra sin Mal", esto tiene su parangón en otros pueblos: el chamán de los indios del Orinoco salta por encima del "infierno" y aterriza al otro lado del mismo (78); d'Orbigny informa del "abuelo" (*tamoi*) de los Guarayo: "luego se elevó hacia el Este, mientras que unos ángeles (sic) golpeaban el suelo de cañas de bambú" (79). Si sustituímos "ángeles" por "discípulos", tenemos a un auténtico chamán de los Apapokúva, tal como sube al cielo con el acompañamiento musical de las *takuara* y se dirige al Este, al *Yváy marãey*.

Lo único que parecería cómico al Apapokúva es que entre los Guarayo sean los hombres y no las mujeres quienes lleven la *takuara* de danza (ver capítulo IV). Según el mismo autor francés, los Guarayo bailan con los ojos fijos en el sol (¿naciente?) y "terminan siempre la ceremonia con libaciones". Compárese con esto la solemne bebida de miel de los Apapokúva (ver capítulo IV).

La siguiente pregunta se refiere a qué elementos de los Apapokúva pueden haber sido tomados de la religión de sus vecinos. Los contac-

76. Allerhand, *So Lehr-als Geist-reiche Brieff, Schriften und Reise-Beschreibungen, welche von denen Missionariis, etc. . . . in Europa angelanget sind*, Wien, 1748, vol. IV, número 562, 73. Véase también Thouar: *Explorations dans l'Amérique du Sud*, Paris, 52.

77. Von der Steinen: *Naturvöleker*, 344.

78. Juan Ambrosetti: *Lenguas del grupo Kaingangue*, Buenos Aires. P.F. Vogt: "Die Indianer des oberen Paraná", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, Wien, vol. XXXIV, 1904.

79. *Aufsätze*, 103 (según cita de Koch: *Zum Animismus*).

tos con los Mbaíá (Guaikurú y Chané) abarcaron solamente desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la segunda mitad del siglo XVIII y aún entonces tuvieron carácter belicoso, de manera que fue prácticamente imposible un flujo de ideas en dirección Apapokúva. Por otro lado, apenas si conocemos el nombre de las tribus que habitaron los "campos de Xeres" antes que los Chané. Al Oeste y Sudoeste de los Tañyguá, Apapokúva y Oguauíva se encontraba y se encuentra hasta el día de hoy la gran masa de grupos Guaraní reunidos bajo la denominación de Kayguá. Solamente al Norte, al otro lado del Ivinhema (Ofaié-Chavante), al Este, cruzando el Paraná (los Kaingýgn-Coroados) y, en parte, al Sur, más abajo de Siere Cascadas, en la ribera izquierda del Paraná (Yvytorakái-Tupí), había tribus de idioma y costumbres ajenos. No sabemos absolutamente nada de la mitología de estos últimos; personalmente nunca he podido ver la tribu y la conozco sólo por los trabajos de Juan Ambrosetti y de P. Vogt (80), de los que se deduce que hablan un dialecto muy divergente de la lengua de los Kaingýgn.

Sobre la mitología de los Kaingýgn tenemos los apuntes de Telémaco Borba (81), que ha pasado más de una generación en contacto con ellos, aprendiendo también su idioma. Por desgracia, en algunos puntos mis observaciones no coinciden por completo con las de este hombre tan benemérito de los indios. En todo caso, la mitología de los Kaingýgn es fundamentalmente diferente de la de los Guaraní. Se basa, al igual que la de los Guaraní, en un mito de los mellizos; pero toda la vida religiosa de los Guaraní se desarrolla bajo el signo de la danza *paié*, mientras que la de los Kaingýgn está bajo el de la división en clanes y del culto a los muertos. En sus apuntes Telémaco Borba no destaca muy claramente el primer punto; en cambio Ehrenreich reconoció inmediatamente de qué se trataba (82). El mito de la creación relatado por Borba menciona cuatro padres ancestrales: *Kayngang*, *Kayurukré*, *Kamé* y *Kuruton*; pero si se recorre el texto, se nota inmediatamente que hay que eliminar al primero y al último, pues el propio texto de Borba alude siempre sólo a *Kayurukré* y a *Kamé* en mutua oposición. Por mi parte, jamás he oído mencionar como

80. D'Orbigny,, 341.

81. Observações sobre os indigenas do Estado do Paraná y Actualidade Indígena, Curitiba, 1908.

82. Ehrenreich, 33.

padre ancestral de los Kaingýgn a otros que no fueran *Kañerú* y *Kamé*. *Krẽ* significa "familia", "descendencia". El primero corresponde a *Keri* de los Bakairí y a *Ñanderykeý* de los Apapokúva: es de carácter fogoso, de decisiones rápidas pero inconstante, delgado y ligero de cuerpo. *Kamé* corresponde a su tocayo Bakairí y a *Tyvýry* Apapokúva: es pesado, tanto de cuerpo como de espíritu, pero constante. *Kañerú* tiene el cuerpo pintado a manchas; *Kamé*, a rayas.

No sólo toda la tribu Kaingýgn, sino toda la naturaleza, desde el Tieté hasta el Iyuhý, está dividida entre estos dos clanes exogámicos, según su ascendencia patrilineal. Por ser un objeto grueso o delgado, moteado o rayado, el Kaingýgn atribuye su pertenencia y creación a *Kañerú* o a *Kamé*; también concluye si se puede usar el rito de uno o de otro. La división en clanes es la constante que atraviesa toda la vida social y religiosa de la tribu. Los términos de *Kaingýgn* y *Kuru-tõ* no tienen absolutamente nada que ver con ello. La tribu misma se autodenomina *Kaiyngýn* (y=ü gutural como en Guaraní, véase capítulo II "Dialecto") (83) y también los extraños fuertes y valientes son honrados con este nombre; *Kuru-tõ* (*tõ*, sin; *kuru*, vestido) es el apodo que ellos dan a los Guaraní Yvaparé (ver capítulo V).

La mitología Kaingýgn desconoce la creación de la tierra. Falta también la genealogía de los mellizos: *Kañerú* y *Kamé* salen de dos cavernas con cierto número de acompañantes de sus respectivos sexos, que se supone se encuentran en los "cerros negros" (*krinshy*)

-
83. El nombre fue introducido a la vez por Taunay y Borbar bajo la forma de "Caingangues", debido a que la mayoría de los brasileños no está en condición de captar correctamente el final -ygn, mucho menos pronunciarlo o escribirlo fonéticamente. De ahí procede que en las Memorias oficiales del Servicio de Protección Indígenal de São Paulo el nombre de la tribu figure como "Caingangues", pero el de su cacique Rerygn, como "Rerim", con lo que el final dudoso una vez aparece como "-angues" y otra como "-im". Según otras indicaciones que se encuentran en la bibliografía antigua, Caiqui (según figura el nombre de la tribu en Martius, *Beiträge*, vol. II, 212) significa probablemente lo mismo que *kaiká*- "compañero". *Cames* (*Kamé*), como ya se ha dicho, es el nombre de uno de los dos clanes. *Votoroes* (*Wodór*) es el nombre de una cierta clase religiosa. Se llamó Dorim a una determinada banda, por su cacique Dorí. Xaclan, Xocren (*Sa-kré*)- "hijo" (*kré*) "de las cataratas" (*Ša*) designa a la banda occidental. No puedo comprender en absoluto la información de A. Frič, quien llama a los "Scho-kren" una subtribu salvaje de los "Kaingañ" y al propio tiempo la describe como monstruosamente enana, que se llamarían a sí mismos "Sseta" y hablarían un antiguo dialecto guaraní (*Actas del XVII. Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, 1912, 64). Los brasileños llaman

(84), en el *sertão* de Guarapuava. El mito del diluvio contiene elementos completamente diferentes a la de los Apapokúva. Tampoco dice nada sobre la residencia actual de *Kañerú* y *Kamé*. Falta asimismo por completo el mito del incendio de la tierra. El sol se atribuye al clan *Kamé* y la luna, al *Kañerú*.

En el mito de creación recopilado por Telémaco Borba (85) se nos cuenta una interesante analogía con el episodio del *Yrymomó* de la leyenda de los mellizos de los Guaraní: terminado ese trabajo, fueron a reunirse con los Kayngang, pero se dieron cuenta que los tigres eran peligrosos y que se comían a mucha gente; entonces hicieron un puentecillo sobre un profundo río con el tronco de un árbol y cuando todos hubieron pasado, *Kayurukré* dijo a uno de los *Kamé* que en cuanto los tigres estuvieran sobre el tronco, lo jalara violentamente ("voltear" me dijeron a mí), para que los animales cayeran al agua y murieran. Así lo hizo el *Kamé*: algunos de los tigres cayeron al agua y se hundieron; pero otros saltaron a la orilla, a la que se aferraban con sus garras; el *Kamé* quiso echarlos nuevamente al río, pero se asustó cuando aquéllos comenzaron a rugir y a rechinar los dientes, dejándolos salir. Por eso hay tigres en la tierra y en las aguas.

Aquí encontramos el motivo de la matanza de los tigres al cruzar sobre el agua de manera mucho más clara y sencilla que en el párrafo XXV del mito de creación de los Apapokúva (ver capítulo III.2). Tengo la impresión de que al comienzo este episodio faltaba por completo en la mitología Guaraní: como se cuenta en el párrafo XXIII, los tigres fueron matados en una trampa mágica. Estas trampas (*mondé*) son empleadas por los Guaraní, pero no por los Kain-gýgn. Tampoco se da ninguna razón por la que los mellizos desechan este método, de antigua eficacia (uno me contó una vez que no funcionaban con suficiente rapidez) y que el personaje principal de los tigres, *Yaguareté Iaryí*, vuelve todavía a caer en la trampa después de que los demás han muerto en el agua (I.XXV.5.). En cambio, la

a la tribu "Coroados", pero en São Paulo casi siempre sólo son llamados por su nombre afrentoso de "Bugres" entre los Apapokúva y como Avavaí (hombres malos), entre los Tupí guaraní de más al sur. Los Guaraní de Paraná a veces también los llamaron Guaianã, palabra equívoca, como la brasileña "Coroado".

84. ¿Serra da Pitanga?

85. Véase T. Borba.

versión del aniquilamiento de los tigres en el agua parece ser originaria de los Kaingýgn. Desgraciadamente el mito Yurakaré no nos esclarece nada. El de los Bakairí (86) dice solamente: "El jaguar se lanzó al agua y escapó". El mito Chané (87) también nos dice sólo que los tigres fueron muertos cuando fueron al abrevadero. Evidentemente, los Apapokúva adoptaron de los Kaingýgn el motivo de la matanza de los tigres en el agua, relacionándolo con algún recuerdo malentendido del motivo simplemente, como aparece en el mito Tupí de los mellizos y así nació el episodio del *Yrymomó*.

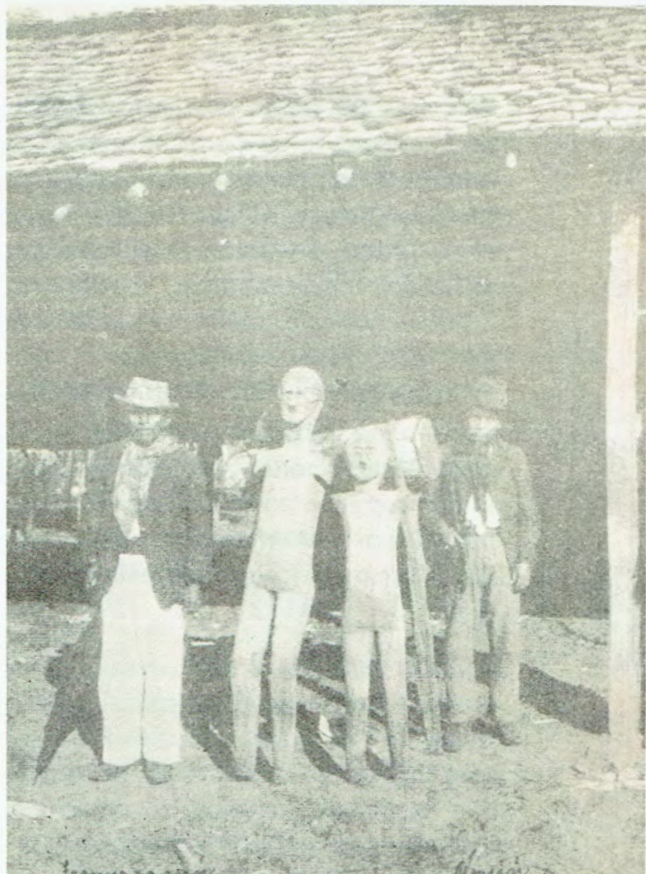
Si las relaciones mitológicas entre los Apapokúva y los Kaingýgn son escasas, éstas son nulas, según lo que he podido observar hasta ahora, entre los Apapokúva y sus vecinos y enemigos del otro lado del Ivinhema, los Ofaié. Esta tribu ha merecido tan poca atención, que su nombre -los brasileños la llaman Chavantes- no aparece en ningún mapa del Brasil. Muy poco más que el nombre tienen en común con los Chavantes-Akué del río das Mortes y con los Oti-Chavantes de los Campos Novos, en el estado de San Pablo (88). El único vocabulario de su idioma, recopilado por mí, fue publicado por el Congreso Internacional de Americanistas de Buenos Aires (89), con una infinidad de erratas de imprenta que, en parte, deformaban el sentido. Antiguamente la tribu ocupaba todo el territorio entre el Kaiapó y los Guaraní sobre la margen derecha del Paraná, desde el Sukuriyú hasta el Brillhante-Ivinhema y por el Norte aproximadamen-

86. Von der Steinen: *Naturvölker*, 324.

87. Nordenskiöld, 273.

88. Lo común a las tres tribus es que son nómadas esteparios peatones; si tuvieran caballos, quizás serían llamados Guaikurú. Los del Ivinhema se designan a sí mismos Ofaié u Opaié; la banda que llevé desde el Vaccaria, Ypaié. Una banda dispersa, que vivía en el Tabôco, al norte de Aquidauana, fue llamada por las demás Wahéi (tortuga terrestre) y por los brasileños, Guachí. No tienen nada en común con los Guachí del río Miranda inferior (Th. Koch, *Globus*, vol. LXXXI, 117). Los Guaraní llaman a la tribu Yyvíva "hombres" (va) "especiales" (yvi). Entre los brasileños se acostumbra a llamarlos "Chavantes", pero también muchas veces "Botocudos". Atraídos por los buenos tratos que acaso les imparte la "Companhia de Viacão São Paulo - Mato Grosso" en Porto Tibiricá, en 1908 había de 60 a 70 personas, debajo de Tatý, en la orilla izquierda del Paraná. Permaneció hasta 1910 en la región del Sant'Anastacio, después de lo cual regresó al Mato Grosso.

89. Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas, Buenos Aires, 1912, 256-260.



Nº 13

Casa de danza de los Apapokúva-Guaraní en Araribá con las imágenes de los héroes gemelos, Ñanderyqueú y Tyvúry, y el chamán Joguyroquú con su hermano Poyjú. (Foto: Nimuendajú).

Nº 14

Poyjú, asesino de Avareteú, con su familia (Foto: Nimuendajú)

No 13



No 14

te hasta los 21^o lat. N. A partir de la segunda mitad del siglo XIX fueron cruelmente perseguidos y exterminados por los ganaderos de la Vaccaria; el resto huyó a los pantanos del Paraná, donde todavía habitan en la actualidad unos 140 individuos. El gobierno federal trata de reunirlos en una reserva a orillas del Ivinhema; otros han establecido relaciones con los misioneros capuchinos del río Verde. Algunas palabras muy importantes en su idioma, como "diente", "lengua", "pie", "nariz", "oreja", "ojo" manifiestan un indudable carácter Gê y se comunican perfectamente con el idioma de los Kaiapó, Kaingygn e Yvytorokái-Tupí. El idioma es difícil de entender correctamente y más difícil aún de hablar. Mis conocimientos sobre el particular no me permiten comprender los mitos, si es que fueron relatados; pero como he tenido precisamente con esta tribu un contacto muy íntimo, al cabo de cierto tiempo llegué finalmente a pescar ciertas cosas.

También la mitología Ofaié se basa en una leyenda de mellizos. Los hermanos son *Kytewé Sybmná* (el sol) y *Kytewé Geté* (la luna), de cuyo origen no sé nada. Además había una mujer, que daba a luz de su sangre toda clase de animales, entre los que se menciona especialmente serpientes. Esto recuerda algo al personaje *Maisö* del mito Paressí, de cuya vagina hacía salir los seres vivientes. Esto sólo daba trabajo al sol y a la luna, que mataban con la porra los animales que la mujer alumbraba; por esta razón dejaron de darle de comer, hasta que acabó muriendo de hambre. Una vez un ñandú encontró bella la luna y se la tragó, pero el sol la volvió a liberar, motivo que se encuentra en las mitologías Tupí, Bakairí y Yurakaré y del que encontramos siquiera vestigios en el mito Apapokúva (ver capítulo VI).

Una vez la mujer estaba embarazada de cerdos salvajes, pertenecientes al sol. La luna quería probar su puntería, se preparó con arco y flecha y ordenó a la mujer que dejara salir un cerdo tras otro. Pero la luna falló con todos y los cerdos escaparon lejos, pues no había agua en la cercanía. Cuando el sol, que en ese momento cocinaba un ciervo en un puchero, se dio cuenta que sus animales habían escapado, se enojó tanto que echó el agua hirviendo a la cara de la luna, de donde provienen sus manchas. En el mito Tupí también encontramos el motivo del "pleito fraterno", aunque falta entre los Apapokúva. Después de esta pelea el sol y la luna pasaron a ocupar sus lugares en el cielo. La luna se encolerizó, tomó una estrella y la arrojó contra la tierra, donde se estrelló contra una laja de piedra. A raíz de esto se

formó un gran lago, que existe hasta ahora y en cuya orilla habita la luna.

El sol hizo primero a un hombre; éste no vio a su creador y, al buscarlo, encontró su cabaña abandonada, con arco, flechas y un cacharro. Al comienzo el hombre tuvo hijos, a los que amamantaba, no en el pecho, sino en sus codos; pero éstos eran puro varones y el sol comprendió que así la Humanidad no prosperaría mucho. Por eso hizo una mujer con la blanda madera de un "paratudo". Esta mujer tuvo un cierto número de hijas, que los hombres tomaron siendo aún pequeñas y las criaron como sus mujeres.

El *Apereá* (cuy) robó el fuego en la casa del tigre, que lo persiguió vanamente para recuperarlo (90). Cuando el *Apereá* nadaba en algún río, se amarraba la brasa de fuego a la cabeza y así llevó con toda felicidad su presa a los Ofaié. Al comienzo los Ofaié no cultivaban ninguna planta útil; en sus chacras plantaban árboles de *iatobá*. La hormiga arrastradora sacó la semilla de maíz de debajo la tierra. Un palo que los Ofaié plantaron se convirtió en yuca. Después los Ofaié se enojaron con su creador y se negaron a trabajar para él; el sol-desterró a algunos a los árboles, donde se convirtieron en monos y castigó a otros rodeándolos por mucho tiempo de fuego (incendio universal). Los Ofaié dispararon inútilmente sus flechas contra el sol: como éste tenía ojos por todas partes, le era fácil protegerse de éstas. Por fin los Ofaié se salvaron en un lago, pero por el color de su piel, que es más oscura que la de sus vecinos, se reconoce todavía hoy que fueron expuestos al fuego.

Una noche sobrevino una inundación tremenda (diluvio). El agua era roja como la sangre y cubría las copas de los árboles más altos. La tierra temblaba. Los capitanes de los Ofaié perecieron en el diluvio; los demás escaparon a la cordillera (Serra Mbarakaiú) y se salvaron. Este diluvio se repetirá un día. Consideran al tigre como causante de los eclipses, temiéndolo mucho.

Todavía algo más sobre sus creencias animísticas: al comienzo no existía la muerte, hasta que el *Yaratatáka*, que en aquella época aún era un ser humano y aliado de los Ofaié, comenzó a esparcir su hedor. Inmediatamente murió un buen número de personas y el malhechor se convirtió en zorrino. Las almas de los muertos llegan a un hermoso lugar de la tierra, donde hay muchos animales de caza; pero

90. Nordenskiöld, pág. 110 recoge un mito de los Matakó, en el que también el "cui" (*Apereá*) roba el fuego en la casa del jaguar.

también deambulan mucho por los montes y los animales de caza los siguen. A sus favoritos les mandan animales de presa; a sus enemigos, fieras salvajes que los matan. Con frecuencia son enemigos de los hombres vivos porque las almas de los niños muertos les cuentan lo mal que han sido tratados en este mundo (los Ofaié practican el infanticidio). Hay una danza que bailan exclusivamente los hombres y que las mujeres ni siquiera pueden mirar. El chamán invoca las almas de los muertos; si uno de los danzantes cae agotado, se dice que el alma de un muerto ha tomado su lugar y baila en vez de él.

Los antiguos chamanes sabían invocar también a los *Faí*; eran dos hermanos que solían presentarse bajo variadas formas, aunque siempre humanas. A diferencia de los hombres Ofaié, que van totalmente desnudos, los *Faí* usaban taparrabos y su cuerpo estaba ricamente adornado con perlas que parecían agua (¿vidrio?); de su cuello pendían avispa y serpientes. Eran amigos de los Ofaié, a los que regalaban sus adornos de perlas. Llegaron cantando del cielo y regresaron de la misma manera. En aquella época el cielo estaba muy cerca de la tierra.

La base de este mito quizá se encuentra en la visita histórica de dos chamanes de alguna tribu forastera a los Ofaié. La palabra *faí* corresponde al *paí* de los Guaraní, que es título de respeto (ver capítulo IV), pronunciada a la manera Ofaié; también el taparrabo denuncia a los Guaraní. En junio de 1913, cuando había llevado un grupo de Ofaié dispersos de la Vaccaria al Ivinhema y bailaba una noche con ellos, llegó una tropa de Ofaié salvajes a caballo. Dijeron haber oído que un viejo capitán de su tribu había llegado de muy lejos y que quizá sabría la canción *paíé* con la que se podía hacer reaparecer a los *Faí*.

Por el motivo arriba expuesto, no puedo garantizar la exactitud de lo que aquí presento sobre la mitología Ofaié. Es también evidente que mis datos son sumamente incompletos. Los Ofaié han estado en frecuente contacto con los grupos de Guaraní vecinos y si bien han abundado los ataques sangrientos por ambas partes, las relaciones han sido bastante pacíficas, sobre todo en los últimos tiempos. Entre los Ofaié del Ivinhema hay algunos que han vivido largo tiempo entre los Guaraní y muchos de ellos hablan siquiera algunas palabras de la *Lingua Geral*. El grupo que yo traje de la Vaccaria estaba sumamente guaranizado y todos los hombres y mujeres hablaban bien el Guaraní. Es evidente que los Ofaié han adoptado de los Guaraní, no hace mucho tiempo, la costumbre de perforarse el labio inferior; al comien-

zo sólo se perforaban el lóbulo de la oreja. También la fabricación de canoas la han aprendido de estos vecinos, pero incluso en este aspecto han quedado muy atrás de sus maestros. Los Ofaié duermen sobre el suelo. Sus chozas con techo en forma de cúpula, cubierto de césped, son tan estrechas y débiles que en ellas ni siquiera se puede tender una hamaca. No puedo imaginar que los Guaraní hayan adoptado de los Ofaié algo: por lo menos ellos se consideran tan inmensamente superiores a los Ofaié, como un berlinés puede sentirse frente a un campesino polaco.

Después de esta digresión, consideraré los elementos que los Apapokúva han adoptado directamente de la religión cristiana y que, considerando que los Guaraní han sido "convertidos" al Cristianismo hace cerca de 300 años, debería constituir por lo menos la base de sus concepciones. Lo primero que nos recuerda el Cristianismo son las cruces de madera que se levantan delante de las casas de danza y de las moradas de los chamanes. Los Guaraní las denominan con el extranjerismo *kurusú* y nadie ha podido decirme por qué exactamente están allí. Si se insiste en una explicación, dicen simplemente que son "santos" o se hace una referencia al *Yvú yta* (el soporte de la tierra del mito de creación); jamás he oído que se la relacione con la pasión de Cristo, a la que volveré más adelante. Tampoco el rito considera para nada a la cruz.

El vestigio más importante que ha dejado la época jesuítica entre los Apapokúva es el bautismo, como ya lo he descrito en el capítulo III.1, con motivo de la imposición de nombre. Allí y en el capítulo IV he mencionado que también se emplea el bautismo en casos de enfermedad grave y siempre al final de la fiesta del *Nimongaraí*. También podemos atribuir el ataúd a la influencia cristiana, a menos que -cosa que no creo- su forma de bote se relacionara en alguna forma con un viaje del alma por el mar. También el hecho de colocar estatuas de madera de los mellizos en la casa de danza, según el ejemplo de las estatuas de los santos cristianos, se debe al influjo de rasgos cristianos (véase el capítulo IV). Finalmente, quiero referir brevemente la historia de *Ñandeiáry* (nuestro señor) o *Ñandesý memby* (el hijo de nuestra madre), pues es la única tradición oral que ha sobrevivido de las enseñanzas de los jesuitas.

Ñandesý vive con su hijo entre los hombres. Una mañana el muchacho escucha un llanto en el vecindario y pregunta a su madre qué sucede. Ella prohíbe que se ocupe del asunto, pero él va tras el llanto y se encuentra con una negra. A su pregunta de por qué llora, la mu-

jer responde que su hijo ha muerto durante la noche. El muchacho *Ñandeiáry* se acerca al cadáver y dice: "¿Por qué lloras? Tu hijo sólo duerme!". En esto despierta al niño y recomienda expresamente a la mujer no hablar con nadie del milagro. A pesar de la advertencia, ella habla del asunto a la gente, que desconfía del poder mágico de *Ñandeiáry*, se dispone a matarlo. Lo atan a un árbol (según otros, él mismo se subió a uno) y tratan por todos los medios de matarlo; pero *Ñandesý* contemplaba todo esto y lloraba. Por fin, trajeron un negro ciego, pusieron una lanza en sus manos, con la punta apuntando en el cuello de *Ñandeiáry* y le ordenaron que la hundiera. *Ñandeiáry* murió al fin, pero su sangre salpicó milagrosamente los ojos del negro, quien al momento quedó curado de su ceguera. Entonces la gente vio que *Ñandeiáry* era un gran mago y que no debían haberlo matado. Esta es la única conclusión del relato; no se habla en absoluto de aplicación alguna de bautismo, la cruz o algún otro aspecto del rito. La historia de *Ñandeiáry* es mucho menos conocida que la de *Ñanderykeý* y siempre se hace hincapié en que los Guaraní al comienzo no la conocían. Por otro lado se afirma que es verídica.

La cruz, el bautismo, el ataúd, la idea de representar plásticamente los héroes nacionales, la historia de *Ñandeiáry* y el motivo de la casa de tablas en el mito de *Guyraypotý*: he aquí cuanto los Apapokúva han tomado del Cristianismo.

Aparte los elementos primigenios americanos y Guaraní y los adaptados de tribus vecinas y del Cristianismo, la religión Apapokúva todavía presenta un rasgo que no me parece ni originario ni adoptado directamente: es el rasgo que hace resaltar esta religión de entre la masa de las demás y que la caracteriza propiamente frente a todas ellas. Me refiero a la profunda melancolía, al desesperado pesimismo que encontramos en I.XLII. y I.XLIV-XLVII. (véase el capítulo III. 2 "Dioses, demonios y grandes chamanes"). Se concentra en la concepción de que el mundo se acabará, no a causa de sus pecados, sino por su cansancio senil y que el fin puede llegar en cualquier momento, por lo que es más aconsejable tratar de escapar a la perdición por medio de las canciones *paié* que hacer caso de las exigencias de la vida.

La expresión más dramática de esta concepción del mundo la encontramos, aparte los textos indicados, en las palabras de Yoguyroký (véase el capítulo III.3). La consecuencia directa del temor al *Mbaé meguá* fue, por lo pronto, que el canto *paié* pasó al primer plano de la atención, como único camino de salvación; esto, natural-

mente, por su parte, abrió todas las puertas a las especulaciones de los chamanes y dio lugar a que la inspiración de las canciones *paié* rebasara el gremio de los chamanes, de manera que, como dije en el capítulo III.3, en la actualidad casi todo Apapokúva adulto tiene una o varias canciones *paié*. Las canciones profanas, que seguramente deben haber existido anteriormente, cayeron en desuso; la inspiración adquirió la hegemonía, conservándola hasta ahora. El pasaje de la tradición tribal reproducido en el capítulo I nos indica que éste fue el desarrollo aproximado de las cosas: Ñanderykyní, el primer buscador histórico del *Yvú marãey*, fue el primero en enseñar el canto *paié* a la tribu vecina del Norte. Hasta ese momento ellos sólo conocían el canto profano *Oguauú*, de donde les viene el apodo de Oguauíva con que los conocen los danzantes *paié*. Pero poco después vemos a estos Oguauíva seguir los pasos de sus maestros, hacia el Este.

Es natural que se concibiera a Ñanderuvusú, creador de la tierra, como causante de su destrucción; para el carácter actual del tema del fin del mundo colocó su figura abstracta de nuevo en el centro del interés religioso, circunstancia a la que debe su carácter verdaderamente divino, que no me parece totalmente original. Por otra parte, el temor al *Mbaé meguá* contribuyó al desarrollo del animismo, pues la respuesta a la cuestión de cómo se debería escapar a la destrucción ha hecho que la doctrina dualista del alma humana (véase el capítulo VI), que en un comienzo debía ser tan rudimentaria entre los Apapokúva como entre muchas otras tribus, llegara a la perfección y coherencia que en la actualidad admiro en ella.

Estas doctrinas no han sido palabras vacías: estos indígenas han llevado a sus últimas consecuencias la nueva forma de su antigua religión. Así se originaron las migraciones hacia el Este (ver capítulo I), que han durado hasta los tiempos más recientes (91).

-
91. En el tiempo de la conquista se produjo en las Antillas, bajo el aruak Ciboney de Cuba, un movimiento migratorio semejante, que tenía su fundamento en el mito de la "fuente de la juventud", que se creía ubicada en el continente. En qué medida debieron estar dominados por esta alucinación puede medirse por el hecho de que Juan Ponce de León emprendió en 1512 su importante viaje a la Florida movido por sus tradiciones. Ya con anterioridad habían emigrado a la península cubanos, donde habían perecido en manos de la tribu Calusa, en cuyo territorio formaron hasta 1570 una aldea especial (*Handbook of American Indians*, Washington, 1907, parte I, 74).

Si pudiéramos considerar el temor al *Mbaé meguá* como una consecuencia de las doctrinas cristianas, lo que a primera vista parece muy plausible, tendríamos que reconocer que los jesuitas habrían logrado infundir a estos indígenas, no las formas externas, como se dice siempre, sino una de las más profundas ideas básicas del Cristianismo: habrían logrado a la perfección, como en ningún otro caso, que sus pupilos apartaran su mirada de los placeres de este mundo para dirigirlos al más allá. Sin embargo, la inesperada pureza con que se han mantenido en los Apapokúva hasta hoy las ideas básicas del antiguo paganismo, la absoluta ausencia de cualesquiera otras tendencias cristianas en el resto de sus concepciones, me hacen sumamente improbable esta suposición.

En su conjunto no podemos detectar ningún motivo extraño, a pesar de que muchos se hubieran podido introducir y conservar con mucha mayor facilidad que la abstracta concepción cristiana mencionada. El diluvio, el incendio universal, los animales demonios, la danza *paié*, la subida al cielo, todo esto es originario indígena y presenta muchas analogías con otras tribus. Lo maravilloso, en este caso, es la altura y el desarrollo con cierta lógica que los Apapokúva han hecho de estos motivos. A pesar de todo, es tan auténticamente indígena como podía esperarse, drástico ejemplo de lo conservador que se mantiene este pueblo, incluso en su desarrollo. No se ha roto ninguna de las viejas formas, ni se las ha variado fundamentalmente; sólo han sido orientadas y desarrolladas en cierta dirección; inclusive esta dirección ya estaba trazada por el "ansia de tranquilidad" característica de todos los americanos.

¿De dónde, entonces, este pesimismo? A primera vista se podría suponer que los Guaraní ya llevaban, antes de la llegada de los europeos, el germen de la decadencia y de la muerte racial y que aquel rasgo reflejaba ese estado. Por otro lado, no debemos olvidar quién ha hecho la historia de los Guaraní durante los últimos 300 años: conquistadores españoles, aventureros de todos los países, jesuitas con su sistema de opresión a todo impulso libre, los cazadores de esclavos paulistas y sus aliados, los Tupí de la costa; epidemias devastadoras y, finalmente, los Mbaíá y los Kaingýgn con sus campañas bélicas. Los Guaraní siempre fueron la parte sufriente. Es cierto que ninguno de estos invasores fue causante directo de la marcha al Este, pues justamente de allí llegaba la mayoría de estos males; pero el pa-

pel a que se vieron condenados los Guaraní durante tres siglos puede haber originado finalmente ese pesimismo (92).

Por lo demás, me parece que al menos en las generaciones más jóvenes, esta actitud está cediendo un poco. Ya hay muchos que no se inclinan ante el sol con la melancólica nostalgia por el paraíso del que sale; menos aún, ante la solemne omnipotencia del dios cristiano; sí, ante el becerro de oro, cuya efigie el progreso de los tiempos modernos ha llevado hasta los parajes solitarios del lejano occidente.

92. Oskar Peschel (*Voelkerkunde*, Leipzig, 1897, 154s) señala explícitamente el hastío de la vida como factor principal de la extinción de los pueblos primitivos.

Textos de los mitos (traducción *j. barnadas*, anotaciones
y revisados *f. gruenberg*)

(las llamadas entre () son de *f. gruenberg*)

Abreviaturas y Bibliografía

- C. 1962 CADOGAN, León, Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypane. En: Rev. de 2: 43-91. São Paulo.
- C. 1973 1973 Ta-nyg puku. Aportes de la etnobotánica guaraní. Centro de Estudios Antr. Univ. Cat. Asunción.
- P.D.B. 1961 FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda, Pequeño Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. R.d.J.
- G. 1961 GUASCH, P. Antonio S.J. Diccionario Castellano-Guaraní y Guaraní-Castellano. Sevilla.
- M.I/II. 1876 MONTROYA, Antonio Ruiz de Tesoro, de la Lengua Guaraní. Leipzig. I. - parte primera, II. - parte segunda.
- R. Gr. 1892 RESTIVO, Paulo Linguae Guaraní Grammatica, Stuttgartiae.
- R. Voc. 1893 Vocabulario de la lengua Guaraní, Stuttgartiae.
- t.m transcripción moderna.

IV. Texto

1. Inpyrú.

I. *Ñanderuvucú ou petei, pytu añoi ojicuaá. 1) Mbopi recoypý maitý 2) ojogueroá 3) pytu ayytýpy. Ñanderuvucú oguerécó opotiáre cuaráy. Aépy oguerú Yvyrá joacá recoypý, omoi ñanderováí coty, opyrú iáno, oiñypyru ma yvy. Coay Yvyrá joacá recoypý opytá voi 4) teri yvy ytáno. Omoatá mánamo yvy ytá, yvy oá ma. Upévaegui ogueraá y.*

II. *Aégui Ñanderuvucú ojoú Ñanderú Mbaecuaá oirúno. 5) Aégui Ñanderuvucú ei Mbaecuaá upé: „Jajou cuña!“ Aéno Ñanderú Mbaecuaá ei: „Manae pá jajouíta cuña?“ Ñanderuvucú ei: „Jajouíne ñaepy!“ Aégui ojaó ñae, aégui ojaoi ñae. Arépy ei Ñanderuvucú Mbaecuaá upé: „Tereó echá ñaepy cuña!“ Oó oechá Ñanderú Mbaecuaá, cuña oi ma ñaepy. Aégui ogueraá gupivé.*

EL PRINCIPIO

I. Ñanderuvusú llegó sólo; en medio de la oscuridad (1) se desveló sólo. Los primitivos (2) murciélagos estaban allí, luchaban (3) entre sí, en medio de la oscuridad. Ñanderuvusú llebava el sol en su pecho. El trajo la cruz Eterna (ver 2) (de Madera), la colocó en dirección al Este, pisó encima y ya comenzó a hacer la tierra. La cruz Eterna (ver 2) (de Madera) quedaba hasta (4) el día de hoy como soporte de la tierra. En cuanto él retire el soporte de la tierra, la tierra caerá. Luego el trajo el agua.

II. Ñanderuvusú encontro junto (5) a Sí a Ñanderú Mbaekuaá. Y Ñanderuvusú habló a Mbaekuaá: “¡Encontramos una mujer!”. Entonces dijo Ñanderú Mbaekuaá: “¿Dónde encontraremos una mujer?” Ñanderuvusú dijo: “La encontraremos en la olla de barro”. El hizo una olla de barro y tapó la olla. Poco después habló Ñanderu-

-
1. Ojicuaá - 'Yeuaá - Descubrirse (M.II.p.194)', ojekuaa (t.m.) - se descubrió (a sí mismo).
 2. recoypý - 'originarse - oñemboecýpi (R.Voc.p.411) rekoypy (t.m.) - originarios, originales (el origen del modo de ser murciélago).
 3. ojogueroá - 'A - Caida, nacimiento, salir bien o mal . . . (M.II.p.4) Roá - Hacerlo bajar (M.II.p.343/337) ojoguero' a (t.m.) - salieron (del medio de la oscuridad) caeron (entre muchos) - " -
 4. voi - teri - ?'vyteri - todavía!; se queda todavía . . .
 5. oirúno - ' para acompañarle, para su (en su) compañía . . . ' oirúno (t.m.)

III. *Aépy Ñanderuvucu ojapó góy yvú yta mbytépy. Aépy ei Nanderú Mbaecuaá upé: „Tereó eaanga cuña!“ Ñanderú Mbaecuaá oó oaanga cuña. Nombojeeacéi guáy Ñanderuvucu revé, aépy Nanderú Mbaecuaá guáy omboipyé. 6) Aépy petei enguivaecy: Oicó Ñanderuvucu ray, Ñanderú Mbaecuaá ray avé, mocóí ocyryépy. Aé riré Ñanderú Mbaecuaá oó.*

IV. *Aégui Ñanderuvucu ojapó cóy. 7) Ojapó oóvy, aqyquérupi avati ijaguyjé ma oóvy. Aégui oú góppy, ocarú. Aégui guembirecó upé: „Tereó ñandecóppy erú avatiqúy jaúvaena.“ Aépy Ñanderuvucu rembirecó ei omé upé: „Coay avé ereó erembaepóvy curi vaerit avé tereó avati erú, eré chévy! Ñderay ryrú ey arecó. Mbaecuaá ray ryrú arecó!“ „Aépy Ñanderuvucu rembirecó oipyú yruagué, oó cóppy.*

vusú a Mbaekuaá: “ ¡Anda, busca la mujer en la olla de barro!” Se fue a buscar Ñanderú Mbaekuaá, la mujer ya estaba en la olla de barro. Y se la trajo.

III. Y Ñanderuvusú hizo su propia casa sobre el centro del soporte de la tierra. Y habló Ñanderuvusú a Mbaekuaá: “Anda, prueba la mujer!” Ñanderú Mbaekuaá fue y probó a la mujer. El no quería mezclar (confundir) a su hijo con (el de) Ñanderuvusú y Ñanderú Mbaekuaá dió a su hijo un comienzo (6) especial.

Y una es su madre: (Tiene) el hijo de Ñanderuvusú y también el hijo de Ñanderú Mbaekuaá los dos están en el vientre de su madre. Después se fue Ñanderú Mbaekuaá.

IV. Ñanderuvusú hizo una chacra. (7) En cuanto la hizo se fue y llegó tras el tiempo del maíz (verde). Y él llegó a su casa a comer. Y dijo a su mujer: “Anda a nuestra chacra y trae el maíz verde para comer”. La mujer de Ñanderuvusú le dijo: “Acabas de estar haciendo la chacra y ya me dices: ¡Anda a traer maíz!”. No tengo a tu hijo en mi vientre, sino al hijo de Mbaekuaá. Y la mujer de Ñanderuvusú tomó la canasta y fue a la chacra.

6. omboipyé - 'E - significa hacer la cosa aparte' (M.II.p. 121/4)
guáy omboipyé - dio a su (propio) hijo un origen distinto . . .
gua'y omboypyé (t.m.)

7. Mientras caminaba lo hizo, pasando el tiempo del maíz verde (pasando la inmadurez del maíz), ya se maduró (el maíz) mientras caminaba.
aguyje - vencer, madurez, perfección (C.1962: 62)

V. *Aépy Ñanderuvuçú oipyý jiacaá, mbaracá, yvyrá joaçá avé, jiguacá (8) omóĩ oacáre. Ocẽ, onimbojeré, oó. Omaé Jaguareté ypy rapépy, ojatycá yvyrá joaçá, ojopiá guaquycué.*

VI. *Embirecõ omaé jevý cõy-gui oúvy õypy. Omaéno ndoicovéi ma Ñanderuvuçú. Embirecõ oipyý caayguá, omondé tacuá avé, ocẽ onimbojeré, oó omé raquycuéri, oó.*

VII. *Pe nai oó ápy, inembý oipotá yvyrá potý. Omboi yvyrá potý omembý upé, oó. Aépy ocuaocuá omembý ryrúre, oporandú omembý upé: „Qui rupi pã nderú oó raé?” - „Co rupi oó!” Pe nai oó ápy, inembý oporandú jevý yvyrá potýre. Omboi jevý yvyrá potý, aipó ojopi cávy. Aépy eĩ omembý upé: „Maéna pã catúpy ereiñey výri avé yvyrá potý ereipotáv cávy chijopi ucá?” I-pochý ma inembý.*

VIII. *Aégui oó jevý, omaé yvyrá joaçápy. Aégui oporandú jevý omembý upé: „Qui rupi pã nderú oó?” - „Co rupi oó!” Omombeú Jaguareté ypy rapé. Oó, omaé Jaguareté róypy. Jaguareté jarýi eĩ ichupé: „Ejó co ápy, toroñomi chimembyretágui. Chimembyretá ndijaracuaaporá eáva!” Ojaoi ñae guaçúpy.*

V. Ñanderuvusú tomó sus collares, la maraca y también la cruz de madera, se puso la corona (8) de plumas sobre su cabeza. El salió, dio la vuelta (a la casa) y se fue. Llegó al sendero del tigre eterno, plantó la cruz de madera y confundió su rastro (a su mujer).

VI. Su mujer regresó de la chacra a la casa. Al llegar, Ñandevusú ya no estaba más. Su mujer tomó el recipiente de calabaza, también se proveyó de su tacuara (de baile), salió, dió una vuelta (a la casa) y fue en pos de su marido, se fue.

VII. Había caminado un poco y su hijo quiso una flor. Ella cortó una flor para su hijo y se fue. Con su mano golpeó el lugar donde estaba su hijo y le preguntó a su hijo: “¿A dónde ha ido tu padre?” “Por allá ha ido”. Ella caminó un poco y su hijo nuevamente quiso una flor. Ella cortó una flor y en eso le picó una avispa. Entonces dijo a su hijo: “¿Cómo es posible, que no estando todavía (en la tierra), quieres flores y haces que me pique una avispa?” Su hijo se enoja.

VIII. Ella siguió caminando y llegó a la cruz de madera. Y nuevamente preguntó a su hijo: “¿Por dónde ha ido tu padre?” “por allí ha ido”. Le indicó el camino del tigre (eterno) (véase 2). Ella caminó y llegó a la casa del tigre. La abuela de los tigres le dijo:

8. jiguacá - jeguaká - ornamento; adorno o gorro ritual (C.1962:68)
jeguaka (t.m.) - gorro o diadema (ritual) de plumas

Como es posible, que no estando todavía (en la tierra), quieres flores y haces que me pique una avispa.

IX. *Aégui caarui imembyretá omaé ma, oguerú tajaçu ayguey-gué ojarýi upe. Taquycué oiúvae ndojucái mbaémo. Oú, omaé oiúvy. „Nembaé joujóu ritý pa raé, aí jarýi!“ 9) Aépy apó ñaere,omboái ñaé, aépy ojucá Ñanderuvuçú rembirecó. Eí Jaguareté jarýi: „Taiveý po avé curí mianinó! Eraá chévy mitá moçõivee, enóe chévy, y acúpy emoí, aúvaema!“*

X. *Ogueraá moi y acúpy. Aépy omoi y acúpy. Aégui opocó: royçáne y acú. Aégui: „Eraá rjoçó angúapy!“ Ogueraá, ojoçó, aégui ojeuwýçó. „Eraá tatá upá guýpy emoí!“ Aégui ogueraá jevý moi. Aégui opocó tatá upáre: royçáne jevý itý.*

XI. *Aégui Ñanderyqueý 10) omaí ma. Aépy Jaguareté jarýi ei: „Mymba mi ritý raé, mianinó! Eraá yrupé 11) áno cuaraypy, mianinó!“ Aégui ogueraá yrupé áno*

“Ven aquí, déjame esconderte de mis nietos. ¡Mis nietos son muy feroces!” Ella la cubrió con una gran fuente.

IX. Hacia el atardecer regresaron sus nietos, trayendo muchos trozos de jabalí salvaje para su abuela. El que llegó último, no había cazado nada. Llegó y se acercó. “Tus cosas las encuentro igual, madre-abuela”. (9) Y se lanzó sobre la fuente, la rompió y mató a la mujer de Ñanderuvusú.

La abuela de los tigres habló: “¡Ya no tengo dientes, nieto Tráiganme a los mellizos, sáquenlos para mí y pongan en agua caliente para que los pueda comer!”.

X. Ellos los trajeron, para que los pusiera en agua caliente, los pusieron en el agua caliente.

Tocaron al agua: el agua caliente se había enfriado. Y: “¡Tráiganlos, para pisarlos en el mortero!”. Los trajeron, los molieron, pero se molieron los muslos. “Tráiganlos, para ponerlos en la ceniza”. Nuevamente los trajeron y los pusieron (bajo la ceniza). Y ellos tocaron la ceniza: ésta se había enfriado nuevamente.

XI. Y Ñanderyqueý (10) veía (ya) un poco. Y la abuela de los tigres habló: “¡Entonces los criaré, nietos! Póngalos en un colador (11) de pelo, al sol, nietos”. Ellos los pusieron en un cesto al sol. No pasó mucho tiempo y

9. ritý- 'Ytí - arrojar, derribar, derrocar' (M.II.p.180 v.)
Tus cosas encuentro arrojado . . .

10. Ñande Ryke'y (t.m.)

11. yrupé - 'yrupé - cedazo, criba' (G.p.755)
póngalos en un cedazo al sol, nietos.

cuarápy. Ndarei iný, Ñandery-
queý opúái ma, Tyvyrí opoñyí
ma. Aégui caarúno (12) opá ma
opúambái. Oó ma oparandú guy-
rapjanãre: Ejaó chévy chirapia-
naí, tuýy! Aégui Jaguareté ojaó
apiánaí ichupé. Ojucajucái ta-
nambinambí oca rupi.

XII. Opý átã reino catú oó
ma cocué (13) rupi, guyrairai ju-
cáivy Guyvyí revé. Jaguareté jarýi
eí ichupé: „Acoty peó teíne, có
rupire penimanga, mianinó.“ Aé-
gui: Maéna pá eí jarýi ñandevy,
peó teíne ápy penimangá, Chyv-
yí? Jaá catú jaechá! Aégui ojói
Guyvyí revé.

XIII. Aépy ojoú Jacú (14)
Oníymó, oá ouvy. Aépy eí: „Maé-
na pá chíymó, ndecý mocañy aré
miñáe peiporacá erecóvy? Aipyté
catú nderuyguaré cheégui!“ Aépy
oipyté gúyguaré, omboguerá jevý
Jacú, oó guvyví revé.

XIV. Aépy ou Paracáo. Aépy
catú omombeú (15) ma; „Eupé ja-
ryí pe eá ndecý mocañy aré!“ Aé-
py ojaeó ma Guyvyí revé: „Ichý
vaecué teí ritý pa jaicó raé!“

Ñanderykueý se levantaba ya un poco,
el hermano menor ya gateaba un poco
(en cuatro patas). En la tarde (12) se
levantaban ya completamente. El
(Ñanderykueý) fue y pidió flechas pa-
ra pájaros. “Hazme flechas para pája-
ros, tío”. El tigre le hizo flechas para
pájaros. El mató sin cesar muchas ma-
rposas en el patio.

XII. Cuando se puso más fuerte iba a
la Chacravieja (barbecho) (13) y mata-
ba pajaritos con su hermanito. La a-
buela de los tigres les dijo: “No vayan
por allá, jueguen por aquí, nietos”.
“¿Por qué la abuela nos dice: “¿No
jueguen por allá, hermanito? Vamos a-
llá a ver qué hay”. Y fue con su her-
manito.

XIII. Y encontró un iakú (14). Le dis-
paró y éste cayó. Y le habló: “¿Por
qué me disparas, para alimentar a
quien ha matado a tu madre? Chupa
mejor la flecha (y sácala) de mi cuer-
po”.

El chupó la flecha, curó nuevamente
al iakú y se fue con su hermanito.

XIV. Y llegó un papagayo. Este con-
tó (15) al momento: “Esa abuela de a-
llí fue la que mató a tu madre”. Y él
lloró con su hermanito: “¡Al nacer
perdimos ya a la que era nuestra ma-
dre!”.

12. caarúno - 'ka'aru - la tarde, por la tarde (G.p.567)

13. cocué - 'Cocùera - chacra vieja dejada ya' (M.II.p.97/8-2)
'koykue' en el guarani de los Paí; 'kóy' - chacra, '
kue' - pasado.

14. Jacú - jaku - pavo montes (G.p.778)
- fam. Crácidas, gen Penelope (P.D.B.) p.692

15. (a) mombeú - contar (omombe'u (t.m.)

XV. *Aégui Ñanderyqueý o-
jiói Guyvyí revé, ogejý yupáipy.
„Jajiovaí, Chyvyí, aérami eyno
Jagareté Jarýi ñandecuaáne ja-
jaéó agué!“ Aépy ojiovaí. Ojiovaí
agué ramó yupá rembei ojipeá a-
veavé oóvy. Aépy Guyvyí upé:
„Aevé ma jajiovaí, co rupire jae-
jd!“*

XVI. *Aépy catú Tyvyryí o-
cambuí ma. Aépy ocyreterovy-
cangué ojoú, ojapó ocý. Tyvyryí
ocambú moávy, ocý ocañymbá
jevý. Aérami vy ma cuñagué ni-
camýjojaporái. 16)*

XVII. *Aégui ojiói jevý Ja-
guareté jarýi ápy. Omaé ojióivy:
„Maéna pá pendeçá rurú guaçu
avé, co pejúvy, mianinó?“ - “A-
nyíne, cávy co orejopi,” - “E-
chá ma co, upé coty peó teíne, aé
pemý jepi.”*

XVIII. *Aépy ojiói jevý guyráí
jucávy. Aé aré coty jevý oó. Tyvy-
ryí ocambuí. „Aí ndajaj apóvéi aé
ma, Chyvyí, tajapó ndévy yvy-
raa!“ Aépy opyrú 17) yvyráre. O-*

XV. Y Ñanderykeý fue con su hermanito y bajaron al estanque. “¡Lavémosnos la cara, hermanito, sino la abuela de los tigres va a notar que hemos llorado!”. Y ellos se lavaron la cara. Mientras se lavaban sus caras, las orillas del estanque se alejaron una de otra más y más. Y (él dijo) a su hermanito: “Ya nos hemos lavado suficiente la cara, dejémosle así”.

XVI. Y después el hermanito quería mamar (del pecho de su madre). Y él encontró los huesos de su madre e hizo (nuevamente) a su madre.

El hermanito quería tomar de su pecho y finalmente destruyó nuevamente a su madre. Así (por eso) debe ser que las mujeres no tienen los pechos iguales. (16)

XVII. Y fueron nuevamente donde la abuela de los tigres. Caminando llegaron. “¿Por qué sus ojos están hinchados, como vienen, nietos?” - “No, las avispas nos han picado”. - “Ya ves pues, no vayan hacia este lado, ya se lo he dicho tantas veces”.

XVIII. Y se fueron nuevamente a matar pájaros, se fueron nuevamente por la misma dirección. El hermanito quería mamar (del pecho). “A nuestra madre ya no la haremos de nuevo, hermanito, haré frutas para tí”. Y él se acercó (17) a un árbol. Se acercó a un

16. Como el pecho entre los guaraníes no es un objeto sexual, supongo, que el 'porá' se refiere al hecho, que las mujeres no suelen tener la misma cantidad de leche en cada uno de sus pechos, sino que uno da más que el otro.

17. (a) pyrũ - pisar, hollar, pisotear (G.p.689).

pyrú yvyráre, ojavó vapurú. 18)
Aévae Tyvvyryí oaangá, ei Guy-
quey upé: Ayi uçú véiri!"

XIX. Aégui oó jevý, opyrú
jevý yvyráre, ojavó guaviraeté. 19)
Oaangá jevý: „Oó guacú jevý aveí
co, Queyí!“ Aégui oó jevý, opyrú
jevý yvyráre, ojavó guavirajú. O-
aangá jevý: „Cóvae catú mbaeríí
ty ée chévy!“

XX. Aégui ojióí, ogueraá
guaviraeté, guaviraju. Guaviraju o-
gueraá vaecué oñomí Jaguaeté ja-
ryí gui, guaviraeté ogueraá vaecué
catú omeé 20) Jaguaeté Jarýí u-
pé.

XXI. Aégui ojijíy cocué-
py, 13) ojavó mondeí, avatiygueí
21) omondeíno. Aépy Jaguaeté
ou: „Mbaéva pá pejapó pe co á-
py?“ - „Mondeí orojapó, tutý“
- „Enguiraminguá vai, co oá ey-
vae!“ Omombó 22) mondeí. Aé-
gui Ñanderyquey oguerú jevý, o-
moi jevý aecuépy, Amboáé jevý
óu: „Mbaéva pá pejapó?“ -
„Chyvyí co amonimangá erécó-
vy“ - „Enguiraminguá vai, co m-
baémo oá eyvae!“ Omombó jevý
imondeí, Ñanderyquey oguerú je-
vý, moi jevý aecuépy.

árbol e hizo la iaboticaba.(18). El her-
manito probó la fruta y le dijo a su
hermanito: “ ¡Pepas demasiado gran-
des!”.

XIX. El fué otra vez y se acercó
nuevamente a un árbol e hizo guavi-
raeté. (19) El probó de nuevo: “tam-
bién éstas me son (muy) carnosas, her-
mano”. Nuevamente él se acercó a un
árbol e hizo guaviraju. El probó nueva-
mente: “ ¡Esta, sí, me es un poco dul-
ce!”.

XX. Y él fué y se trajo guaviraeté y
guaviraju. El guaviraju que había traí-
do lo escondió de la abuela de los ti-
gres, pero sí le mostró (20) las guavi-
raeté que había traído.

XXI. Siempre iban a la capoeira (13)
e hicieron una pequeña trampa, usan-
do tallos (21) de maíz para la viga ba-
tiente. Y llegó un tigre: “¿Qué hacen
ustedes aquí?” - “Hacemos una pe-
queña trampa, tío”. - “Ese asunto no
sirve. ¡Allí no caerá nada!”. De un
puntapié tiró la trampa. (22) Y Ñande-
rykeý la recogió y la volvió a colocar
en su lugar. Llegó otro: “¿Qué hacen?
- Estoy dejando a mi hermanito que
juegue. - Eso no sirve, ¡allí no caerá
nada!”.

-
18. vapurú - Myrciaria sp. (cauliflora) (C.1973:25)
en el Paraguay se llaman 'cerezas negras'; jaboticaba es portugues (del Brasil).
19. guaviraete - Campomanesia sp. (C.1973:17).
guaviraju - " " " " " " No conozco nombre en castellano.
20. omeé - (a) me'ê - dar, entregar (G.p.610)
pero los guaviraeté llevó y los daba a la abuela de los tigres.
21. avatiygueí - marío, (la mazorca sin granos), (G.p.514)
22. (a) mombo - lanzar, arrojar, echar (G.p.618).
Arrojó su pequeña trampa.

XXII. Aégui: „Caaruino jáa jaqué ñanemondeípy, Chyvyi!“ 23) Aégui ojiói, ojatapy mondei ypyípy. oaaró imondei. Aégui coe jaróno omboguejý tataendý guaçu mondeípy. Aépy Guyvyí upe: „Oguejý co mbaévaena ñanemondeípy, Chyvyi!“ Ojiói oecha imondei, opocó imondei ipoiyçare: imbaraeté poã mondei ipoiyçá. Ojícuaá ma avei Yvyporey recoypý.

XXIII. Aépy coé ypyí Jaguaeté oú jery: „Ndoái pa nemondei, chiriý?“ 24) - „Anýine, ndoái.“ Aégui Jaguaeté eí: „Enguiraminguá vai, oá evvae voi!“ - „Eiqué aéno eaangá oremondei!“ Oiqué, oá Jaguaeté mondeípy. Oguenoé, oitý Yvyporepy. Aégui amboaé oú jery: „Oá pa nemondeípy angujá?“ Aépy eí: „Ndoái“. Aépy: „Enguiraminguá vai, co oá evvae!“ - „Enei aéno, eiqué, eaangá oremondei!“ Oinqué, oá avei, 25) aégui taquycuépy oúvae getú ojoepotine. Aéyae oguenoé, oitý jery Yvyporepy, ojiý, oó.

Nuevamente tiró de un puntapié la trampita, pero Ñanderykeý la recogió y la volvió a colocar en el mismo lugar.

XXII. Y: “Por(23) la noche dormiremos junto a nuestra pequeña trampa, hermanito”. Así fueron e hicieron un fuego junto a su pequeña trampa y vigilaron su pequeña trampa. Al amanecer descendió un gran velo sobre la pequeña trampa. Y (él dijo) a su hermanito: “ ¡Algo ha bajado sobre nuestra pequeña trampa, hermanito!”. Ellos fueron a revisar su trampita y tocaron el templador con la mano: estaba bien tenso. Apareció también el abismo eterno (al lado).

XXIII. Temprano por la mañana llegó nuevamente un tigre: “¿No ha caído nada en tu trampita?”(24) - “No, no ha caído nada”.

Y el tigre habló: - “Esto no sirve para nada; de verdad que nada caerá en la trampa”. - “ ¡Métete y prueba nuestra pequeña trampa!”. El tigre entro y cayó en la trampa.

Ellos lo sacaron y lo arrojaron al abismo (eterno). Y nuevamente llegó otro: “¿Ha caído un ratón en tu pequeña Trampa?”. Y él habló: - “No ha caído ninguno”. Y: “Esto no sirve para nada. Allí no cae nada”. - “ ¡Sí, entra y prueba nuestra pequeña trampa!”. El entro y también cayó. Lo que vino tras él fue el hedor de sus heces

23. caaruino - kaaru - (la) tarde

Al tardecer (nos) vamos a dormir junto a nuestra trampita.

24. chiriý - xe ri'y (t.m.) sobrino.

XXIV. *Aégui catú: „Jaá acuívaepy, Chyvyí!“ Oó guaviraeté ogueraá Jaguareté jarýi upé. „Mamoogui pá perú enguívae, chímiaininó?“ - „Oroguerú y aca guacú rovaígui.“ - „Coéno jaá orévy pemongúí!“ Aépy Jaguareté cuña ipuruávae: „Pyí u ey riré aá voi vaerangué, coenomi jaá!“*

XXV. *Aégui coé ypyí: „Jaávy!“ Ojioi, Guyvyí upé: „Napirí teíneque yrymomó 26) mbojeré, Chyvyí“. Aégui omaé Jaguareté, oá ýpy. Oçapucái ma: „Eneí que, Chyvyrí, napirí teíne que chiree, Chyvyí!“ Aépy y ojavó i-vai véiri mánanó catú. Tyvyryí ipirí ma Guyqueýre, ombojeré ma yrymomó, Jaguareté ypóry oú eá ma, petei ty oaçá oóvy: Jaguareté cuña ipuruávae. Opó yvú áno oóvy, ypóry ojavá ipytá yá. Oaçá oóvy, imembý oguerecó ma. Aégui catú oáé jevý. Oaé jevýno, Jaguareté Jarýi oá ma aveí mondeípy. Aépy: „Maéna pá yrymomó e-reombojeré voi avi raé, Chyvyí? Aérami ey riré ñanomhá tei vaerangué Ñandecý mocañy aré!“*

(25) Ellos lo sacaron y lo arrojaron al abismo eterno y se marcharon.

XXIV. Y luego: "Siempre adelante, hermanito". Se fueron y llevaron frutas de guaviraete a la abuela de los tigres. - "¿De dónde las han traído, nietos?" - "Las hemos traído del otro lado del gran manantial". - "¿Son muchas las que han traído?" - "Hemos traído allí". - "¡Mañana iremos y bajaran frutas para nosotros!". Y la tigresa embarazada (habló). "Si no estuviera ya tan oscuro, iría de una vez; vayamos mañana".

XXV. Y temprano por la mañana: "¡vayamos!". Se fueron (y él dijo) a su hermanito: "Ten cuidado, hermanito, de que no te dé miedo y vayas a voltear la cuerda". (26) Y los tigres llegaron y se echaron al agua. Le grito - "¡Ten cuidado, hermanito no tengas miedo por mí, hermanito!" El hizo que el agua estuviera mucho peor (más embavecida).

El hermanito tuvo miedo por su hermano y volteó la cuerda. Los (habitantes) del agua efectivamente se comieron a los tigres, sólo una se salvó: la tigresa embarazada. Cuando saltó a tierra, ya un animal del agua le estaba cortando (mordiéndolo) el talón. Cuando se hubo salvado, parió a sus crías.

25. . . . y después comenzaron a oler sus heces.
(el olor a heces indica la muerte de una persona.)

26. yrymomó - *Íribob* - Puente (M.I.p.432) (los puentes muchas veces son hechos de lianas).
yryvovó (t.m.)
No te emociones (no tengas miedo), y vayas a voltear la puente (de lianas), hermanito."

XXVI. *Aépy*: „Tatá co joá jarecoí, Chyvyí: Animonéta, jaechá tatá pá ndajajouíri.“ *Ñanderyquey* ojapó *Cururú* tatá mocóã nai. *Aégui* onienó, iné ma.

XXVII. *Yrúvú* 27) onoó ma, ojatapý. *Caracará* 28) yvyrá ypycuére omoñá. *Ñanderyquey* mbaerri omaéi, *Caracará* oechá ma: „Eupé oroúta pejeá omaé reçapi-guy rei rami avé!“ *Yrúvú* et: „En-guiraminguá 29) vai, omai vey-vae!“ Oó, eçacuarépy ojoçó. „Qui pá omaé ye? *Enguiraminguá* vai, omaé veyvae! Perú catú tatápy peitý voi, jaú voi!“

XXVIII. *Aépy* oipyý etymãre, iñacãre, oitý tatápy. *Aépy* catú *Ñanderyquey* ojeté mbová, tatá omoãí. *Yrúvú* ocýi. Eí *Yrúvú* ruvichá: „Tatá peechá!“

Aégui *Ñanderyquey* oporanjú *Cururú* upé: „Tatá pá neremocoí?“ - „Namocóí.“ - „Mbaerri jepé neremocoí?“ - „Amocóí tet mbaerri, coay ne opá ma agué.“ -

Después llegaron nuevamente (a la casa). Cuando llegaron nuevamente, cayó también la abuela de los tigres en la pequeña trampa. Y: “¿Por qué has volteado la cuerda, hermanito? Así no vamos a poder acabar con los que mataron a nuestra madre”.

XXVI. Y: “¡Tengamos ciertamente fuego, hermanito!. Yo me pondré apestoso y ya veremos si no encontramos fuego”. *Ñanderyquey* hizo al sapo que debía tragar un poco de fuego. Se echó y ya apestó.

XXVII. Los urubú (27) ya se reunieron e hicieron fuego. El *Karakará* (28) esperaba sobre el tronco del árbol. *Ñanderyquey* miró un poco y el *Karakará* lo notó: “¡Ese de allí, al que queremos comernos está guiñando!”. Los urubú dijeron: (La historia) (29) no es así, el ya no ve. Ellos fueron y picotearon en las cuencas de sus ojos: tearon en las cuencas de sus ojos: “¿Dónde ve? ¡Está falso, el ya no ve nada; elévenlo pues al fuego, tírenlo (rápido) adentro y luego comámoslo (y rápido)!”

XXVIII. Y lo tomaron de las piernas y de la cabeza y lo tiraron al fuego. Entonces *Ñanderyquey* sacudió su cuerpo y dispersó el fuego.

Los urubú salieron volando. (Pero) el jefe de los urubú habló: - “¡Cuiden del fuego!”. Y *Ñanderyquey* preguntó al sapo: - “¿Has tragado fuego?” -

27. *Yrúvú* - cuervó (G.p.755)

28. *Karakara* - gavián, carancho (G.p.777).

29. *Enguiraminguá* - 'eguirami - de esa manera (R.Gr.p.250). de esa manera mala (falsa), no es así.

„Embojeví jaechá, oimeí ne mbaerí jepé.“ Ombojeví, oechá, oimeí ombojipotá tatá.

XXIX. Upévaegui tataendýgui ojapó ma mbói, upévae eupé ojicúú ucá. Tyvyryí gó ipoaráre, oguerú moá, oipoano Tyqueýry, ombocueraá jevý. Aégui: ojapó cávy, upévae eupé ojijopí ucá aveí; upevae ndaeyetéi. Mbói catú amboaéno ojicúú ucá, omanó. Tyvyryí oipejú Guyqueý ijapytépy, omoíngové.

XXX. Aégui catú: „Jaá árupi, Chyvyí!“ Ojioi. Mombyryí ojioi. Tyvyryí Guyqueý upé: „Oicó eyvae voi pá ñandévae co yvyre, Queyí?“ Aépy Tyqueýry: „Oicóvae. Enei tajapó coatí aroçapucái vaéna.“ Aépy opyru yarýre, yarý iávaere, ojapó coati. „Aýngatú ejupí yvyráre, Chyvyí!“ Aépy oçapucái ma: „Co tuguaiaçá (30) pejúcá vaerangué, tutý! Ambóyngaiú tuguaiaçá pejúcá vaerangué!“ Aépy ou ma Añáy, oçapucái ma: Mbaéva pá ereroçapucái ma, chiriý? “ - „Anýine, co tuguaiaçá ritý aroçapucái erécovy pejúcá vaerangué, tutý.“

XXXI. Aépy omaé ouvy Añáy: „Ejupí, embocururú chévy!“

“¿No has tragado nada?” - “¿No has tragado ni siquiera un poco?”. - En vano he tragado un poco. Porque seguramente ya se ha apagado. - Vomita y veremos si (de verdad) no queda aún un poco. El sapo vomitó, ellos miraron y (quedaba un poco de tizón) y avivaron el fuego.

XXIX. Después hizo a una serpiente de una vela y se hizo morder por la misma. Su hermanito fue a curarlo, trajo medicina, para curar a su hermano y lo sanó de nuevo. Después hizo a las avispas. También por éstas se hizo picar, pero esto no dolía mucho. Después se hizo morder por otra serpiente y murió. El hermanito sopló sobre el vértice de la cabeza de su hermano. Y lo resucitó.

XXX. Y después: “Vamos para allá, hermanito”. Ellos fueron. Fueron lejos y el hermanito dijo a su hermano: “¿Es que no tenemos semejantes (de nosotros) sobre la tierra, hermano?”. Y su hermano (dijo): “Hay. Sí, déjame hacer el cuatí, voy a llamar por ellos”. Pisó a un cedro, un cedro con frutos, e hizo al cuatí. “Ahora subamos a un árbol, hermanito”.

Y gritó: “¡Allí estan los tuguaiaçá(30) que ustedes deben matar, tíos! ¡Ahora he hecho tuguaiaçá a los que deben matar!” Y Añá’y vino, gritando: “¿Por qué estás gritando, sobrino?” “No, hago llamar a estos tuguaiaçá, que tú deberías matar, tío”.

XXXI. Añá’y vino llegando más: “Trépate y tíramelo abajo”. Y él su-

30. tuguai - cola; 'asa' - rayos; colarayada, sinón para el cuati, pues tiene la cola rayada.

Aépy ojupí, oitý coatí, omombá coatí. Aépy ei Ñanderyqueý: „Chijucá emé que, tuý!” Aépy ei: „Anyíne, orojucá eyvae, eguejý catú.” Oguejý ouvy, yvy ojaró, oinupa ma avei, oitý inbouvy. Aépy aé ijucápy ocaacaá ma.

XXXII. Aépy Añãy oipoo péguo, oñomá ma epotí avé, aégui coatí omboatý. Ñanderyqueý omoi ajacá ypýpy, iáno omoi coatí, aépy ojapó tapé ogueraá aguá. Aégui ou, oupi ajacá: nomongúei, onimbopoýi ma Ñanderyqueý ichupé. Aégui ogueraá, oupi ogueraá. Mombyrý ogueraá, omboguejý, aégui ojapó jevý tapé.

XXXIII. Aégui Tyvyryí oó, o-guenaé coatí Guyqueý áno guaré, oipejú Guyqueý ijapyté, omoi-gové. Omoi itá coatí yguýpy, aégui ojupí pa Guyvyí revé yvaté. Aégui Añãy ou jevý, aécátú ogueraá, enguivae, opytá.

XXXIV. Aégui Añãy omaé o-óvy góypy, Añãy mocóí rajýry: „Mbaéva pá erejucá, iú?” - „Anyíne, peó teine peechá upépy, ñacaucáivae arí curí.” Aégui tajýry ojioí, oguenoembá tei coatí. „N-doicóí co ñacaucáivae nde agué, iú!” - „Aéno ma jepé oiaú, ocó a-áta aechá!” Oó, oechá: „Oiaú raé, ajevýta aechá chiraquycuépy, ajoú jevýta ma ay!” Oó.

bió y tiró a los cuatí (abajo) y terminó con ellos. Y Ñanderykeý habló: “Ten cuidado de no matarme, tío”. Y él habló: “No, no te mataré, baja no más”. Cuando bajaba y se encontraba ya cerca del suelo lo mató de un golpe y lo tiró.

Al ser matado emitió un crujido.

XXXII. Y Añãy cortó (hojas de) Ka’ aete, envolvió también sus excrementos y después puso a los cuatí en un montón.

Puso a Ñanderykeý en el fondo de su canasta, encima puso a los cuatí y (después) hizo un camino, para llevarse. Y él vino y levantó la canasta. No podía, Ñanderykeý se le hacía pesado. Y él se lo llevó, lo levantó y se lo llevó. Lo llevó lejos, lo bajó y nuevamente hizo un camino.

XXXIII. Y el hermanito vino, quitó a los cuatí que estaban encima de su hermano, sopló a su hermano en el vértice de la cabeza y lo resucitó. El (Ñanderykeý) puso una piedra debajo de los cuatí y trepó (a un árbol) con su hermanito. Y Añãy regresó, y entonces llevó (el cesto) y ellos se quedaron atrás.

XXXIV. Y como Añãy caminaba, llegó a su casa. Las dos hijas de Añãy (hablaron): “¿Qué has matado, padre?” - “No, no vayan a mirar adentro, he traído un cabeza-negra” Y las hijas de Añãy fueron y sacaron en vano todo los cuatí.

“¡Tu cabeza negra no está allí, padre!” - Entonces se ha desmenuzado, iré yo a mirar”. El fue y miró: “Efectivamente, se ha desmenuzado; voy a

XXXV. Upé javé Mocoĩvæ ojaró ma Guaçú ygyúpy, varý y-pigüe. 31) Aépy Añây omaé jevý, opũa ma Guaçú, oñani ma ichú-gui, omoña, oguerú jevý ygyúpy, ijucávvy. Omõpe yvyrá racangué i-ñapyngú rupi: „Co ma chiretú a-gue raurau!“ Mocoĩvæ oguejý je-vý yvatégui, omõigové Guaçú. Aé javé oó jevý Añây gópyy.

XXXVI. Mocoĩvæcua: „Jaá ópyy!“ Ojióti, ojaró ópyy. Guyvyí upé: „Eipejú cheapytépy!“ Oipe-jú, ojicuaá ma yvotý Tyqueýry a-pytepy. Aé oipejú aveí Guyvyí a-pytépy, ombojicuaá aveí yvotý, g-égui ojióti. Omaé ojióivvy Añây rópyy.

XXXVII. Aépy Añây rajý: „O-có chiquyvý oaé!“ Aépy icuái. „Mbaéva py pá enguí ñai pejerecó chiquyvý?“ - „Oré co yrucú quy-yi revé oroguerecó oreapyté.“ - „Iú avé enguí ñai perecó orévvy!“ - „Oguerooça eyvæ nderú.“ - „Mbaéva py pá enguí ñai?“ - „O-ré orojeapytepiró.“ - „Anýine, aipotá aé ma iú enguí rami perecó

regresar y buscaré en mi rastro. En un momento lo encontraré”. El se fue.

XXXV. Los mellizos justamente estaban haciendo el ciervo, de un cedro (31) seco. Y Añây regresó, el ciervo saltó y escapó de (miedo a) él; él lo persiguió y lo trajo de vuelta donde ellos (los mellizos), para matarlo. Rompió ramas secas en su nariz (del ciervo): “ ¡Eso es lo que ha olfateado! “. Los mellizos bajaron nuevamente de la altura (del árbol) y resucitaron de nuevo al ciervo. Añây mismo, volvió a su casa.

XXXVI. Los mellizos (hablaron): “ ¡Vayamos a su casa! “. Ellos fueron y llegaron a las inmediaciones de la casa. (El habló) a su hermanito: - “ Sopla sobre el vértice de mi cabeza “. El sopló y apareció una flor en el vértice de la cabeza de su hermano. También éste sopló sobre la cabeza de su hermanito e hizo aparecer una flor y se fueron. Caminando llegaron a la casa de Añây. XXXVII. Y las hijas de Añây y (hablaron): “ ¡Allá llegan nuestros hermanos! “. Y pasaron por delante. - “ ¿Cómo se han vuelto así, mis hermanos? “. - “ Tenemos urucú con pimienta sobre nuestras cabezas “. - “ (Nosotros también queremos) tener a nuestro padre como ustedes “. - “ Tu padre no lo soportará “. - “ ¿Por medio de qué se han vuelto ustedes así? “ - “ Nos hemos escalpado “. - “ ¡No, yo también quiero tener a mi padre, así como son uste-

31. ypigüe - 'ípeguera - corteza de árbol' (M.I.p.166)
ypikue (t.m.) corteza de cedro

grévy!" - „Eneĩ aéno, tereó quy-
yĩ erú, Chyvyi!“ Oguerú quyyi,
aegui ogyerú tacuarembó, 32) oi-
piró Añay ijapyté, aégui oipichý
quyýi yrucú revé. „Tereó cyáray-
py!“ Oó cuaraypy „Eroóça que,
iu!“ Oó, oguapý, ndeleté ramó o-
púata ma. „Echá ma, nogueroó-
çaita raé!“ Aépy arépy opuá ma.
„Echáma, nogueroóçaita aé ma
raé!“ Oñaní ma: „Píry, píry, pí-
ry!“ Oñaní, ndareino iñaca opo-
roró ma. Natiú iñapútuugui oico,
mbarigui 33) avé.

XXXVIII. Aégui: „Ñamená
catú tajýryre, Chyvyi!“ Omendá
tajýryre, aégui ogueroqué guembire-
có. Pýtuno Tyvyryi oú, aégui
Tyvyryi ipyvaeté 34) pýtú raçávy.
Coé pyyi oú oporandú Guyvyi u-
pé: „Mbaéva pa ndévy ojeú, Chy-
vyi?“ - „Che chimbirecó aú-teé.“
-Aépy: „Che ndaúteéi, Chiçuaíi-
py che chimbirecó aú.“

XXXIX. „Jaá aéno ñuúre ta-
ta ñamoi.“ Aépy: „Jaraá ñanem-
birecó avé.“ Aégui ojió: „Qro-
moira ñuúre tatá, peñaní que ay“
(35). Aégui omó ñuúre tatá, aé-
gui eí guembirecó upé: „Pe ña-
ní que!“ Oñaní Tyquéry oñaní
y upá rembépy, ojaró oóvyno,

des!“ - “Bueno, anda a traer pimien-
ta, hermanito”. El traje pimienta y
traje takuarembó (32), él escalpó a A-
ñay y le untó la cabeza con urucú y
pimienta. “¡Anda al sol!”. El fue al
sol. Después de un rato se levantó.
“¡Aguanta no más, padre!” Se fue y
se sentó, después de un rato ya se que-
ría levantar. “¡Ya ves, no va a poder
aguantar!”. “¿Ya ves? De verdad ya
no puede soportar más. El corrió: “pi-
ry, piry”. El corrió y al poco rato su
cabeza reventó. De su cerebro salieron
mosquitos y también barigui. (33)

XXXVIII. Y: “¡Casémonos con las hi-
jas, hermanito!” Se casaron con las hi-
jas y durmieron con sus mujeres. De
noche vino el hermanito y toda la no-
che estuvo (34) vomitando el hermani-
to. Por la mañana temprano vino y
preguntó a su hermanito: - “¿Qué ha
pasado contigo, hermanito?”. - “Yo
mismo me he “comido” verdadera-
mente a mi mujer”. Y: “No me ‘he co-
mido’ a mi mujer yo mismo; con mi
pequeña flecha de pájaro me ha ‘comi-
do’ a mi mujer (desflorado).

XXXIX. “Prendamos fuego al cam-
po”. Y: “¡Ilevémos también a nues-
tras mujeres”. Y se fueron. “Nosotros
vamos a prender fuego al campo (35) y
dijeron a sus mujeres: “¡Corran!”. E-
llas corrieron. Las hermanas corrieron

32. takuarembó - chusque; una especie de paja (G.p.774)

33. mbarigui - polvorin, jején, (mosquito diminuto simúlido, díptero) (G.p.595).

34. ipyvaeté - Pia abaeté - Bascas (M.II.p.284v./278v.)
ipy'ávaete (t.m.) tenía bascas.

35. . . . corran ahora!” Después metieron fuego al campo. . .

iávryre ijipotá tatá, iñacã opororó ma. Aégui ñatũ mbarigui ave omombã.

XL. Aégui ojióivy, omaé Añay jevý. Aépy ojavó gocái 36) guyrãijauápy. Aépy Añay ou avei, omondymondýi guyrã. „Tereó quyyi erú, Chyvyi!“ Aégui oguerú quyyi, oipoquytý, aégui omoi ýpy. Arépy Añay ou jevý, guembó ojará, oitý guembó ýpy, ojoi. Ndaréi oguenoe jevý, aépy oimamá jevý, tei naporã. Ojará, oitý jevý ýpy, aépy oicoo embó quyyi, aégui catú oñani; „Píry, píry, píry!“ Oó. Yvyporeypy avei oá.

XLI. Aégui ojióivy ojavó tavicuai. 37) Aevé catú Tyvryri i-pyáta veí ma. Aépy ombocua ombaracanaí, omañata ña Gu raquycué. Omonoó Añay ojeupe ojiroquý vaéna, omboé ma Añay jiroquýre. Irundý jacý rupi Tuvý ma ou enguivaere, oó ma, ogueraá ma guay Nanderuvucú. Oó ma oóvy, Nanderyqueý onimoinó Gu upé, Tyvryri catú ocambú voi. A-é catú Nanderyqueý Gu popyguá-re 38) oporandú. Aépy omeé o-popyguá guay upé. Aégui aé guay-gui oñomi jevý, oó ma mbaeme-guá jocoáno, Jaguarový pyitý oñaro.

hacia la orilla de la laguna y cuando ya estaban cerca, su pelo cogió fuego y sus cabezas reventaron. Ese fue el fin de los mosquitos y de los barigui.

XL. Y mientras caminaban, volvió un Añay. Ellos acechaban(36) a los pájaros en el lugar éstos se bañan. Añay llegó y espantó a los pájaros. - “Anda a traer pimienta, hermanito”. El trajo pimienta, la molió y la puso en el agua. Después de un rato volvió Añay, se desató su miembro, lo sumergió en el agua y lo lavó. Después de un rato lo volvió a sacar y lo ató nuevamente, no estaba bien. Nuevamente lo desató y lo echó al agua, pero la pimienta le quemaba su miembro y después se fue corriendo, gritando: - “Píry, Píry, Píry”. Se fue, también él cayó al abismo.

XLI. Al caminar, él (Ñanderykey) hizo al mandasaya(37). Su hermanito ya se había vuelto un poco más fuerte. El se ahuecó una marara y quería ir tras el rastro de su padre. El reunió a los Añay para que bailaran. El mismo les enseñó el baile. Después de cuatro meses vino Nanderuvusú donde ellos, se fue y se llevó a su hijo consigo. Mientras caminaban, Nanderykey atormentaba a su padre (con ruegos y preguntas); el hermanito fue directamente a mamar (del pecho de la madre). Después Nanderykey pidió a su padre que le diera su atuendo(38).

36. Después hicieron un hogar en el lugar donde se bañan los pajaros.

37. mandasaya - ? Mandaçaiá - Especie de abeja de la familia de los Melipónidas.

38. popyguá(re) - popegua - lo que esta en la mano (M.II.p.308v./302v.). Quiere decir una especie de cetro (de madera) propio de los líderes (es una tradición antigua propio de los Guaranies, que ya se conoce de los Tupinamba antiguo). El significado es, que pidió de su padre el 'mando' sobre la tierra.

XLII. Ñanderyqueý oí ñande áno, coay oñangarecó yvýre, oipyý yvý yta. Upévae omðatáno, yvý oáma. Coay yvý itujá, ndocacuaavéita ñandenimoña. O-mañó vaeueés opá jevýta jaechá, pytu oá ró, ogejéy mbopi, ñanemombá aguá co yvýre jaicóvae. Ogejéy Jaguarový pytuño. Jaguarový ogejéy ñandére ocarú vaéna.

XLIII. Ojúca Jaguareté Ñandecý, ou Ñanderuvucú ijayvucú 39) ogueraá. Coay iny águápy, omopyatá jevý ojeupé. Aégui Ñanderuvucú ojaó Tupã. 40) Ñandecý oicótemé Tupãre. Aégui Ñandecý omondó Tupã rupápy ramó, Tupã ou. Omboyru apycápy 41) mbaémóey, yvyraijá mocoí ou apycá rembére. Omaé ma ouvy, Ñandecý róypy, ndayapuvéi jepé. Ogueronimbojeré apycá, omboguéy Ñandecý rovú rupi, upépy onimongetá. Upévaegui embetá overaverá.

El padre dió su atuendo al hijo. Después se escondió nuevamente de su hijo y fué a detener la destrucción (del mundo) y sólo el tigre azul lo custodiaba.

XLII. Ñanderykeý está sobre nosotros (en el cenit), ahora él cuida de la tierra y sujeta el soporte de la tierra. Pues cuando lo saque, la tierra caerá. Ahora la tierra (ya) está vieja, nuestras familias ya no crecen más, son cada vez menos. Volvemos a ver a todos los muertos, cuando cae la oscuridad; el murciélago bajará sobre nosotros para terminar con todos los que están en esta tierra. El tigre azul bajará para devorarnos.

XLIII. Cuando los tigres mataron a Ñandesý, vino Ñanderuvusú y se llevó su halo(39). Ahora, ella existe de nuevo; él le dió fuerza otra vez. Ñanderuvusú creó a la (persona de 'Tupã')(40). Ñandesý necesita a Tupã y cuando Ñandesý envía a buscar al campamento de Tupã, (y) Tupã viene. Embarcado en su apycá,(41) como capitán llega con dos ayudantes al borde del apycá.

39. ijayvucue - 'ayvu' tiene en el lenguaje diario el significado de ruido, pero algunos grupos lo usan en el lenguaje real.
como 'palabra, sonido', y 'ayvukue' (-kue - pasado) - alma.
su alma

40. tupã(rã) - 'dios' encargado en cuidar las almas que van a ser enviadas a la tierra (o ya volvieron).
'alma de origen divino' (C.1962:81)

41. apyka - asiento, banquito

XLIV. *Ojiroquý ajeté roýpy, aé ou, tapé Ñanderú upé, ijaguyjé ramó ou tapé ichupé. Upé catú jaá ma upivé ñandé rovái coty, ñamaé y recoypýpy. (ver 2) Aépy Ñanderú oacá iáno rupí, tayreté catú oacá yvy rupi, y ipirú ichupé.*

XLV. *Jaaçá, ñamaé vapurũndýpy. Pe Ñandecý róppy ñamaéta ma vy iný cocueruçú, pacovatý. Aégui jaaçá jaávy, jaiqué caaguyppy. Aégui ñandejurú ipirúne, aépy iný eí jaúvae. Aégui jaaçá jaávy, ñamaé yapó mopy, upévae ndajauri, ñandejurú ipirú ró jepé. Upégui jaaçá jaávy, ñamaé yporapy, upévae jaú.*

XLVI. *Upégui jaá Ñandecý róppy. Jajaró ramó omaé Guaá ouvy, oporandú ñandévy: „Mbaéva pá ouita chimembý, eí Ñandecý!“ Pe ñandé ñamombéu ichupé: „Ñandé mbujapé 42) ée jaúta, pacovajú jaúta aveí!“ Aégui jaaçá*

Cuando se acerca a la casa de Ñandesý, ya no truena. El circunnavega (la casa) con su apyká y desembarca delante de Ñandesý y allí conversan. Mientras tanto, el barbote relampaguea constantemente.

XLIV. Se baila bien durante todo un año y entonces el chamán obtiene (se le revela) el camino. Cuando se ha cumplido el tiempo, le llega el camino. Entonces iremos también con él hacia el Este y llegaremos al agua eterna (ver 2). Y nuestro padre (el chamán) pasa sobre el mar; sus hijos (discípulos) caminarán sobre la tierra y el agua estará seca para ellos.

XLV. Entonces cruzamos y llegamos a la plantación de iaboticaba (ver 20). Allí, si ya estamos por llegar a la casa de Ñandesý, se encuentra la gran chacra (comunal) y la plantación de bananos. Y nosotros pasando nos vamos y entramos al monte. Nuestra boca se seca y allí hay miel, que comemos. Y nosotros avanzamos y llegamos a la laguna de agua pegajosa; allí no bebemos aunque nuestras bocas estén secas. Seguimos nuestro camino y llegamos al agua buena y allí sí bebemos.

XLVI. De allí vamos a la casa de Ñandesý. Mientras nos acercamos, llega el arára y nos pregunta: “¿Qué quieren comer mis hijos, dice Ñandesý?”. Nosotros le respondemos: “Queremos comer mbuiapé (42) dulce y también queremos comer bananos maduros”. Luego seguimos y nos sale al encuen-

42.mbujape - 'Mbuyapé - pan (M.II.P.216p)
en aleman 'Fladen'

jaávy, ñanderomaiti Aviá. 43)
Ñanderomaiti. Oporandú ñandé-
vy: „Mbaéva pã oúta chimembý?“
Ñamombeú ichupé: „Cañuĩy 44)
aúta!“ Aégui aé oó jevý omombeú
Ñandecý upé. Ñamaé ramô Ñan-
decý ojaeó. Eí Ñandecý:

XLVII. „Yvípy pemanombá
ma. Peové teíne, coáy pepyta co
ápy!“

tro Sabiá 43). El nos sale al encuentro
y nos pregunta: “¿Qué quieren comer
mis hijos?”. Nosotros le contamos:
“Queremos comer Kaguiy” 44). El
regresa y se lo dice a Ñandesý. Al lle-
gar Ñandesý llora. Ñandesý habla:

XLVII. “En la tierra ya se murieron
ustedes. No se vayan más por allá,
quédense aquí.

43. Sabiá - Nombre dado en general a los pájaros de la familia de los Túrpidas.
(P.D.B.p.1067).

44. Cañuĩy - ‘Cañuĩy - Mazamorra de maíz’ (M.II.p.86). kaguiy (t.m.).

2. Guyraypotý.

I. *Nanderuvučú oú yvýre, ei Guyraypotý upé: „Pejiroquý que, ivaita ma yvý!“ Ojiroquý ma mboapý roý rupi maápy oendú mbaemeguá ryapú: yvý oá ma oúvy, caarú águi yvý oá. Aépy Guyraypotý guayretá upé: „Jaguatá! Nnemópiri mbaemeguá ryapú!“*

II. *Aégui oguatá, ojiói ñandé rovái, Paráry rembépy. Ojiói árupi. Oporandú ma Guyraypotý upé guayretá: „Covae pá oupí ty voi eyvae mbaemeguá?“ – „Anýine, covae je petei roý rupi mbaemeguá oupí vaéna.“ Aépy ombaeapó tayretá.*

III. *Roý oacá, oñendú jevý ma mbaemeguá ryapú. Oguatá jevý. Arépy yvý ojaparó pyivé ma. Aépy oporandú Guyraypotý rayretá: „Covae pá oupí ty voi vaéna pá mbaemeguá?“ – „Coay je ivai pojavavéta ma, coay pembaeapó meemé je,“ ei Nanderuvučú Guyraypotý upé, vaé catú je Guyraypotý omombeú jevý guayretá upe.*

IV. *Aépy nombaeapóvéi ma Guyraypotý rayretá, aéno pá: „Manae pá jaicoí vaéna?“ – „Che itý ambojecocuaá vaéna ñandévy ñanderembúna!“ „Aépy ojiói jevý, mamóra ojiói ápy.*

GUYRAYPOTY

I. Nanderuvusú vino a la tierra y habló a Guyraypotý: “Bailen, la tierra se va a poner mal”. Bailaron tres años, cuando escucharon el trueno que anuncia el final. La tierra se desplomaba constantemente, la tierra se caía del Oeste. Y Guyraypotý habló a sus hijos: “¡Partamos! ¡El trueno del fin causa miedo!”.

II. Y se fueron, se fueron al Este, a la orilla del mar. Allí fueron. Los hijos de Guyraypotý le preguntaron: - “¿Acá no llegará la perdición ahora?”. - “No, aquí, se dice, subirá la perdición dentro de un año”. Y sus hijos hicieron chacra.

III. El año pasó y nuevamente se escuchó el trueno del fin. Nuevamente se fueron. Después de un tiempo la tierra comenzó a desplomarse con más rapidez. Los hijos de Guyraypotý le preguntaron: - “¿No volverá a comenzar en este momento la perdición?”. - “Ahora, se dice, las desgracias se acelerarán; ahora ya no hagas más chacra, se dice”. Así habló Nanderuvusú a Guyraypotý, lo que Guyraypotý contó a sus hijos.

IV. Los hijos de Guyraypotý ya no hicieron chacra y luego (preguntaron): - “¿Cómo nos sustentaremos?”. - “Yo sólo haré aparecer lo que será nuestra

V. „Pe nimbyaí ma pã” - „Mita nimangá nimbyaí ma.” Aéno: „Peipyirá aó chévy.” Oó aépy ojeté mbová, ojoú, oitý ma avatí, jetý aveí, mbejú. Aévae o-mec ma guayretá upé. Aégui oguatá jevý, mamóra ojioí ápy.

„Peúvae pã vapuru?” - „O-roúvae.” Opyrú ma yvyráre, ombojicuaá ma vapuru guayretá upé ou. „Peejá que peteí aca ñandé ra-quycué moñáá ou jevý vaéna.”

VI. Aépy yvy ocái pyiveivé ma. Ojioí jevý, oporandú jevý Guyraypotý rayretá ichupé: „Cóvae yvý opytá pã raé?” Aépy aipó eí guayretá upé: „Cóvae yvytý Paráry jo-coá je opytá raé vaéna je.” Aépy opytá.

VII. „Coãý catú óy pejavyquý ñandévy, yvyrápégui óy pejavyquý ñandévy, aé rami eyno je y oúne ñandé róy omboáivae, eí Ñanderuvucú chévy.”

VIII. Aépy Guyraypotý eí Jyperurá 45) upé: „Peipytymóí chirayretá!” - „Aipytymó eyvae, a-japóta canoa.” Ypéy upé: „Eipytymóí chirayretá óyre!” - „Che aipytymó eyvae aveí, avevé ri vaéna che.” - „Eneí aéno. Curuvá

alimentación”. Y de nuevo caminaron, lejos fueron.

V. “¿Tienen hambre?”. - “Los niños, que están jugando tienen un poco de hambre”. Entonces (habló él): “¡Ex-tiendan una manta para mí!”. Entonces se fué y sacudió su cuerpo y encontró y tiró (a la manta) maíz y también camote y ‘torta’ o ‘pan’ de mandioca. Esto dió a sus hijos. Luego siguieron caminando; lejos fueron. “¿Comen ustedes iaboticaba?”. - “¡Sí, comemos!”. Pisó a un árbol e hizo aparecer iaboticaba, para que sus hijos la comieran. - “Cúdense de dejar una rama, para que los que vienen atrás de nosotros también puedan comer”.

VI. Y la tierra se quemaba cada vez más rápidamente. Nuevamente partieron y nuevamente preguntaron los hijos de Guyraypotý: “¿Será salvado este país?”. Entonces él habló a sus hijos: - “Esta cordillera, que detiene al mar, se dice, efectivamente quedará a salvo, se dice”. Y se quedaron.

VII. “Pero ahora hagan una casa para nosotros, hagan una casa de tablas para nosotros, si no, se dice cuando venga el agua, destruirá la casa, me dice Ñanderuvusú”.

VIII. Y Guyraypotý habló a Yyperú (45): - “¡Ayuden un poco a mis hijos!”. - “Yo no ayudo, quiero hacer una canoa”. Al pato silvestre (le dijo): - “¡Ayuda un poco a mis hijos a construir la casa!”. - “Yo, yo tampoco los ayudaré, pues volaré”.

45. Jyperurá - parece ser un nombre personal. (Jyperu - traigan hacha)

46 upé ei, nde pã̃eripytymõ̃ eývæ avei chirayretá, óyte?" - Che anyĩne avei," - „Aéno epytá, jae-chá, y ou ramõ manãe pã̃ ereicõ-ne!”

IX. Aégui óy ojaró ma yvyrapégui, omombá óy, aégui ojioquý jevý. „Pe nepirí teĩne que y ojaró paró manamo, yvýytá omoroyça ara je y outa.” Aégui: „Ejioquý mboapý roý rupi”, aipó ei aguépy omaévy y ojaró. „Pe nepirí teĩne que!”

X. Y ou ma, ojaró ma. Aépy Jyperú: „Itajý chévy perú, canoá ajapóta, aguejý aguá!” Aégui oçapucái javé nimbojeré ma yryjúi ijapytépy. Ypéy ovevéta tei, ypóry ou. Curuvá oçapucái ma avei „Yracó ou ma!” Eí javé ijuru rupi y oñiñoñá ma javé ijayvucuei oó ma guyráno.

XI. Guyraypotý rajý oguerécó petei taturay ogueraá agué. Aépy ojaoi ma óy y. Aépy Guyraypotý rembirecõ omé upé: „Ejupí óy apyté áno!” Aépy Guyraypotý ajaéó, aépy embirecõ: „Nepirí teĩne que, Cherú, ejipepoyupí çatú guyraretá upé. Guyrá porá o-guapý ndereé roqué eupí ñandé áno coty.” Aépy oquytäre aveavé tacuá ombopú.

Dijo al Suruva (46): - “¿tú tampoco quieres ayudar a mis hijos con la casa?”. - “Yo tampoco”. - “Entonces quédate; ya veremos cómo te irá cuando llegue el agua”.

Xo. E hicieron una casa de tablas, la terminaron y nuevamente bailaron. “No tengan miedo cuando el agua se desborde (pues) se dice que para enfriar el soporte de la tierra, debe venir el agua”. Y: “Bailen durante tres años, había dicho, cuando se llegó el agua y se desbordó. “Tengan cuidado de no tener miedo”.

X. El agua llegó y se desbordó. Y el (Yyperú) (gritó): “Traiganme un hacha de piedra, quiero hacerme una canoa, en la que me embarcaré”. El gritaba y (ya) la espuma del agua giraba sobre su cabeza. El pato salvaje trató vanamente de volar; los (animales) del agua lo devoraron. El Suruvá también gritó: “¡El agua llega verdaderamente!”. Así habló y el agua entró a su boca y así su halo pasó a donde los pájaros.

XI. La hija de Guyraypotý tenía un joven armadillo, que había llevado consigo. Y el agua cubrió la casa. Y la esposa de Guyraypotý (habló) a su marido: - “¡Sube a la casa!” Y Guyraypotý lloraba y su mujer (habló) - “Mira que no te dé miedo, padre mío, extiende bien tus brazos, para la bandada de pájaros. Si se posan pájaros buenos sobre ti, entonces elévalos al cenit”. (A partir de) entonces gol-

XII. *Aépy Guyraypotý oñeẽngaraí.* 47) *Aépy ocúé ma óy, onimbojeré ma óy, océ ma y áno, ojupí ma, ojiói. Omaé ma yváy roquépy, y jepé enguívae raquycuére omaé ma aveí.*

peó su takuara (de baile) contra la columna de la casa.

XII. Y Guyraypotý cantó el Ñeẽngaraí(47). Y la casa comenzó a moverse, la casa giraba y se elevó sobre el agua y subió y subió.

Llegaron a la entrada del cielo y el agua llegó justo detrás de ellos.

47. oñeẽngaraí - 'Ñeẽngarete - Canto ritual del que se traslada o se ha trasladado al paraíso' (C.1962:76).
(t.m.) oñeẽngaraí - cantó el canto ritual del que se traslada a la tierra sin mal.

LEXICOLOGIA GUARANI POR RECALDE

§ I

Ñanderu-vusu: Ñande, ñané (nuestro); cherú (mi padre), ñderú, (tu padre), túa, (su padre), ñanderú (nuestro padre), penderú (vuestro padre), túa-kuéra (el padre de ellos, as). La raíz de: progenitor, creador, padre, origen es: u. Antiguamente, gu, era el reflexivo de 3a. persona, in se ipsum (su padre de él mismo y no de otro). Hoy ya se usa en su lugar: túa (el padre de una tercera persona cualquiera), donde el índice t, corresponde al caso absoluto, sin relación con terceros y que habiéndose fijado a la raíz, le acompaña también la relación de tercera persona.

La voz indiferenciada, que nunca aparece sola, es la raíz: u; la voz absoluta sin relación, tu, túa (padre), tiene el índice absoluto: t y los casos relativos con las diferentes personas: cherú, nderú, ñanderú, orerú, penderú: mi padre, tu padre, nuestro padre (inclusivo), nuestro padre (exclusivo para quien escucha) que ostentan el índice de relación: r.

Usú (grande), se liga a ñanderú, mediante una consonante v. Esta consonante corresponde a la sílaba: va, elidida en guaraní moderno y que existía como sufijo en el guaraní ancestral. Hemos visto que se conserva todavía como un recuerdo la voz: túa, igual a tuva, el padre de él. Hemos conocido así los posesivos: che, nde, (ne), ñandé, oré, pendé (pené), una voz en estado indiferenciado (u), en estado absoluto (tu) y en estado de relatividad (ru). Hemos conocido la voz: usú (grande) que en paraguayo también suena: guasú.

Oú petẽ pytũ apytepe; La raíz indefinida: u, también significa: venir, realizar un movimiento centrípeto, de acercamiento a la persona que habla. Como verbo que es, acepta los pronombres personales que son: che, nde, ha'e; ñandé, oré, peẽ, ha'e-kuera; Yo, tú, él; nosotros, nosotros (exclusivo del que escucha), vosotros, ellos. El género de los nombres y pronombres no altera la voz y solo se reconoce por el género que le corresponde a la cosa mencionada.

Así como en las lenguas neo-latinas la variación de las terminaciones expresa suficientemente la persona que habla, en guaraní tene-

mos los índices pronominales que funcionan como prefijos verbales de la conjugación. Las voces que no aceptan estos índices pronominales de la conjugación, no son verbos en guaraní. 1. persona: a; 2. persona: re; 3. persona: o; 1. persona plural: Ia (inclusivo de la persona a quién se dirige la palabra); ro, (exclusivo de la persona a quien se dirige la palabra); pe, 3o. persona plural; o, tercera persona (igual en singular y plural, permitiendo reconocer el número solamente el sentido de la frase). Es raro en guaraní el uso de los pronombres personales en la conjugación de los verbos, siendo suficiente el uso de los índices pronominales.

En la carta de Nimuendajú a Herbert Baldus, (Introducción, pág. 11), corrige el texto original y la interpretación. "Donde dice: Mbopí rekó-ypý oIoguero'á pýtũ apytépe", debe decir Mbopí rekó-ypý ma itý, oIoguero'a pýtũ apytépe", los primitivos murciélagos estaban allí, ellos lucharon entre sí, en la oscuridad", (esto es: los murciélagos con Ñanderú-vusú.) Mi traducción ha sido: (1.i. pág. 78) Ñanderuvusú vino sólo, en medio de la oscuridad se dejó ver. Los eternos murciélagos ya estaban allí y lucharon (con él) en la oscuridad. He puesto entre paréntesis "(con él)", para obedecer al A., porque en el texto no aparece claro quienes lucharon. Los murciélagos primitivos eran inmortales y por eso les designo con el nombre de "eternos".

Los murciélagos tienen la costumbre de asaltarse mutuamente en el aire y podían ser ellos los que luchaban entre sí, ya que "itý", no solo significa presencia, sino también abundancia. Ty, es una expresión que ha venido diferenciándose para caracterizar las diversas ideas que representa. En nuestro caso particular la hemos traducido: iIatý (ellos se juntaron, hicieron reunión). Por otro lado, los murciélagos son enemigos de la luz y desconociendo a Ñanderuvusú, que tenía una luz que le salía del pecho, podían haberle agredido. No parece sin embargo posible que los murciélagos se atreviesen a tanto, contra el creador. Motivos sin embargo debe tener Nimuendajú, para insistir en que la lucha se produjo entre los murciélagos y Ñanderú-vusú.

Añoĩ, es una expresión guaraní que se puede descomponer en: año (solo); ï (estar). Actualmente no sería entendida esa expresión tan sintética y bonita, por la mayoría de los paraguayos, que se acostumbraron a la forma: ha'eño, que designa la tercera persona: ha'e, en la soledad: ño. En paraguay se dice: cheño, ndeño, ha'eño; ñaneño; oreño, pendeño, ha'ekueraño (yo solo, tu solo, etc.).

Ñanderú-vusú, oguerekó opyti'are kuarahý. Opotiare (apapokúva), corresponde a: opyti'are (paraguayo). Poãpẽ (uña de la mano), ha

pasado también a: pãpẽ; potyvõ (ayudar), ha pasado a: pytyvõ; poapý (el pulso del antebrazo) hoy se pronuncia: pyapý.

La voz: opotiare, que en guaraní es: opyti'are, tiene el índice de reflexividad o, diferente del índice de relatividad de tercera persona: i. En paraguay se va perdiendo el uso del índice: o, para las voces iniciadas en consonantes; gu, para las voces iniciadas en vocal: opyti'a su pecho; guesá, su ojo (de sí). No se dice más: Pedro guesá rasý, Pedro tiene mal de ojo (de su ojo). Se dice: Pedro hesá rasý, usando el índice de relación: h para tercera persona, una vez que no hay posibilidad de confusión con los ojos de otras personas. Pedro oinupã opopeguá-pype Chuã (Pedro le pegó con su propio bastón a Juan) Si digo: Pedro oinupã ipopeguá-pype Chuã, indico claramente que "Pedro le ha pegado a Juan con el bastón de Juan.

Yvyrá Ioasa rekó-ypý (el eterno palo cruzado). La voz cruz, ha sido pronunciada: Kurusú por los guaraní, y esta voz ha tomado carta de ciudadanía en el paraguay moderno. Entre tanto: yvyrá-Ioasá, (palos que se entrecruzan) es tan expresivo y tan natural como base de sustentación de la tierra, que Nimuendajú lo cree primitivo guaraní. En español sería el símbolo del sacrificio divino, lo que en guaraní es el sostén de la tierra creada por Ñanderú-vusú.

Rekó-ypý (primitivo), tiene el sentido de algo que primitivamente tenía determinado aspecto y determinadas virtudes divinas. La voz "primitivo" nuestro A. lo ha traducido por "eterno", atendiendo el carácter inmortal de los que merecen tal nombre o por lo menos con algunos atributos divinos.

Ñanderovái-koty (hacia naciente, hacia adelante de nosotros). Durante las ceremonias religiosas, los participantes siempre dan frente al Este, hacia donde sale el sol. Actualmente, entre los paraguayos, se dice: kuarahý-resẽ-koty (hacia donde sale el sol), kuarahý reiké-koty (hacia donde se pone el sol). Hoy se dice: yvatevo (hacia arriba, hacia el Norte), yvy-koty (hacia el Sur, hacia abajo) atendiendo al curso del río Paraguay, que corre de Norte a Sur. Una designación conveniente y específica para el viento Norte y el viento Sur, podría ser: kuarahý-resẽ-akatúa-koty (a la derecha de la salida del sol); kuarahý resẽ-asú-koty (del lado izquierdo de la salida del sol).

Oĩñypyrũ ma yvy, corresponde al guaraní: oñepyrũma yvy (comenzó (a hacer) la tierra). La voz apapokuva conserva claramente la voz: ypý, iñypý (principio), indicándonos el origen ideológico de la voz paraguaya: iñepyrũ. La sílaba final rũ, se ha contagiado de nasal y significa: traer. Entonces Ñanderú-vusú: trajo el principio, o sea principió la tierra.

La expresión: ma, según nuestro A. es signo de afirmación. En paraguayo ese signo de afirmación es: nikó. En guaraní: ma, significa que la acción ya está en ejecución. AÍapoma, (ya he hecho); akaruma (ya he comido); akema (ya he dormido). Es un adverbio indicador del pasado próximo, así como: vaekué, es el indicador del pasado remoto. Los verbos no sufren modificación en guaraní: reciben prefijos que sirven de índice de la persona y sufijos adverbiales indicadores del tiempo pasado o futuro en que se ejecuta la acción. Los verbos se distinguen de los nombres, por la propiedad de recibir los índices pronominales de la conjugación: a, re, o; Ia, ro, pe, o. Las voces que no reciben estos índices pronominales, no son verbos en guaraní. La famosa conjugación con los pronombres pacientes: che rasý, nderasý, hasý; ñanderasý, orérasý, penderasý, ha'ekuera hasý, se traduce por: Yo (estoy) enfermo, tú (estás) enfermo) etc., donde el verbo ser inexistente de hecho, existe ideológicamente en los pliegues del lenguaje. Yo enfermo, significa ideológicamente: yo estoy enfermo, porque es una frase completa en que el verbo está sobreentendido entre el sujeto y el atributo. Desgraciadamente entre los estudiosos del Brasil, todavía se insiste en la existencia de la conjugación de los nombres con el pronombre paciente. Si yo convierto asý, rasý, hasý, tasý (enfermo, enfermedad) en verbo, mediante el verbalizador mo, mbo (hacer que), convirtiéndolo en: enfermar, la nueva voz aceptará los índices pronominales de la conjugación, y podrá ser conjugada: ambohasý, rembohasý, ombobhasý; etc. (yo hago que se enferme, yo le enfermo o simplemente: yo enfermo, tú enfermas, él enferma, etc.

Koãý (apapokúva) corresponde a: ko'ãgã (ahora, en este momento). Así como añáy es contracción de añanga, así: koãý, es contracción de: ko'ãgã.

Ytá, significa horcón, sostén de algo. Así aisladamente no se le reconoce en guaraní. Pero tenemos okytá, el horcón de la casa, donde aparece con toda evidencia.

Omoatã (apapokúva), hoy se escucha en paraguayo: omyatã. Creemos conveniente defender la primitiva forma: omoatã (estirar con fuerza).

§ II

Aégui (apapokúva), upéi (paraguayo), después (español). Según nuestro A. los apapokúva no tienen la conjunción equivalente a la española: y. En paraguayo tenemos el equivalente: ha. En aégui, podemos descubrir la: aé inicial, con la posposición: gui, equivalente a

la preposición española: de, que podemos traducir por: y después.

Ñanderú-vusú, se puede traducir por: "Nuestro señor todopoderoso", "nuestro poderoso padre", "nuestro padre grande". Usú, asú, guasú, son las variantes de la voz: grande.

Mba'ekuaá, el "conocedor de las cosas", es el ente medio divino y medio humano, que ha dejado en la tierra como depositario de su sabiduría y poder a los pa'íé. Oiruno (apapokúva), oirũramo (guaraní), "compañero, socio, amigo, camarada". Nuestro A. no consigna el tilde sobre la sílaba radical: rũ. Entre tanto, esa sílaba tiene que ser nasal, por contagio de la nasal siguiente: no. En paraguayo la sílaba: no, se ha transformado en: rõ, oirũrũ y más eufónicamente: oirãmo. "Manáe pã IaIoúta kuñá?" (apapokuva), "mba'eichapa IaIuhuta kuñá?" (paraguayo), "Cómo hemos de encontrar una mujer?". Es de notar aquí la sílaba interrogativa: pã, con sonido nasal en apapokuva y sin sonido nasal en paraguayo.

Kuñá, "mujer". Nuestro A. usa la tilde y un acento agudo encima de la vocal final, que nosotros suprimimos considerando que la sílaba es "nasal de necesidad" una vez formada por la consonante nasal: n. Así también procedemos para las sílabas nasales de necesidad formadas con la nasal: m. Notemos aquí la identidad de las voces: kuñá, kuimba'é, kuarahý (mujer, hombre, sol), en relación a la sílaba: ku. En otros dialectos, en vez de: ku, aparece: ko. Kuarahý, significa: (kuarasý), madre del día. Kuimba'e, significa: ku, dueño de. Kuná, significa: ku, dueña de la fecundidad (ña, es igual a: Ia: del huevo fecundado se dice: OIá). Ku, entonces, es el SER, la esencia de la vida, encarnada en el sol, en el hombre y en la mujer. La luna tiene por nombre, Iasý, la madre de la fecundidad.

Aegui oguerahá gupivé (apapokúva), upéi oguarahá ondivé (paraguayo), después la llevó consigo, (español). En paraguayo tenemos: chendivé, nendivé, ondivé, hendivé (conmigo, contigo, consigo, con él). El verbo rahá, es, llevar; el verbo: ru, es traer; la conjugación de rahá es así: arahá, rerahá, oguerahá; de ru es así: arú, rerú, oguerú. Esta conjugación nos hace descubrir que los citados verbos, principian por vocal: erahá, erú. Ha habido elisión de la vocal inicial en la conjugación de la primera y segunda personas. En la tercera persona, el encuentro de las dos vocales: o-erú; oerahá, se ha eufonizado con el infijo: gu: oguerahá, oguerú. En la voz enohẽ, sacar, sucede el mismo fenómeno: anohẽ, renohẽ, oguenohẽ. En la voz: eroké, hacer dormir consigo: aroké, reroké, ogueroké. La vocal inicial de tales voces se ha desprendido definitivamente, quedando solo la función

que desempeñaban antiguamente. En el diccionario deben figurar como: rú, rahá, nohê, roké.

§ III

Ñanderú-vusú oIapó góy (apapokúva), oIapó guoga (paraguayo), "hizo su casa". Dice nuestro A. que el apapokúva ha contraído las voces originales, más que el paraguayo. La casa es: oca (tupí), oga (guaraní), óy (apapokúva). En paraguayo tenemos la máxima contracción de esta voz: EÍú cherope, "ven a mi casa", donde: oga, está reducido a: o.

Tereó eaangá kuñá! (apapokúva), Terehó eha'ã kuñá! (paraguayo), "Vete a probar la mujer". Probar en el sentido de poseer sexualmente. En paraguayo se diría mejor: "Terehó he'u kuñá", siendo usado el verbo: u, ingerir, comer, también en el sentido de poseer sexualmente. Nos parece, entre tanto que ha'ã, probar, prelibar, es más exacto y más decente. El verbo ha'angá, en paraguayo, significa: faltar, hacer falta (de golpear, por ejemplo, sin llegar a golpear). Ta'angá es: figura, retrato. Che ra'angá, me remeda, imita mi figura.

Nombojeeaséi guayá Ñanderuvusú revé" (apapokúva), Nombolehe' aséi guayá Ñanderuvusú, ra'y rehé (paraguayo), "no quiso mezclar su semen (hijo?) con el semen de Ñanderú-vusú". La raíz compuesta: a'y, "fluído sexual", nos da las expresiones ra'y; ta'yra; guayá. Ahora bien: mi semen, también quiere decir: mi hijo. Para significar mi hija, adquiere una pequeña diferencia: che ra'y (mi hijo), che raÍy (mi hija). La mujer, de acuerdo al pensamiento guaraní es apenas una incubadora, para ella: "mi hijo", significa: che membý, el semen (el hijo) de mi marido; "mi hija", tiene el mismo nombre: che membý. La mujer para diferenciar el sexo de sus hijos debe especificar: chemembý kuñá (mi hija), chemembý kuimba'e (mi hijo). Considerando como dice Anchieta, la mujer como un saco donde se deposita el semen, o sea el hijo para crecer, Ñanderú-mba'ekuaá, tuvo el cuidado de colocar su semen en lugar apartado del semen de Ñanderú-vusú, para que no se mezclasen.

Aé riré, Ñanderú-mbaekuaá oó (apapokúva); Hariré Ñanderú-mba'ekuaá ohó (paraguayo), después Ñanderú-mba'ekuaá se fué. La expresión: hariré, muy usada en paraguayo, sirve especialmente de interrogación, como diciendo: y después?. Sin embargo podemos también usarlo como adverbio de tiempo y como conjunción. La falta de aspiración en apapokúva, para ser intercalada, como sucede en paraguayo, entre dos vocales, para diferenciar una voz de otra, determina la superioridad de la lengua paraguaya. Aá (voy) corresponde a: ahá.

Aá (caigo), corresponde a ha'a. Oó (se va) corresponde a ohó; oó (su carne), corresponde a: ho'ó. Oú (viene), corresponde a oú; oú (come) corresponde a: ho'u. Uú (toz) corresponde en paraguayo a: hu'u. En paraguayo se procura que cada voz tenga un sentido específico y claro, para evitar mal entendidos.

§ IV

Aegui Ñanderuvusú oIapó kóy (apapokúva); upéi Ñanderú-vusú oIapó koqa. (paraguayo) Después Ñanderú-vusú hizo su chacra. La traducción del verbo en tiempo pasado, obedece exclusivamente al adverbio de tiempo que está indicando un hecho pasado; el verbo: oIapó, tercera persona singular, corresponde al presente de indicativo. Es curioso en guaraní que una vez designado el tiempo en que transcurre la acción, el verbo de la acción va en presente de indicativo. Knehé oký (ayer llueve, es decir: ha venido). Kuehe'ambuaé oú (antes de ayer viene, es decir, antes de ayer ha venido). Upéramo Pedro oIapí Chuãme. (Entonces, Pedro le tiró a Juan). Los adverbios de futuro, obligan al verbo a concordar en el tiempo, usando el sufijo de futuro correspondiente al caso: Ko'ẽramo ahata (mañana iré); ko'ẽvové akarune (al amanecer comeré). Las terminaciones: ta, ne, son sufijos de futuro. Kóy, en paraguayo: koga (plantación); kokué, es una ex-plantación. La voz "capuera", que pasó al español (capoeira, en portugués), proviene de: ex-bosque "ka'a-kuera", que también se llama "rosado". Así "tapera", proviene de: tavakuera (ex-aldea); lugar antiguamente habitado y hoy abandonado.

Aepy guembirekó upé (apapokúva); Upéi guembirekope (paraguayo); "después a su esposa". Podemos también decir: Upéi hambirekope, usando el índice de relación: h, en vez el índice reflexivo: gu, una vez que el sujeto es conocido e inconfundible.

Aepy guembirekó upé (apapokúva), Upéi guembirekope (paraguayo), "Después, a su esposa". También en este caso, siendo Ñanderú-vusú quien habla y no Mba'ekuaá, se puede usar el relativo de tercera persona: h, diciendo: "Upéi, hambirekope". "Koãy avé areó eremba-eapovy kurí vaeríí avé, tereó avatí erú eré chevyl!" (apapokúva) En paraguayo: ko'ãgãvé, significa: dentro de un momento, en un futuro muy próximo. Angeté, corresponde a: hace un momento y corresponde a un pasado muy próximo. Kurí vaeríí, corresponde al guaraní: "neĩra ramó guarã" y también a "nde kuriri". En paraguayo: kurí, corresponde a un pasado relativamente reciente. La voz: ymá, corresponde a un pasado remoto.

Nde ra'y ryrú eỹ arekó! (apapokúva), Nda ra'y ryrú ndarekói!, "No tengo tu hijo en mi vientre!" La construcción negativa apapokúva es mucho más primitiva que la correspondiente paraguaya. Arekó (tengo); ndarekói (no tengo). La voz afirmativa queda encerrada entre un prefijo y un sufijo que convierten en sentido negativo la afirmación. Ahá (voy), ndahái (no voy); ohó (va), ndohói (no va); Tupã (Dios), Natupãiri (no es Dios); Che rembirekó porã (tengo esposa bonita) Nache-rembirekó-porãiri. Na, nda, no, ndo (prefijo de negación) se completan con i, iri (sufijos de negación), abrazando la palabra o la frase afirmativa que se quiere negar. Ỹ, eỹ, ỹme, éme, según los dialectos, constituyen la negación preferida para las acciones (verbos). Ahane (he de ir), ndaháichéne (no he de ir), ahá-ỹ-vaerã (no he de ir).

Yruagué (apapokuva), alaká (paraguayo), "Cesta". En guaraní tenemos: mba'yrú contracción de: mba:e-ryrú "recipiente para las cosas", porta objetos.

§ V

Ñanderuvusú oipyý iIasaá (apapokúva), Ñanderú-vusú oipyhý leasahá (paraguayo) "Ñanderú-vusú tomó su cadena de pecho". La traducción en paraguayo no es feliz. Mbo'y, corresponde a collar de cuentas en general y tal vez le corresponda mejor traducción. Ñuestro. A. nos dice que: Iasaá (apapokúva), significa que la cadena se cruza sobre el pecho. Sería entonces una especie de: Mbo'y-Iuasá, cadena que se cruza. La voz: Ie-asá-há, no es conocida en guaraní, si bien obedece al sistema de formación de sus neologismos.

OIopιά guakykue (apapokúva), omobiá hakykué (paraguayo), trancó (desvió) sus rastros (de la persecución de su mujer). Apiá, repiá, opiá (me aparto, me desvío, te apartas, se aparta) Amombiá, remombiá, omombiá (hago que se aparte, que se desvíe, haces que se aparte, hace que se aparte). Ñanderúvusú puso como un dique, dos palos cruzados sobre el camino que iba a seguir. Ese camino estaba de esa manera trancado. Yvyty-paraná-piahava, significa: cordillera que sirve de dique al mar (actual Paraná-piakava, nombre de Serra do Mar, enfrente de São Vicente).

§ VI

Omaéno ndoikovéi ma Ñanderuvusú (apapokúva). Oguahẽramo noĩvéima Ñanderú-vusú. Cuando llegó ya no estaba Ñanderuvusú. Omaéno. Nuestro A. no ha usado el tilde en vez del acento agudo, sobre la e, posiblemente debido a quedar la sílaba nasal, por contagio de las sílabas vecinas nasales de necesidad. Ma'ẽ, en paraguayo signifi-

fica: mo (hacer que), el glóbulo ocular (a), salga (ẽ) entre los párpados a ver. Es una descripción de: mirar. Sẽ, salir, es el absoluto de la raíz "ẽ". Ndoikovéima, es también expresión usada en paraguay y quiere decir que "ya no vive en". La expresión "noĩvéima", significa que "ya no está en". Ikó (vivir), ekó (modo de ser), ko (vida). Esto último es apenas una suposición ligada a nuestro pensamiento de que: ko-ara-sý (sol) "vida, madre del día". Ko-imba'e (macho) vida, dueño de la reproducción. Ko-ñá (vida, reproductora, (fábrica) Ko-ga (vida, alimento de). El sol, el hombre, la mujer y la chacra, son elementos primordiales de la humanidad.

Ka'ayguá (apapokúva), ka'yguá (paraguayo), cuya, mate, porongo que sirve como recipiente (gua), para el agua (y), de origen vegetal (ka'a). Hemos usado: ka'ayguá, en paraguay, para designar los guaraní, habitantes del bosque, diferentes de los kari'ó (karaí-hogava) señores aldeados, que eran los paraguayos y los "tape" de Corrientes, (tava-pe) que habitan aldeas. Omondé takuá avé (apapokúva), Omondé takuara aveí (paraguayo), se proveyó también de su tacuara de danza. Mondé, significa hoy "vestir"; ñemondé, significa "vestirse".

Mondéu, es el equivalente tupí de Ñuhã, trampa. Queremos creer que mondéu, implica trampa montada (vestida) en condiciones de cazar.

§ VII

Penaĩ oó ápy (apapokúva), Ohomivové (paraguayo), "Después de ir un poco". Oho-mi-vové, tiene en el centro el diminutivo que quiere significar: "después de ir (ohó), un corto camino (mi), cuando (vo-vé).

Omboí yvyrá petý omembý upé. (apapokúva), Omboí yvotý imembýpe (paraguayo), "quitó flores a su hijo". Mboí (quitar) usado hoy en el sentido de quitar (la ropa, por ejemplo); ñemboí (desvestirse). Encontramos muy oportuno su uso apapokúva en el sentido de "despojar de sus flores una planta". Yvyrá-potý ha formado en paraguay la bella síntesis: yvotý, flor de planta.

Okuá-okuí omembý ryrure (apapokúva) y también paraguayo). Golpeó varias veces sus propias entrañas (recipiente de su hijo). Akuá, rekuá, okuí; golpeo, golpeas, golpea (con la mano). El caballo también: okuí, da patadas.

Ki rupí pẽ nderú oó raé?, Mamórupipá, nderú ohó ra'e?. "Por donde ha ido tu padre?". En paraguay la interrogante: pa, no es nasal como en apapokúva.

Oporandú Ievý yvyrá potyre (apapokúva), **Oporandú Ievý yvotyre**, "Preguntó de nuevo por las flores". Nuestro A. traduce "le volvió a pedir una flor". En ese caso, tenemos en paraguayó una voz especial: el verbo: Iururé (pedir) y se diría: OIururé Ievý yvoty. También se oye: oIeruré Ievý.

Aipó ojopí kavy (apapokúva), **Aipóramo oIopí kava** (paraguayó), "Entonces le picó una avispa".

"Maéna pã katupy ereiñeỹ vȳri?" **Marãiteĩpa reimé mboyvé ko yvyre** (paraguayó), "Para qué fin, no estando todavía en este mundo . . ." Es extraña la expresión: vȳri, en vez de Yvyri, "en la tierra".

§ VIII

Chimembý retá ndiIara-kuaá-porãi (apapokúva), **Chemembý-retá ndiIara-kuaá-porãi** "Mis hijos no reconocen a sus dueños todas las veces".

OIaoí Ña'ẽguasupy (apapokúva), **oIaho'i Ña'ẽguasúpe** (paraguayó), **talasú**

§ IX

Oguerú tajasú aigué, aigué. La voz: aigué en este caso se refiere a piezas de chanco montés grandes.

Takykué ouvae ndoIukái mbaéno!, (apapokúva) **Takykué ouvae ndoIukái mba évé!**, El que viene atrasado, nada había matado.

"**Nembaé Ioú-Ioú ritý pa raé, aí Iarýi!**" (apapokúva), **Ñe mba'e Iuhú-retá nipó-ra'e, haí-Iarýi!**" Has estado muy afortunada madre-abuela! (Habías encontrado muchas cosas, madre-abuela!). En guaraní del Paraguay: che mba'e Iuhú, significa: He hallado algo bueno, me ha venido a las manos algo que me conviene. La voz ritý (ver I) significa "mucho". Aí-Iarýi, hemos traducido por madre-abuela. La voz: aí, en el sentido de: madre, se deduce de: aichó, "abuela", que proviene a su vez de: aí-sý, madre de mi madre (abuela). Es frecuente el cambio de las sílabas con s, en sílabas con ch: tesé (ojo) cambia en techá, hechá. Todas las ch, de chaco, chamacoco, chiriguaná, pueden provenir de saco, samacoco, siriguaná.

Eraá chevy mitã mokõi-ivae; **Erú cheve mitã kõingué;** "Traedme los gemelos" Hemos traducido en plural, si bien nada nos autoriza a ello, una vez que, no sabemos cuántos tigres son los que llegaron atrasados y pensamos que debían ser más de uno. Eraá, corresponde al paraguayó: erahá y significa: lleva (imperativo) o llevad! En guaraní corresponde mejor el uso de: erú!, trae! Perú cheve! traedme! Si la cosa a ser transportada se aleja de la persona que pide, se usa erahá; si se acerca se usa: erú. En este caso se acerca.

Tãiveÿ po avé kurí mianinó! (apapokúva), "Ymama nacherãivéi" (paraguayo) "Hace ya tiempo que no tengo dientes." Tãiveÿ, significa en paraguayo: desdentado. Ymá, significa "hace ya tiempo" Esta voz, algunos la escriben: ÿmá (con tilde) que nosotros hallamos innecesaria, porque ÿ, antes de la nasal: ma, se vuelve obligatoriamente nasal por contagio. Nacherãiri, significa: no tengo dientes; nacherãivéiri, significa: ya no tengo dientes.

Mianinó, corresponde al paraguayo: miarirõ y significa: nieto. Se dice: cheremiarirõ, mi nieto, como se dice: che rembirekó (mi mujer), che remimoñá, mi criación; che rembiguái, mis personas de servicio; che remimbotá, mis aspiraciones etc., siempre con el infijo: re, después del posesivo: che y antes del prefijo: emí. Este prefijo se combina con el absoluto t, dando tembirekó (mujer) temiarirõ (nieto), tembiguái (criado). Se combina con los índices de relación de tercera persona, mediante los índices: gu, he: guembirekó (su propia esposa), hembirekó (su esposa de tercera persona o de la misma persona que habla, cuando no hay motivo de duda sobre la relación). Che remiarirõ, mi nieto; ne remiarirõ, tu nieto; el índice de relación de primera y segunda persona, singular y plural, es r: che remiarirõ, ñaneremiarirõ, oreremiarirõ. Mitã mokõí-ívae (apapokúva), mitã kõíngué (paraguayo), "niños gemelos. La voz kõí, se aplica a todo lo que la naturaleza hace nacer en forma gemelar. Mba'é kõí "dos cosas juntas" ha dado el numeral: dos, mokõí.

§ X

Ogueraá moñy akupy. Aepy omoñy akupy. (apapokúva) Los llevaron a ponerlos en agua caliente y los pusieron en agua caliente. En paraguayo se conjugan los dos verbos: Oguerahá omoñvo ytakupe: literalmente: los llevan a ponerlos en el agua caliente. "ha omoñytakupe" y los ponen en el agua caliente. Nótese el uso de la conjunción: ha y la transformación de: y akú en ytakú.

Eraá eIosó angûápy (apapokúva), erahá eIosó angu'ape. (paraguayo), "llévalo a pisar en el mortero" La voz Iosó, pisar con un palo pesado algo en el mortero, ha tomado carta de ciudadanía en el portugués del Brasil: (josoca), (socar).

Aquí tenemos un ejemplo típico de la existencia del glotal stop en apapokúva: Nuestro A. resuelve ortográficamente el caso con un acento circunflejo sobre la primera vocal y un acento agudo sobre la siguiente: angûá. Otros autores usan dos acentos agudos seguidos: angúá. Otros separan las dos sílabas tónicas con un guión: angu:á. En el Paraguay prevalece últimamente el acento intercalado, que de-

be interpretarse como un silencio breve entre dos sílabas igualmente tónicas: angu'a: mortero.

Aegui oleuvsó. Nuestro A. traduce esta frase en el sentido de que los golpearon con el propio muslo. Que se llama: u, uv, uva. En paraguay tenemos una manera de decir: aluvisó, que significa "estirar" pysó, el pescuezo (alú). Alaluvisó, se dice de una gallina que se ha matado estirándole el pescuezo. En nuestro caso, en la voz apapokúva, en vez de aÍú (cuello), aparece: uv, muslo. Ahora bien: la operación de estirar se hace precisamente sobre el muslo, sujetando el ave por las patas con la mano izquierda y estirándole el pescuezo, haciendo presa de la cabeza con la mano derecha, a lo largo del propio muslo. OÍeuvsó (apapokúva), podría decir; le estiró (el pescuezo) sobre el propio muslo.

Erahá tataupá guype emoí (paraguayo) Tata-upá, "lecho del fuego", debajo del fuego, debajo de la ceniza del fuego; en el Paraguay se dice: ahesý tanimbú guype, "yo aso debajo de las cenizas", especialmente la mandioca y la batata dulce por tener pellejo y el maíz en espiga. Tataupá es conservado en paraguay para designar el color ceniza de la perdiz de bosque: ynambú tataupá.

§ XI

Mymbé mi ritý raé, mianinó! (apapokuva), **Mymbá mí nipora'é cheremiarirõ!** "Habían sido animalitos domésticos, nietos míos!" **Mymbá**, proviene de: mba'e á. Fruto de caza (domesticado). Constatamos que se debe decir: **cheremymbá**, mi animal doméstico, como si **mymbá**, tuviera una vocal inicial. Es posible que en la formación inicial de la voz, hubiese entrado **temí**, **tembí**, **semí**, **sembí**, **hemí**, **hembí**, **guemí** (participio pasivo de presente (illud quod fascio). **Temi'á** lo que se caza. **Cheremi'á**, lo que yo cazo. Entre tanto hay un puente entre **temi'a** y **mymbá**, difícil de explicar. **Mymbámí ritý raé** (apapokúva). Reaparece **ity** (§ I.) en el sentido de **estar**, **ser**, sentido que ha perdido en guaraní del Paraguay.

Oó ma oporandú guyrapianá-ire (apapokúva), **Ohoma oporandú guyrapi-harã-ire**, Ya se va a averiguar sobre aparato para matar pajaritos." **Porandú**, no es pedir; es preguntar, averiguar. **Ieruré** es: pedir. Los guaraní cazan pajaritos con: **yvyrá-apá** (arco) y **mbyguá** (flecha con una bola terminal que golpea sin herir). El todo, arco y flecha para pajaritos, se llama también: **gyrá-aphá** (aparato para cazar pajaritos).

Tutý, dice el sobrino al tío paterno. Tu (padre), ty, absoluto de "y", que puede ser "sangre" (tuguý) y puede ser semen generador (a'y). En todo caso recuerda la estrecha consanguinidad del tío con el propio padre.

§ XII

Opyãtã reino katú (apapokúva), Ipyatã-mímaramo (paraguayo), Cuando ya tenía más fuerza. Pyatã (pies duros, fuerza, rigidez), no precisa de dos tildes. En vez de: opyatã, usamos: ipyatã, en razón de que se trata de Ñanderyke'y y no se duda de quien sea el sujeto de la oración, a quien se refiere la calidad de pyatã.

"Ákoty peó teñe, ko rupí penimangá, mianinó". "Ákoty aní pe-hótei, kórupi peñembosarái, cheremiarirõ. "De este lado no debéis ir, de este otro podéis jugar nietos míos." Nimangá, es voz desconocida en paraguayo y corresponde a: ñombosarái (jugar con otro), ñembosarái (jugar solo); parece que significa: distraer la vista en algo, olvidar (tesarái). En realidad los azares del juego hacen olvidar los azares de la vida. Una gran sabiduría filosófica preside la formación de la lengua guaraní.

Guyvý-írevé (apapokúva), Tyvyra'írevé (paraguayo) "Con su hermanito" En paraguayo no se dice: guyvý, ni hyvý. Se dice: tyvyra, usando el absoluto para el caso relativo (hermano menor). El hermano mayor del varón es: tyke'yra, ryke'y. El hermano mayor o menor de mujer es: kyvý. La hermana mayor o menor de varón es: teindyra, reindy, heindy. La hermana mayor de mujer es: ryké, y la menor: kypy'y. Vemos que todas las expresiones diferenciadas designativas de hermandad, consanguinidad fraternal, son construidas alrededor de la raíz: "y", semen, sangre, consanguinidad, hermandad.

Oliói (apapokúva), oIe'oi, "Se fueron". La conjugación del verbo: ho (ir), por ser monosilábico, es irregular. Ahá, rehó, ohó; Iahá, rohó, pehó, ohó. Ole'oi, significa "ellos se van" (en plural).

§ XIII

Oniymo (apapokúva), Ohu'yvõ (paraguayo), "Lo flecho". Hu'y (flecha).

"Ndesý mokañy aré miñaé peiporaká erekóvy!" Ndesý lukaharé peguarã peiporaká peikoyo (paraguayo), "Para dar de comer a la que ha dado muerte a vuestra madre andáis cazando." Mokañy, en paraguayo: esconder, significaba antiguamente también: matar. Hoy se usa: luká, que está formada: golpear el pescuezo, estrangular. Pora-

ká, verbo olvidado en paraguayo, significa: cazar (á), seres vivos: pora, bora, animales.

"Aipyté katú nde rûýguaré cheeguí!" "Eipyté katú nderu'ýguaré cheheguí!" "Chúpame sí, la herida de tu flecha!" Hay un error de imprenta en Aipyté katú, puesto que el Iatú se dirige a Ñanderyke'y y debe hacerlo en segunda persona, como en paraguayo: Eipyté katú.

Upéi oipyté gu'y-kuaré (paraguayo). En este caso: gu'y y no hu'y, en razón de que la flecha es de Ñanderyke'y y no del Iakú (gallina de monte).

Omboguerá Ievý Iakú (apapokúva) Aquí también hay un error de imprenta: Debe ser Omonguerá, como en paraguayo. Ombó, se usa con los verbos no nasales: Ombotý, él cierra. Omo, se usa con los verbos nasales: nguerá (curar), monguerá.

§ XIV

"Ichý vaekué teĩ rity pa Iaicó raé!" (apapokúva), "Ñandesý omanoma raka'e ñandé Iaikóramo!" (paraguayo). "Habíamos perdido nuestra madre al venir al mundo!". Hemos tratado sobre la voz: Iú, en nuestra introducción de esta obra, a propósito del nombre de Ni-moendalú y hemos llegado a la conclusión de que significa: padre, el padre, nuestro padre" iú, decían a su padre las hijas de añáy (en apapokúva). Aquí dice Tyvyry, refiriéndose a su madre, a Ñandesý: Ichý vaekué "Nuestra madre había muerto". Tanto: iú, como: ichý, sólo caben en la boca de los seres ligados a la mitología guaraní y se encuentran fuera de la lengua vulgar.

§ XV

OgueÍy y-upá-ípy (apapokúva). OgueÍy y-upamime (ypamime). "Hicieron alto en un laguito" Nadie dice más: y-upá, que traducido significa: lecho de agua. Actualmente lago se dice: ypá. Así: ypa-karaí, cerca de Asunción significa: lago de los señores.

IaIovahéi (paraguayo) corresponde a: IaIiovaí. Iohéi en paraguayo: lavar, corresponde al apapokúva: Iioí.

IaIaeó (apapokúva), IaIehé'o (paraguayo) "lloramos".

§ XVI

Aepy katú Tyvyryí okambuí ma (apapokúva) Upéi katú Tyvyry'í okambuséma (parag.) "Después Tyvyry ya quería mamar". Existe la expresión: hýi, para significar un deseo violento: kambuhýi, significaría deseo violento de mamar. Yuhéi: deseo vehemente de beber. Che kerehýi, tengo deseo violento de dormir. La raíz: se, que-

rer, es la más usada: okambusé, se descompone en okambú (el ma-ma); sé, desea. Kambú, a su vez proviene de: kama-u, tomar del pecho. Kambuhéi, no es verbo: la expresión: che kambuhéi, "tengo deseo intenso de mamar" no es una conjugación, faltándole el índice pronominal. En este caso Baptista Caetano designa la voz: che como pronombre paciente, que recibe la acción del verbo. Para nosotros: che, no es otro que el poseedor de la voluntad de chupar leche del pecho. Si kambú es verbo, kambuhéi no pasa de ser una expresión verbal, un deseo de acción. Kambúporã, mamar bien, verbo y adverbio, se puede conjugar como un verbo: akambuporã, rekambuporã, mamo bi, mamas bien, etc.

Aepy oloú osý reté rovykanguá (papokúva), Upéi olohú, isý-reté rovykangué (paraguayo) Después encontró el esqueleto de su madre e hizo su madre." Iapó, fecundar, crear (la) con la mano (po), significa: hacer. Se dice: rovykãngué, a una rama (akã), verde (ový), que tenía pero que fue despojado de sus hojas (gué, kué). La idea de esqueleto, fue aplicada al esqueleto de Ñandesý. Desde luego, la voz contiene kangué, hueso de animal o persona muerta. Es posible que la columna vertebral, con las piezas ligadas entre sí, recuerden una rama de árbol, desgajada.

§ XVII

"Echá ma ko, upé kotý peó teĩne, aé pemy Iepí (apapokúva). "Pehechama, upékoty aní pehó ha'e peéme Iepí" (paraguayo) "Habéis visto (estáis viendo) ahora, de ese lado no vayáis, os decía siempre." La formación paraguaya de las voces es mucho más perfecta y diferenciada. La voz indeterminada, poco diferenciada de sus similares de distinto significado, ya han tomado una expresión propia y definitiva.

Aepy oIíoi Ievý Iaguareté Iarýi ápy (apapokúva) Upéi oIeói Ievý Iaguareté Iarýi pyri (paraguayo). Después se fueron de nuevo a la casa de la tigre abuela. La palabra ápy (apapokúva), puede corresponder a: rendape (paraguayo) "lugar de". Si fuese ópy, sería en guaraní: rope, en casa de. Pyri, es una palabra clásica, que significa "al lado de, en compañía de, con."

§ XVIII

Ha' eharékoty ohó Ievý. Hacia donde he dicho se encaminaron de nuevo. Nuestro A. traduce: aé aré kotý (apapokúva) "en la misma dirección". El verbo decir: é, monosilábico, es irregular: Ha'e, eré,

he'i, la'e, ro'e, pelé, he'i. Digo, dices, dice; decimos (dos formas), decís, dicen.

Yvyraá (apapokúva), Yvá (guaraní), Fruta. En este como en otros casos la contracción por elisión del paraguayo es más avanzada que en apapokúva.

A'Yí usú véiri! (apapokúva) "ha'Yí guasú eterei" (paraguayo) "tiene la semilla muy grande". La semilla del fruto: a'Yí; toma los índices de relación: t, r, h. ta'Yí, ra'Yí, ha'Yí, (semilla, semilla de, su semilla).

φ XXI

Aegui oIiy-IiY kokuépy, oIapó mondéi (apapokúva) Upéi oIe'oi kokuepe, oIapó ñuhã. (paraguayo). Después volvieron a la chacra, a hacer una trampita. No entendemos oIiy-IiY, del texto apapokúva, traducido por nuestro A, por "volvieron nuevamente. Hemos traducido por: oleói (se fueron), si bien en apapokúva existe la misma voz: oIiói.

"Avatí ygueí omondeíno" (apapokúva), Avatí-yguemí omondé ñuhãricano (paraguayo), "Montando una espiguita de maíz como trampita" En Montoya aparece "mundé", trampa, como también: ñuhã, la palabra que hoy se sigue empleando, mientras que la primera ya está olvidada. Mondé significa hoy vestir, siendo ñemondé, vestirse. Es posible que fuese empleado en el sentido de montar el aparato y que su derivado mundéu, significase el aparato mismo. Ñuhã, tira su nombre probablemente de ño-á, que significa que caza (á), solo (ño, ha'eño). Maderos bien pesados forman un manojo colgado a cierta altura, sujetos a una cuerda que depende de un resorte situado debajo, por donde se atrae el paso de los animales. El más leve contacto produce el desprendimiento y la precipitación del formidable peso destinado a aplastar cualquier cuadrúpedo. Otras trampas están armadas sobre un tronco de árbol doblado y sujetado por la cuerda y ligado con un lazo extendido abierto en el suelo. Funcionando el resorte por el contacto de la presa, el árbol se endereza bruscamente y suspende al aire al animal anlazado.

"Chyvyí ko amonimangá erekovy" (apapokúva), Cheryvy'iko amonimbosarái herekovo. (paraguayo) "Estoy haciendo entretenerse a mi hermanito" Nimangá, (jugar) no existe en paraguayo y en su lugar está: ñembosarái (jugar), voz que verosimilmente proviene de: ñembo (hacer que), los ojos (sa), se distraigan (rái). Los azares del juego, hacen realmente olvidar los azares de la vida.

§ XXII

Oarõ imondeí (apapokúva), oñangarekó iñuhãmíre (paraguayo), "Cuidan de su trampita". En paraguayo: **Ha'arõ**, significa: esperar, no significa: cuidar, tener cuidado, como ñangarekó que está formado de: rekó (tener), el alma (ãgã), "tomarse cuidado".

"Imbareté porã mondeí ipoiysã" (apapokúva), Imbareté porã iñuhãmí-sã. (paraguayo), "Está bien estirada la cuerda de la trampa". Nos parece que en el texto apapokúva ha ocurrido un error de imprenta en forma de trasposición de las letras: iy. En vez de: ipoiysã, debió ser: ipoýisã. Efectivamente: poýi, peso, correspondiente a: pohýi (paraguayo), peso, es la parte de la trampa sostenida por sã, cuerda. La voz: ipoýiaã, sería en paraguayo: ipohýisã y se entendería bien cola cuerda que sostiene el peso (de la trampa).

Yvý poreÿ rekó ypý (apapokúva), Yvý-pore'ÿ rekoypý (paraguayo), "El abismo eterno sin fondo". La voz: pore'ÿ, significa: ausencia, pora, vora, significa "habitante de". Ka'apora, significa duende del bosque. En el Paraguay significa: duende. Pore'ÿ, che pore'ÿme, "Ausencia, mi ausencia". Yvýpore'ÿ, corresponde a un lugar de la tierra, donde no hay tierra y por consiguiente donde hay un abismo. Rekoypý, corresponde al modo primitivo de ser, en que las personas y las cosas estaban ligadas a la mitología y en que los seres eran generalmente eternos, inmortales. Nuestro A. traduce esta expresión por "eterno".

"Aegui takykuépy oúvae oetũ oIoeptine". Nuestro A. traduce la frase. "y lo que vino después fué el olor malo de sus heces" Nosotros traducimos en guaraní:

Upéi takykuépe oúva ohetũne oIorepoti, "Los que vienen atrás han de sentir el olor de sus respectivas heces" Aquí se trata de que los tigres que van llegando, no sospechen el poder de la trampita, por el olor de las heces que van dejando al morir sus compañeros. Efectivamente, durante las contracciones agónicas de los animales, estos defecan invariablemente. Es para evitar eso que Ñanderyke'y recoge y arroja también al abismo las heces de los tigres que caen víctimas de su trampita.

§ XXIV

"Oroguerú yakã guasú rováigui" (apapokúva), Roguerú y-akãguasú mboypýrigui (paraguayo), "Lo hemos traído de la orilla opuesta de la naciente del manantial".

En el Paraguay tenemos un río designado: Y-akãnguasú, el río de las amplias cabeceras. La voz *rovái gui*, en frente de, no está bien empleada, habiendo expresiones que significan "la orilla opuesta". En paraguayo se diría más exactamente: *mboypýrigui*, de la orilla opuesta.

Pytũ eỹ riré (apapokuva), *Pytũ ỹriré* (paraguayo), "Si ya no fuera de noche" nõtese la negación apapokuva: *eỹ*, transformada en paraguayo en simple: *ỹ*. *koenoní Iaá!* (apapokúva), *ko'ẽmíramo Iahá!* (paraguayo), "al amanecer iremos"

§ XXV

"*Napirí teíne ke, yrymomó mboIeré, ehvyví.*" (apapokúva), *Anike nepirĩ remboIeré yrymomó cheryvy'i.* (paraguayo), "No vayas a impresionarte a dar vuelta al yrymomó, hermanito mío." El yrymomó, instrumento mitológico, servía en manos de los gemelos como una rienda que recogiendo estrechaba las márgenes de la laguna, y cediendo dilatava las márgenes convirtiendo la laguna en mar.

Iaguareté ypory oú eá ma (apapokúva), *Ho'u páma ypora Iaguareté* (paraguayo), "ya los voraces peces, devoran a los tigres" *Ypora*, es conocido en tupí por: *YIara* y por deformación portuguesa, también por *UIara*, "duende del agua."

Peteĩ ty oasá oóvo (apapokúva), *Peteĩ ñóité ohasá ohovo* (paraguayo). Uno solo iba pasando. La voz: *ty*, la traducimos por "solamente". Es completamente desconocida en esta acepción por los paraguayos. *Ty* en el Paraguay es "abundancia". Se transforma en "ndy" con las nasales. *Yvapurũndý*, significa "vapurũsal", *Arasátý*, significa "guayabal". *MbokaIátý*, coqueral, lugar de muchos cocoteros.

Iaguareté kuñá ipuruáva (apapokúva) *Iaguareté kuñá ipuruáva* (paraguayo), "La tigre hembra preñada". No tenemos en guaraní nombre específico para el útero de la mujer. Vientre es: *tyé*, *ryé*, *hyé*, según la relación que tenga en el discurso. Las mujeres dicen: *cheryé guasú*, "estoy embarazada". Dicen: *chepuru'a*, cuando están en los primeros meses de embarazo y todavía no se nota el crecimiento del vientre. Además tenemos la palabra: *puru'ã*, que significa: ombligo. El ombligo desempeña función importante en la maternidad, una vez que debe ser amarrado después del parto, para que el niño no muera de hemorragia. La terminación: *ã*, significa siempre: extremidad, parte terminal del dedo (*kuã*), de un árbol: *yvyra'ã*, "hacerse alto, levantarse de pié: *pu'ã*. En nuestro caso: *puru'ã*, está encima del *membý ryrú*, recipiente del hijo, es decir del útero. *Puru'a*, a su vez

significa: embarazo, es decir que: **purú** (útero) ha recibido el fruto: a, es decir el hijo, el **membý**, el hijo del marido. Podemos pues agregar a nuestro léxico: **purú**, en el sentido de matriz. **Purú**, verbo guaraní, significa tomar de préstamo y **puruká** (purú-uká), dar de préstamo. **Purú**, en nuestro caso, recibe "de préstamo" el hijo del marido, que allí ha de crecer como en una incubadora, hasta nacer. Debe ser precisamente debido a su complicación de sentido, que **purú** (útero) ha dejado de ser usado y en su lugar ha prosperado: **membý ryrú**, "recipiente para el hijo de mi marido".

Ypory oIayá ipytá ysã. (apapokúva), **Ypora oisu'u ipytasãme** (paraguayo), "los (voraces) habitantes del lago, le morderon el tendón de Aquiles" Aquí aparece de nuevo la combinación: **ysã** (ipoiysã) (Línea 231. XXII.) en la expresión: **ipyta ysã** (tendon de Aquiles) en paraguayo: **pytasã**. Tenemos en guaraní ciertas palabras como **mombáy**, despertar a otro; **páy**, desesperarse; **yváy** (contracción de **yvaga**, cielo), que hacen pensar en la posibilidad de que: **pytá** (talón del pié) sea en realidad: **pytáy**, en cuyo caso nos daría la combinación **apapokúva: pitaysã** (tendón de Aquiles).

§ XXVI

tatá mokoá naĩ (apapokúva), **tatá mokõharã** (paraguayo), "que debe tragar el fuego" **Mokõhára** (tragador), **mokõharã**, (el que ha de tragar), **mokõharangué** (el que hubo de tragar y no tragó), **mokõharé** (el que tragó). Los guaraní observaron que los sapos tragaban brasas, sin escapárseles seguramente que los pobres bichos así lo hacían llevados por el instinto de tragar los gusanos luminosos. Colocando varias carbonillas en brasa delante de un sapo, éste traga seguramente una de ellas, pero después de quemarse con la primera se cuida muy bien de caer en el mismo error. El sapo hasta hoy anda juntando experiencia individual, que no ha pasado todavía a la especie.

§ XXVII

Karakará. Los españoles sacaron de su nombre guaraní el nombre **carancho**. Es un halcón, que vive cazando otras aves y limpiando los campos de víboras. Tiene fama de buena vista para descubrir su presa a distancia y tiene buen pico y buenas garras de ave carnicera. Tiene el aspecto de un gallo de riña. Tiene la cabeza chata y su nombre era aplicado a los súbditos del Inca, enemigos de los guaraní en las estribaciones andinas.

Yruvú (apapokúva) **yryvú** (paraguayo), **uruvú** (tupí brasileño). La gallina europea, recibió el nombre de: **urú-guasú**, y en el Paraguay

hoy se llama: ryguasú. El colorante urukú, proviene de una fruta de que se alimentan las aves gallináseas y congéneres llamados: urú. El río Uruguay, posiblemente trae su nombre: urúkú-a-y (río de los urukú, de las aves que se alimentan del urukú.)

§ XXVIII

koãy ne opama ogué (apapokúva). ko'ãgã opãmáne ogué. (paraguayo), "ahora ya se habrá acabado de apagar. Obsérvese: koãy, que bien se podría grafar: koãg, representándolo con la consonante: g, la gutural final. Así también se podría grafar: **mombág**, hacer despertar. No creemos todavía llegada la hora para adoptar esta modificación ortográfica, pero pronto se verá que es necesaria.

§ XXIX

Uperiré tataindýgui oIapó mbói (apapokúva), paraguayo "Después, de una vela hizo una víbora." La vela es un artículo de industria que seguramente desconocían los guaraní antes de la llegada de los conquistadores. Un artículo de industria colocado en la época de creación de la humanidad, nos parece fruto de una imaginación contemporánea.

Tyvyryí oó ipoãrãre, oguerú moã, oipoanó tykeyry (apapokúva), Tyvyra'í ohó ipohãrãre, oguerú pohã, oipohãñó tyke'ya, omonguerá Ievý (paraguayo. Tyvyramí se fué a buscar remedio, trajo el remedio, curó a su hermano mayor y le devolvió la salud." La ciencia de curar es practicada con yerbas por el hijo de Ñanderú-mba'e kuaá, Tyvyramí, que viene a ser así el antepasado de los pa'ê, que son todavía los sabios de la tribu. Pohã (remedio), también puede ser "veneno", "hechizo" (ver mis comentarios en Notas del Trad.,) (pág. 53) **Pohanó**, significa al pié de la letra "quitar (ó) el hechizo (pohã) Estoy sano se dice: cheresãi. Mi ser (che ré) goza de todos sus atributos (sãi). Knérá (verbo), "sanarse" significa que la "caída" (á) en enfermedad, pertenece el pasado (kué). Amonguerá, significa "sanar a alguien". **Che rasý**, significa "estoy enfermo", siendo: **asý**, "dolor", porque el "dolor" es la verdadera enfermedad.

Tyvyryí oipeIú guykéy iIapytépy, omoingové. (apapokúva), Tyvyra'í oipeIú tykeyra apyté ha omóingové Ievý (Paraguayo). "Tyvyra'í sopló en la coronilla a su hermano mayor y lo hizo revivir." Aquí vemos que contra la muerte el remedio es el milagro del soplo divino. Es como si le insuflara con el soplo una nueva vida. En esta leyenda observamos que los guaraní recurrían al arte de experimentación, pa-

ra conocer los misterios de la naturaleza y los recursos aplicables a los males. Así el hacerse picar por los diferentes animales venenosos, permitió conocer la fuerza de sus respectivos venenos, no sólo, sino una especie de vacunación por la costumbre que va adquiriendo el cuerpo a soportar los mismos venenos. Un caballo vacunado con veneno de víbora a punto de que ya nada sienta cuando le pica una víbora ponzoñosa, tiene en su sangre el contra veneno, el suero contra las picaduras de las víboras venenosas, que hoy es utilizado por el hombre. Parece, por lo que se sabe de esta Leyenda de la Creación, que los indios guaraní establecieron las bases que más tarde debían ser utilizadas por la ciencia de la vacunación.

§ XXX

“Eneĩ taIapó koatí arosapukái vaéna.” (apapokuva), Neĩ, taIapó kuaĩarosapukái varã. (paraguayo), “Es bueno que yo haga cuatí-para llamarlos”. El cuatí (en paraguayo: kuaĩ), es un mamífero muy vivaz que participa de las características del oso y del mono. Necesitaba de un llamativo para hacer venir añá y se valió astutamente de una buena oferta de cacería. Iba a mostrar a su hermanito que había otra gente (ñandeva), (gente como nosotros) en el lugar.

Aépy opyrũ yarýre, yarý iávaere, oIapó koatí (apapokúva), Upéi opyrũ ygarýehe, ygarý hi'avarehe, oIapó kuaĩ (paraguayo) “Después pisó en un cedro, en un cedro cargado de frutos, hizo kuaĩ.” El nombre “ygarý” para el cedro figura en Montoya. Hoy se le llama más comodamente: cedro, en el Paraguay.

“Amboĩngaú tuguaiasá, peIuká-vaerangué, tutý! (apapokúva). “Deberías matar tío los “cola estriada” que van cayendo del árbol!” Aquí en apapokúva se usa nuevamente el mismo término muy apropiado y expresivo: mboí, desvestir, despojar (VII.) el árbol de cedro de sus huéspedes, los cuatí. Nosotros hemos traducido en paraguayo: Ambopoi-nga'u, tuguái asá, peluká-vaerangué, tutý! Si yo hago que se larguen (que se desprendan del árbol) los cola-estriadas, debéis matar los tío!

“Mbaeva pã ererosapukái, ma, chiri'y?” Mba'epa rerosapukái cheri'y?, “Qué es lo que estás proclamando, sobrino mío? En apapokúva, la segunda persona, ostenta aun el índice pronominal eré, siendo que en paraguayo, subsiste simplificado en: re. Rosapukái, significa gritar (sapukái), la tal cosa (ro). Aroké, duermo con la tal cosa; aroIa, transporto la tal cosa; aroIy, descuelgo para bajar la tal cosa, arotĩn-deheguí che kuñá; tengo vergüenza de presentarte mi hembra (que en este caso es “la tal cosa”). Chiri'y, mi sobrino es voz desconocida en

el Paraguay, de sabor puramente mitológico. Aparece en Montoya como nombre que da el varón al hijo de su hermana que hoy decimos "che reindy membý 'kuimba'e" (el hijo varón de mi hermana). También: Ietipé, ha sido olvidada, y se dice: "che reindy membý kuñá (la hija mujer de mi hermana). La mujer usa lenguaje diferente al referirse a su sobrino, hijo de su hermano: **che penga**, y-a la esposa de éste, le llama: **che pengatý**, ambas voces olvidadas y fuera de uso en paraguay moderno. Al reconocer modernamente que el hombre y la mujer son seres equivalentes delante de los hijos, los paraguayos tienen la tendencia a abandonar los términos ya injustificados de su lengua y adoptar los términos españoles guaranizados: chetió (mi tío), chetía (mi tia), che sobrino, che sobrina, dice tanto el hombre como la mujer. Añáy (apapokúva), como lo escribe nuestro A. nos recuerda que la vocal final es: naso-gutural: añág (no usamos el tilde sobre la ã, porque perteneciendo a una sílaba nasal de necesidad, no lo precisa. Así se comprende bien la voz completa: añanga de los tupí, que los católicos han traducido por "diablo", si bien no le corresponda muy de cerca.

§ XXXI

"ChiIuká éme ke tutý!" Anike cheIuká tutý! "No vayais a matarme tío!" Aquí vemos la negación "eme" que cita G. T. Bertoni en su Diccionario Guayakí, tribu guaraní el más salvaje del alto Paraná, río Mondaý, río Akaraý. Corresponde a la negación: ÿ, en su forma más primitiva, en uso entre los ka'ayguá.

Anỹine, oroIuká eỹvae, egueIý katú." Anicheme, ndoroIukáichéne, egueIý katú. "De ninguna manera, no he de matarte, baja si." Vemos aquí las diferentes maneras de construir una frase negativa. En paraguay también se puede decir: roIuka'ỹvae rã (no he de matarte). EgueIý (baja tú) es una orden, un modo imperativo. En plural sería: pegueIý. Los índices pronominales verbales del modo imperativo, son pues en paraguay: e, pe. Hay además un tono imperativo de voz que acompaña la expresión imperativa.

Aepy aé iIukápy okaá-kaáma. (apapokúva), Upéi iIukapyré okakákakáma. (paraguay) "Después, la víctima, (murió) perdiendo heces." Es posible que: okaá-kaá, se deba traducir en paraguay simplemente por: okaká (elimina sus heces), siendo kaká, una elisión de: kaá-kaá, voz que recuerda que este acto era practicado en lugar oculto por el bosque (ka'á). Nótese el mismo fenómeno observado con los tigres que caían en la trampita de Ñanderyke'y (§ XXIII.) línea 247).

§ XXXII

Aegui añáy oipoó peguaó, oñomá ma epotí avé (apapokúva), Upegui añá oipo'ó peguahó, oñomama tepotí aveí (paraguayo), "Luego añá cogió hojas de peguahó y envolvió también las heces. Peguahó, es un arbusto de terreno pantanoso, de hojas anchas que se prestan para envolver cosas. Ñomá es un verbo muy expresivo que se va olvidando. También existe un derivado: ñemamá, cubrirse (con una sábana en la cama).

"Onimbopoýi ma Ñanderykeý ichupé (apapokúva), Oñembopohýima Ñanderyke'y ichupé (paraguayo), "Ñanderyke'y ya se le hace el pesado (a Añá)." Hago notar en apapokúva la existencia de la voz: poýi, que a nuestro modo de ver debía constituir la voz: ipoýisã, la cuerda que sostiene el peso de la trampita (§ XXII. línea 230).

§ XXXIV

"Ndoikóji ko ñandaũ-kaũvae nde águé, iú!" (apapokúva), "Ndipori ko iñakãũ-kãuva, namba'e-Iukaré cherú!" (paraguayo), "Los cabeza-negra, fruto de tu cacería, no estan, padre nuestro!" Nde águé, el fruto de tu cacería, lo que has cazado. "a, poraká, Iuká" matar cazando, no han podido sostenerse en el Paraguay, por que no son específicos de cazar, en general. Hoy se prefiere decir: ahá akasá, (bilingue) voy a cazar. Ahá apescá (bilingue) voy a pescar. Pirakutú, se usa bastante en el sentido de pescar con anzuelo. Pero hay tantas maneras de pescar y falta la expresión genérica. Parirí, era un sistema de pesca con empalizadas de madera que servían para cercar los peces y después matarlos con dardos. Tenemos un puerto Parirí, sobre el Pilcomayo. Iurá, es cazar enlazando del cuello con el lazo y significa cazar (a) del pescuezo (aIú). Po'a, es cazar con la mano, tener suerte, recibir algo inesperado y agradable como la suerte grande (á) significa "hacer caer", cazar. Pero esa monosilábica significa al mismo tiempo tantas cosas, que al final ha tenido que simplificarse designando solamente algunas y siendo sustituida en el resto.

"Iepé oIaú, okó aata aechá!" (apapokúva), "OIavá para'e?, ahata ahechá!" "Se ha escapado?, voy a ver!" Iaú, Iauá, Iavá, significa "huir, escapar". En tiempos de la esclavitud, cerca de las grandes ciudades los foragidos esclavos, buscaban refugio en los bosques más inaccesibles, que eran conocidos por "Iavakwara", "Lugar de los foragidos". Ahora uno de esos lugares ya forma parte del municipio de San Pablo con ese nombre de "Jabaquara" como lo escriben en portugués. Hoy en paraguayo "Iavá" significa vamos a mudarnos de lu-

gar, de barrio para otro lugar o para otra casa. Ya no significa "huir, esconderse" El verbo "va", mudar, se conjuga: avá, revá, ová, Iavá, rová, pevá, ová ha'ekuera. Esconderse, ocultarse, hoy se dice: kañý. También significa "perderse" y perder algo. Akañý, me escapo, me pierdo. Amokañý, lo escondo o lo pierdo. Antiguamente esta voz significaba también: morir. (§ XIV), mokañý, matar. ñý, matar.

AÍou Ievýta ma, áy! Oó. (apapokúva), AIuhú Ievýtama, che ra-Íy! Ohó. (paraguayo). "Ya lo encontraré de nuevo hija mía! Se fué. Nótese en apapokúva, como en paraguayo, la particularidad de que el indicador del tiempo de la conjugación se coloca después del adverbio, alejándose de su verbo: aloú levýta ma, ya lo encontraré de nuevo, tiene el sufijo de fututo: ta, después del adverbio: levý. En vez de: aluhuta levý, se dice: aluhú'levyta. Ay (hija), dió alý, ralý (hija). § XXXV

UpéIavé mokõivae oIapoma guasú yguýpy, yarý ypígui. (apapokúva), UpéIavé kõingué oIapoma guasú, yvyrá-guype, ygarý-ypí-kuégui. (paraguayo). En ese momento hacen los gemelos, de un madero seco de cedro, un ciervo. La voz: yguypy, es la contradicción de yvyrá-guype. No podría ser usado por los paraguayos que exigen de su lengua precisión y claridad. Yguype, significa en paraguayo: debajo del agua. Entretanto se usa: ypí (seco), proveniente de Yvyrápí, palo seco. Che ypí, es una figura que significa: "estoy flaco, sin carnes". De allí salió: pirú, seco, flaco.

§ XXXVII

'Ogueroosã eÿvae nderú." (apapokúva) Noguerohosãichéne nderú. (paraguayo. "No lo ha de resistir tu padre." Osã, rosã, hosã (resistencia); rohosã (resistir a algo muy doloroso) Ndo-gue-rohosã-ichene, está formado por la negación: ndo-ichene, por el infijo: gue, que hace sospechar que : rohosã, antiguamente era: erohosã en razón de que el índice de relación recíproca gu, es aplicado a las palabras iniciadas en vocal.

"Eroosãke iú!" (apapokúva), Erohosãke cherú! "Sopórtalo, padre!" Es la forma imperativa y la sílaba: ro, se refiere al pimiento con urukú cuyo ardor en la cabeza raspada con cuchillo de tacuara, debe soportar añá.

§ XXXVIII

Aegui ogueroké guembirekó (apapokúva), Upéi ogueroké guembirekó (paraguayo), "Después se acostaron a dormir cada uno con su

esposa." En este caso no se puede dejar de usar el recíproco: gu, que especifica la circunstancia de cada uno se acuesta con su propia esposa y no con la esposa de otro. Hikuái (ellos) no es indispensable.

Pytũno Tyvryí ou, aégui ypyávaeté pytũ rasovy. (apapokúva) Pyharé Tyvrya'i ou, uperiré Tyvrya'i ipy'a-vaí-eté. (paraguayo) "De noche Tyvramí fornicó y después le dió mal de estómago por el resto de la noche." El mal olor de la hija de añá, le descompuso a Tyvrya'i. Py'a, lo forman los órganos (á), internos (py) de la cavidad abdominal. Hígado, estómago, colon, son: py'a. Py'avai, mal de estómago, náuseas. Py'avaieté, náuseas irresistibles.

"Che ndaú teíi, chisuaiípy che chimbirekó aú!" (apapokúva), Che nda'u teíiri, cheru'y guyrá-aphara pypente che ha'u. "Yo no fornicué en forma natural, con la flecha para pajaritos, yo fornicué." La voz apapokúva: suái, es traducida por nuestro A. como "flecha para pajaritos". Entre los guaraní, esta flecha está provista de un botón en vez de punta, para golpear y no herir y se conoce por: mbyguá, guyrá-aphá

§ XXXIX

Aegui ñatiũ mbarigui ávé omobá (apapokúva), Upéi ñati'ũ ha mbarigui omobá (paraguayo), "Después de eso, los mosquitos y los marigüi se acabaron." Cuando reventó la cabeza de añá, salieron mosquitos y marigüi (§ XXXVII.); esta vez revientan las cabezas las hijas de añá y el resultado es la desaparición de mosquitos y marigüi. Hay un contrasentido en esta leyenda, pero la traducción es acertada.

§ XL

Aepy oIapó gokái, guyráí Iaú-ape (apapokúva), Upepe oIapó ha'e kuera guoga'i, guyrá'í Iahú-hape. (paraguayo), "Ahí ellos hicieron su casita de caza, donde toman baño los pajaritos. Ha entrado en portugués la voz: tocáia, matar de tocáia, en el sentido de esconderse para matar a traición. Oka'i, toka'i, guoka'i, ha dao lugar a esa voz de origen guaraní. La casita de caza ha de ser echa de ramas para disimular la presencia del cazador.

§ XLI

Aegui aé-guaýgui oñomí Ievý. (apapokúva). Upéi ha'e oñemí Ievý ta'yrágui (paraguayo). Después él se escondió de nuevo de su hijo. En apapokúva hay un error de imprenta. En vez de: oñomí, debe decir: oñemí. Añomí, yo escondo (algo); añemí, yo me escondo (de alguien). Oñomí (escondió algo, pero no su persona.)

“Yvúpy pemanombamá. Peová teíne. koãy pepytá ko ápy.” (apokuva). Yvype pemanombáma. Ndapehó-véichéne. Ko’ãgã pepytá ko’arupí (paraguayo), “En la tierra habéis muerto todos. Ya no debéis volver. Ahora quedáos por aquí.”

GUYRAYPOTY

LA LEYENDA DEL DILUVIO Y DE LA DESTRUCCION DE LA TIERRA

La terminología empleada en Guyraypotý es bastante simple y casi toda ella es suficientemente estudiada en las páginas anteriores. Haremos algunas observaciones lexicológicas complementarias.

§ II. Paráry (apapokúva) "mar. Aquí vemos que el elemento líquido está siempre representado por ry, y que la gran extensión de la misma, correspondiente a la idea de la inmensidad del mar, está representada por pará. Paraná se compone de pará-aná, siendo: **aná**, pariente, semejante, parecido (con el mar). El río de la Plata efectivamente es mar por que es grande y es río por que se forma de agua dulce.

"Kávae Ie peteĩ roý rupi mbaémeгуã oupí vaéna" Ko'ape ndalé peteĩ ro'y riré mba'emeгуã ohupytý vaerã. Dicen que aquí después de un año (un invierno) alcanzará la perdición. Ro'y, invierno, repitiéndose una vez al año, ha servido para señalar ese lapso de tiempo. Es debido a ese duplo significado que la palabra castellano año, ha ocupado su lugar entre los paraguayos. En una frase anterior aparece "upity" alcanzar en apapokúva. Ahora solo aparece "upí" en el mismo sentido. Además, en la frase anterior aparece como dos voces complementarias: upí-tý. En paraguayo no se comprendería: oupí, ni su equivalente: ohupí sino en su sentido básico esencial de: él levanta. Para significar: él alcanza" tiene que decir: ohupytý, cambiando la i latina por la y gutural.

§ III. Oñendú (apapokúva), oñehendú (paraguayo). "Se oye". Hendú, oír. Pyivé ma (apapokúva) py'yivéma (paraguayo) "Más a menudo".

"Koã Ie ivaí polavavéta ma, koãy pembraepó meemé Ié" (apapokúva) ko'agãIe, ivaí-polavá-vétama, ko'agã anivé pembra'apó (paraguayo), "Ahora ya se va a volver más aceleradamente. feo, ahora ya no trabajareis más, se dice." Polavá, significa más rápidamente. más agilmente. En paraguayo se usa: pya'e, pya'évé, siendo: Polavá, una voz

casi desconocida. Ha contribuído al abandono de esta voz, la existencia de otras acepciones o, por lo menos de voces parecidas: Iavaeté, horrendo, horroroso. Esta voz la dado lugar a un cui pro quo: àluhú peteĩ mba'e iIavaetéva. Encontré una cosa horrorosa. Los menos cultos llegaron a emplear la palabra: avaeeté, en el sentido de Iavaeté y nuestro gran Montoya recogió una versión confusa. Avaeeté, no puede ser al mismo tiempo "el hombre honrado, valiente, perfecto" y por otro lado "un ser nefando, horroroso". Estudiando la voz: avai (Montoya escribe: abai), forma la siguiente frase: ombaé ilavaí-vetéramo chererekó, Brávemente me tiene por extraño. En: Iavaí, Iavaí-eté, Iavaeté, descubrimos la raíz: vai, feo, vai-eté, muy feo, horroroso. Pensamos así que Iavaeté, avaeeté, Iavaí-eté, vaieté, fueron un motivo de confusión, que desde luego admite Montoya, una vez que los dá por sinónimos. Los paraguayos han sancionado este estado de cosas, usando. vai, feo; vaieté, muy feo, horroroso, voces inconfundibles con: aváeté, hombre, en la más perfecta acepción moral y física. Estudios elucidativos como éste y como tantos que ha hecho Baptista Caetano, debemos multiplicar, para ir despejando las incógnitas de este lenguaje amerindio.

§ VI. "Kovae yvytý parary Iokoá (apapokúva), Kova yvytý parary Iokohá (paraguayo) "Esta es la montaña que sirve de dique al mar, (que sostiene el mar). Nuestro A. ha hecho deducciones muy atinadas para afirmar que la voz actual: Paraná-piakava, que designa hoy la montaña de la Serra do Mar, en frente de la ciudad de Santos, significa precisamente: "montaña que represa el mar" y no montaña de donde se divisa el mar.

§ VIII. "Aipyty mó eÿvae, aIapota kanoá" (apapokúva), Nai pytyvõ mo'ãi. aIapota ygara" (paraguayo), No voy a ayudar, voy a hacer canoa. La voz canoa, no es guaraní. Ygara, es guaraní, universalmente, entre todas las parcialidades. Canoa (español) era ya la traducción de Ygara, por Montoya. Es la única voz extranjera que encontramos en estas leyendas y en este caso completamente innecesaria.

§ XI. Omaé ma yváy rokepy, y lepé enguivae rakykuére omaé ma aveí. Oguahêma yvaga rokême ha y aveí oguaheêma ha kykueri-kuera. "Ya llegan a la puerta del cielo y el agua también ya llega atrás de ellos. Si el agua ha llegado después de ellos, es porque, después de navegar, la casa de tablas se ha desprendido del agua subiendo al cielo, en cuya puerta ha vuelto casi a alcanzarles las aguas del diluvio.

Transcripción del mito Inypyru en guaraní paraguayo por Recalde

(Creemos conveniente publicar aquí la transcripción de los mitos en guaraní paraguayo y la lexicología guaraní del Sr. Recalde. En su traducción en mimeógrafo son las páginas 98-106; 110-111 y el anexo 1-29 Nota del editor).

El texto apapokúva ha sido vertido en guaraní del Paraguay por Juan Francisco Recalde, que ha procurado conservar la forma y el léxico del texto apapokúve de Nimuendajú. La comparación de ambos textos permitirá al lector convencerse de la identidad de raíces. En paraguayo se podría dar al texto original una forma más literaria y agradable, pero hemos preferido conservar la exposición sintética y sin floreos del original. La traducción en español, del original apapokúva, corresponde a la traducción de este texto paraguayo.

§ I.

Ñanderú-vusú oú peteĩ pytũ apytepe, ha'eñó oIekuaá. Mbopí-rekó-y-pý iIatyma, oIoguero'a pytũ apytepe. Ñanderú-vusú oguerekó opytí' are kuarahý. Upéi oguerú yvyrá-Ioasá-rekó-ypý, omoĩ ñanderovái kotý, opyrũ hi'ari, oñepyrũma yvý. Ko'ã yvyrá-Ioasá-rekó-ypý opytá voí ra'e yvý-ytáramo. Omoatãramo yvý-ytá, yvý ho'ama. Uperiré oguerahá y.

§ II.

Upéi Ñanderú-vusú oIuhú Ñanderú-mbaekuaá oirũro. Upéi Ñanderú-vusú he'í Ñanderú-mbaekuaape: "IaIuhú kuñá!" Upérõ Ñanderú-mbaekuaá he'í: "Máichapa IaIuhuta kuñá?" Ñanderú-vusú he'í: "Ialuhune ña'ẽme!". Upéi oIapó ña'ẽ, upéi oIaho'í ña'ẽ. Aremití riré he'í Ñanderú-vusú Ñanderú-mbaekuaápe: "Terehó ehechá ña'ẽme kuñá!" Ohó ohechá Ñanderú mbaekuaá. Kuñá oĩma ña'ẽme. Upéi oguerahá ondivé.

§ III.

Uperiré Ñanderú-vusú oIapó guoga, yvý-ytá mbytepe. Upéi he'i Ñanru mbaekuaápe: "Terehó eha'ã kuñá!" Ñanderú-mbaekuaá ohó oha'ã kuñá. Ñombolehe'aséi gua'y Ñanderú-vusú ra'y y rehé, upé-rupí Ñanderú-mbaekuaá gua'y omoĩ teé. Upéi peteĩsygui: oikó Ñanderú-vusú ra'y, Ñanderú-mbaekuaá ra'y avé, mokõí osý ryépe. Hariré ñanderú-mbaekuaá ohó.

§ IV.

Upéi Ñanderú-vusú oIapó koga. OIapóramo ohovo, hakykuérupi avatí iIaguiléma ohovo. Upéi ou guógape okarú. Uperiré he'i guembirekope: "Terehó kógape erú avatí ky Ia'uvaeã." Upéi Ñanderú-vusú rembirekó he'i oméupe: "Ko'angeté rehó remba'apó; ñeĩra ramoguarã, terehó avatí erú, eré cheve. Ndera'y ryrú ndarekói. Mbaemeguã ra'y ryrú arekó!" Upéi Ñanderú-vusú rembirekó oipyhý iIaIaká, ohó kógape.

§ V.

Hariré Ñanderú-vusú oipyhý Ieasahá, mbaraká, ha yvyrá-Ioasá, leguaká omoĩ oakãre. Osẽ, oñelaboleré ha ohó. Oguahẽ Iaguareté-ypý rapepe, Olatiká yvyrá-Ioasá, omombiá guakykué.

§ VI.

Hembirekó oguahẽ Ievý kógagui ouvo ógape. Oguahẽramo noĩvéima Ñanderúvusu. Hembirekó oipyhý ka'yguá, omondé takuara aveí, osẽ oñemboIeré, ohó omena rakykuéri, ohó.

§ VII.

Ohomí vové, imembý oipotá yvoty. Omboí yvoty omembýupe, ohó. Upéi okuá-okué omembý-ryrure, oporandú omembýupe: "Mamórupi pa nderú ohó ra'e?" - "Kórupi ohó. Ohomí-vové tapere, omembý oporandú Ievý yvotyre. Omboí Ievý yvoty. aipóramo. OIopý Kava. Upepe he'i omembype: "Marãiteípa, reimé mboyvé ko yvyre, yvoty reipotagui, kava pypé cheIopiuká?" Ipochyma imembý.

§ VIII.

Upegui ohó Ievý, oguahẽ yvyrá-Ioasape. Upepe oporandú Ievý omembype: "Mamórupi pa nderú .hó?" - "Kórupi ohó" Omombe'u Iaguareté ypý rapé!" Ohó, oguahẽ Iaguareté rógape. Iaguareté Iarýi he'i ichupé: "Elú ko'ape toroñomí chemembý retagui. Chemembýretá ndilara-kuaá-porã-teĩva" OIaho'i ña'ẽ guasúpype.

§ IX.

Upéi ka'arumívo imembyretá oguahẽ, oguerú taIasu aigué-aigué oIa-rýipe. Takykué ouva ndoIukái mbaevé. Oú oguahẽ oúvo. "Ne mba'e-luhú-retá nipora'e haí-Iarýi!" Upepe opó ña'ẽre, omboaí ña'ẽ, upéi o-Iuká Ñanderú-vusú rembirekó. He'i Iagueté Iarýi; "Ymama nache-rãivéi, cheremiarirõ, erú cheve mitã-kõingué, enohẽ emoĩ cheve yta-kupe ha'uvaerã!"

§ X.

Oguerhá omoĩvo ytakupe, ha omoĩytakupe. Upéi opokó: ho'ysã y-takú. Upéi: "Erahá eIosó angu'ape" Oguerhá oIosó ha upéi oIaluvy-só. "Erahá tataupá guýpe emoĩ!" Oguerhá Ievý omoĩ. Upéi opokó tataupare: ho'ysã Ievyma.

§ XI.

Upéi Ñanderyke'y oma'ẽmíma. Upéramo Iagueté Iarýi he'i: "Mym-bamí nipora'e, cheremiarirõ. Erahá yrupẽ ari kuarahype, cheremiarirõ!" Upéi oguerhá yrupẽ ari kuarahype. Ndi'aréi ha Ñanderyke'y o-ñakã-rapuã-mima. Tyvyra'i opoñy-mima. Ka'aruvo háimetéma o-puãmbá. Ohome oporandú guyrá-apí-harã-mírehe: "Elapó cheve chemba'e-apí-harãmí tutý!" Ha Iagueté oIapó mba'e-apí-harãmí i-chupé. OIuká-Iukamí, panambí-panambimí okárupi.

§ XII.

Ipyatãmí-maramó katú, ohoma kokuérupi guyrá'imimí Iukavo, tyvyramí revé. Iagueté Iarýi he'i ichupé: "Akoty aní pehótei, kórupi peñembosarái cheremiarirõ." Upéi: "Maerãpa he'i Iarýi ñandeve, áko-ty aní peñembosarái, cheryvymí? Iahákutu Iahechá!" Upéi ole'ói tyvyramí rehevé.

§ XIII.

Upéi oIuhú Iakú. Ohu'yvõ, ho'a oúvo. Upepe he'i: "Maerãpa cheru'y-võ. ndesý Iukaharé peguarã peiporaká peikovo? Eipyaté katú nderu'y-kuaré cheheguí!" Upéi oipyaté gu'y-kuaré, omonguerá Ievý Iakú, ohó tyvyramí revé.

§ XIV.

Upéi oú parakáu. Ha'e-katú omombe'uma: "Upé Iarýi upéa ha'e nde-sý Iukaharé!" Aipóramo oIahe'oma tyvyramí revé: "Ñandesý omanoma raka'e ñandé Iaikóramo!"

§ XV.

Uperiré oIe'oi: Ñanderyke'y tyvyramí rehevó, oguelý ypámíme: "Ia-Iovahéi cheryvymí, upeichañramo Iagueté Iarýi ohechá-kuaáne Ialahe'o-hagué!" Upepe oIovahéi. OIovahéi riré ypá rembe'y oIepe'ape'avé ohovo. Upéi tyvyramime: "Ha'évéma IaIovahéi. Kórupi Iahe-Iá.

§ XVI.

Upéi katú Tyvyry'i okambú-se-mima. Upéi oIuhú osý-reté-rovykãngué; oIapó osý. Okambú mo'ã Tyvyry'i ha isý okañymbá Ievý. Upérupi kuñákuéra nikama-IoIá-poñai.

§ XVII.

Upei oIe'oi Ievý Iagueté Iarýi pyri; oguhẽ oIe'oivo: "Mba'eicha rupipa penderesá-rurú-guasú ko'ape peIuvo, cheremiarirõ?" - "Ahániri, kava ko oreIopí" - "PehachamaI, upékoty aní pehó ha'e peẽme Iepí!"

§ XVIII.

Upéi oIe'oi Ievý guyra'i-Iukavo. Ha'eharékoty Ievý ohó. Tyvyry'i okambusema: "Haí nda-IaIapovéima, cheryvýmí; taIapó ndeve yvá". Upéi opyrũ yvyrare; opyrũ yvyrare oIapó yvapurũ. Upéa Tyvyry'i oha'ã, he'i tyke'yrape: "Ha'ỹi guasú etereí!"

§ XIX.

Upegui ohó Ievý, opyrũ Ievý yvyrare, oIapó guaviraité. Oha'ã Ievý: Ho'o guasú Ievý aveí kova, cheryke'yymí!" Upéi ohó Ievý, opyrũ Ievý yvyrare, oIapó guaviraIú. Oha'ã Ievý: "Kóa katú mba'emí he'ẽ porãva cheve!"

§ XX.

Uperiré oIe'oi, oguerahá guaviraité ha guaviraIú. GuaviraIú oguerahá vaekué oñomí Iagueté Iarýigui; guaviraité oguerahá vaekué katú ome'ẽ Iagueté Iarýiupe.

§ XXI.

Upéi oIe'oi kokuepe, oIapó ñuhã'i avati'ygué omondé ñuhãramo. Upei oú Iagueté: "Mba'epa pelapó peẽ ko'ape?" - "Mondéu-i roIapó tutý!" - "Ko mba'e kóa mba'everã, ho'a'ỹ-vaerã mba'évé ipypé!" - Omosarambí mondéumí. Upéi Ñanderyke'y oguerú Ievý, o mondé Ievý hendaguepa. Ambuaé oú Ievý: "Mba'epa pelapó?" - "Xhe ryvýmí ko oñembosarái oikovo" - "Mba'everã kóa; ndo'aivarã mba'évé i-

ypypé!" Omombó levý iñuhãmí. Ñanderyké'y oguerú levý, omoĩ levý hendaguepe.

§ XXII.

Upéi ka'arumivo: Iahá Iaké ñané ñuhãmí ypype, cheryvy'i!" Upéi ole'oi olatapy ñuhãmí ypype, oñangarekó hesé. Upéi ko'ẽ-Iáramo omboguelý tataindy guasú ñuhãmime. Upéi tyvyra'ipe: "Oimé mba'e oguelva ñané-ñuhãmime, cheryvy'i!" Ole'oi ohechá iñuhãmí, opokó iñuhãmí-sã-rehé. Imbareté-porã iñuhãmí-sã. OIekuaáma avei yvý-pore'ỹ-reko-ypý.

§ XXIII.

Upéi ko'ẽ-ypý-míramo ou levý Iaguareté: "Ndo'aipa mba'évé neñuhãime, cheri'y?" - "Ahániri, ndo'ai" Upéi Iaguareté he'i: "Mba'éverã kóa, ho'a-ỹ-varã mba'évé ipypé!" - "Eiké ipypé, ehaã oreñuhãí. Oiké ha ho'a Iaguareté ñuhãime!" Oguenohẽ oitý yvý-pere'ỹme. Upéi ambuaé ou Ievý: "Ho'apa anguIá neñuhãime?" Upéi he'i: "Ndo'ai" Upéi: "Mba'éverã kóa, ho'a-ỹ-varã mba'évé ipypé!" - "Ñei, upéicharame eiké ehaã oreñuhãmí!" Oiké ha ho'a avei. Upéi taky-kuepe oúva aheĩ oIo-epotĩ-nengué. Avei oguenohẽ oitý levý yvý-poré ỹme; ole'oi, ohó.

§ XXIV

Upéikatu: "Iahá ñanderógape cheryvy'i" Ohó oguerahá guaviraité Iaguareté Iarýipe: "Mamóguipa Perú ko'ã mba'ã cheremiarirõ?" - "Roguerú y-akã-guasú-rováigui" - "Hotapa perura's cheremiarirõ?" - "Heta roguerú upegui." - "Ko'ẽramo Iahá pemongúi oreve" Upéi Iaguareté kuñá ipuru'ava: "Pytũ ỹriré ahá-mora'e voí; ko'ẽramo Iahá!"

§ XXV.

Upéi ko'ẽmbý vové: "Iahá!" Ole'oi. Tyvyra'ipe: Anike ne pirĩ ha remboleré yrymomó, cheryvy'i. Upéi oguahẽ Iaguareté oIepoí ype. Osapukáima: "Néike cherivy'i, anike cherarokyhylé cheryvy'i." Upéi y oñemboái-vaivema katú. Tyvyra'i ipirĩma tyké'gra rehé, omboIerema yrymomó. Ypora ho'upáma Iaguareté, peteĩ ñoité ohasá ohove: Iaguareté kuñá ipuru'ava. Opó-kuóvo yvý-ari ohovo ypora oisu'u ipytá-sãme. Ohasá vové oguerékoma omembý. Upéikatu oIevý-Ievý. Oguahẽ-Ievýramo, Iaguareté Iarýi ho'ama avei ñuhãme. Yperiré: "Ma'erãpa remboIeré voira'e yrymomó, cheryvy'i?. Upéicha'ỹ-riré ña-mombá teĩmo-ra'e ñandesý mokañyharé!"

§ XXVI.

“Tatá ko Iahá Iarekomivo, cheryvy’i; añemoneta Iahechá tatá pa nda-IaIuhúiri”. Nanderyke’y oIapó kururú tatá omokõ-vaerã. Upéi oñeno, la inema.

§ XXVII.

Yryvú ono’õma oIatapý. Karakará yvyrá-ypýkuére omañá. Nanderyke’y omañañemimí. Karakará ohechama: “Pe, ro’uta, peIéva peina, oma’ẽ hopepí-guýrupihina!” Yryvú he’i: “Anichene upéicha, noma’ẽ véima!” Ohó hesá-kuape oIosó-Iosó: “Mba’eichapa oma’ẽ-vene! Ko mba’e-vaí ndo-hechá-véima!. Perúkatu peitý tatá pe, Ia’u-voí!”

§ XXVIII.

Upéi oipyhý hetymagui, iñakãgui, oitý tatá pe. Aipóramo Nanderyke’y oIe- eté-mbovavé, tatá omosarambí. Yryvú oñemondýi. Yryvú-ruvichá he’i. “Tatá ke pehechá!” Upéi ñanderyke’y oporandú kururupe: “Tatá pa nere- mokõiri?” - “Namokõiri!” - “Ni michimí nere- mokõiri?” - “Amokõ michimí; ko’ãgã oimémane oguepá.” - “EmboIevýmí Iahechá. Oimé-vaerãku gueterí tatápýmí.” OmboIevý, ohechá, oĩmí, omboIepotá tatá.

§ XXIX.

Uperiré tataindýgui oIapó mbói ha oIe-su’u-uká ipypé. Tyvyra’i ohó ipohã-rãre, oguerú pohã, oipohanó tyke’yra, omonguerá Ievý. Upéi oIapó kava ha oIe-Iopí-uká aveí ipypé: Upéramo nda-hasý-etéi. Mbóikatu iñambuaé: oIe-su’u-uká ha omanó.” Tyvyra’i oipeIú tyke’yra apyté ha omoĩngové Ievý.

§ XXX.

Upéikatu: “Iahá árupi cheryvy’i.” OIe’oi. Mombyrý oIe’oi. Tyvyra’i Tyke’y-rape: “Nda-ipori-voíntepa ñandeva ko yvyre cheryke’yymí?”. Upéi Tyke’yra: “Oikova. Ñeĩ, taIapó kuatĩ arosapukái-varã.” Upéi opyrũ yarý-rehé, yarý hi’ava-rehé, oIapó kuatĩ. “Agã-katú eIupí yvyrare cheryvy’i” Upéi osapukáima: “Ko tuguái-asá peIuká-vaerangué tutý!” Ambopoí-nga’u tuguái-asá, peIuká-vaerã-mo’ã.” Upéi oúma añá, osapukáima: “Mba’epa rerosapukái cheri’y?” - “Ahániri; ko’ã tuguái-asa atyra, arosapukái arekovo, peIuká-vaerã-mo’ã tutý!”

§ XXXI.

Upéi oguahẽ oúvo añá: “EIupí embosururú cheve!” Upéi oIupí oitý kuatĩ, omombá kuatĩ. Upéi he’i Nanderyke’y: “Anike che Iuká tu-

tý!" Upéi he'í: "Anichene, ndorolukái-chene, eguelý katú!" OgueÍy oúvo. OÍávo yvyre, oinupãma aveí, oity imboúvo. Upéi iIuká-pyré okaká-kakama.

§ XXXII.

Upéi añá oipo'o peguahó, oñomá ipypé tepotí, upéi omboatý kuaŧ. Ñanderyke'y omoŧ aIaká-ruguape, hi'ari omoŧkuaŧ; upéi oIapó tapé oguerahá-haguã. Upéi ou ohupí aIaká; ni-nomongu'eirí! Oñembo-pohýima ichupé Ñanderyke'y. Upéi oguerahá, ohupí oguerahá. Mombyrý oguerahá-riré, ombogueÍy; upéi oIapó Ievý tapé.

§ XXXIII.

Upéi Tyvyra'í ohó, oguenohẽ kuaŧ Tyke'yra -ari-guaré, oipeÍú tyke'yra apyté, omoingové Ievý. Omoŧitá kuaŧ guype, upéi oIupí hikuái, Tyvyra'í rehevé, yvaté. Upéi añá ou Ievý oguerahá iIaIaká. Ha'ekuére opytá.

§ XXXIV.

Upéi añá oguahẽ ohovo guógape. Añá-raÍy mokõí: "Mba'epa reIuká cherú?" - "Anike pehótei pehechá upepe; iñakãũ-kãũva arúkuri." Upéi taIyra oIe'oi oguenohẽmbé-teŧ kuaŧ. "Ndaiporiko iñakãũ-kãũva, nemba'e Iukaré cherú!" OÍavá-para'e; ahata! Ohó ohechá: "OIavé-nipó-ra'e, aievyta ahechá, cherakykuèré; aiuhú-Ievý-tamá, cheraÍy! Ohó.

§ XXXV.

UpeIavé kõingué oIapoma guasú, yvyrá-guype, yary-yprí-kuégui. Upéi añá oguahẽ-Ievý. Opu'ãma guasú, oñanima ichuguí, omoñá, oguerú-Ievý yvyrá-guype iIukávo. Omopẽ yvyrá-rakãngué iñapynguá-rehé: "Kóina cheretũ-haguére, raú-raú!" kõingué ogueÍy-Ievý yvategui, omoingové-Ievý guasú. Upe-Iavé ohó Ievý añá guógape.

§ XXXVI.

Kõingué: 'Iahá hógape." OIe'oi, oñemo-ãgũí hoga-rehé. Tyvyra'í-upe. 'EipeÍú cheve che-apyté" OipeÍú, oIekuaáma yvoty Tyke'yra apytepe. Ha'e oipelú aveí Tyvyra apyté, omboIekuaá aveí yvoty; upéi oIe'oi. Oguahẽ oIe'oiivo añá rógape.

§ XXXVII.

Upéi añá-raÍy: "Péina chekyvý oguahẽ!" Upéi oporandú: "Mba'e-pypé-pa péicha peIererekó, chekyvý?" - "Oré-ko urukú ky'ŷí rehevé roguerekó ore'apyte." - "Orerú avé péicha perekó oreve!" - "Nderú noguerõ-hosã-chene." - "Mba'eichapa pe Iapó?" - "Oré roipiró ore'apy-

té!" Ahániri, aipotá peñicha perekó oreve orerú!" - "Neĩmba'e, terehó cheryvýmí, ky'ỹi erú ñandevé!" Oguerú ky'ỹi ha oguerú takua-rembó, oipiró añá-apyteré ha oipichý-hesé urukú ky'ỹi rehevé. "Terehó kuarahype." Ohó kuarahype. "Ero-hosã-ke cherú!" Ohó oguapý. Neĩra-ramó-guarã opuã-tamá. "Rehechama, no-guerõ-hosãi-tara'e!" "Nda'aréi opuãma. "No-guero-hosãi-chene ha'emara'e Oñanĩma: "Piry, piry, piry!" Oñaní ha nda'aréi iñakã opororóma. Ñatĩũ oikó iñapytu'ũgui, ha mbariguí avé.

§ XXXVIII.

Upéi: "Ñamendá-katú taIyra-reche, cheryvy'i!" Omendá taIyrare, upéi ogueroké guembirekó hikuái. Pyharé Tyvyra'i ho'u, uperiré Tyvyra'i ipy'a-vaieté, pytũ-Iavevé. Ko'ẽ-Iavo oú oporandú tyvýrape: "Mba'epa oIehú ndeve cheryvy'i?" - "Cherembirekó ha'uteé!" - "Che nda'uteíri, che hu'y guyrá-hara-pypé-nte ha'u."

§ XXXIX.

"Ãgã lahá ñamoĩ tatá ñu-rehe!" Upéi: "Iarahá avei ñanerembirekó!" Upéi oIe'oi: "Romoĩta ñu-rehe tatá; peñanike kuñataĩ!" Upepe omoĩ ñu-re tatá ha he'i guembirekóupé: "Peñanike!" Oñaní kuñataĩkuera, oñaní y-upákoty ha oñembola-ramo ohovo hembé'ype, oIepotá tatá hi'ava-rehe, iñakã opororóma. Upeguivé ñeti'ũ ha mbariguí avé opá.

§ XL.

Hariré, oIe'oive, oguhẽ Ievý añá. Upepe oIapó ha'ekuera guoga'i guyrá-i-oIahuhape. Upéi oñomboIá añá, omondýi ouvo guyrá'i. "Terehó erú ky'ỹi cheryvy'i!" Ohó, oguerú ky'ỹi, oipo-kytý ha oitý ype! Aramí ha añá oú-Ievý, oIorá guembó ha oitý ype oIohéi. Nda'aréi oguenohẽ-Ievý, upéi oimamá-Ievý, mba'evéicha na-iporãi! OIorá ha oitý Iavý ype; upepe oiko'õ ky'ỹi hembope; upepe-katú oñaní; "Piry, piry, piry!" Ohó ho'a yvy-pore'ỹme avei!

§ XLI.

Ohokuevo hikuái oIapó tavikua'i (mandasaia?). Aipó-ramo Tyvyra'i ipy'atãvema. Tyke'yrã ombokuá ombarakarãmí, omoñátama túa rakykueré. Omono'õ añá oIeroký-haguã chupé-kuera; ombo'ema añá Ierokyre. Yrundý Iasý riré, túa oú hekavo, ohóma, oguerahama tavra

Ñanderú-vusú. Ohó-kuevo hikuái Ñanderyke'y oñemyrõ túape, Tyvyra'í katú okambú-sé. Ñanderyke'y-katú túa-popeguare-oIeruré. Upémaramó ome'ẽ opopeguá ta'yrape. Upeí ta'yragui oñemí Ievy, ohoma mba'e-meguã Iokovo, Iaguá-rový py'ỹi-etéma' oñarõ.

§ XLII.

Ñanderyke'y oĩ ñande'ari; ko'ãgã oñangarekó yvyre, oipyhý yvý-ytá. Omyatã-ramo yvý-ytá, yvý ho'ama. Ko'ãgã yvý ituIama, ndo-kakuaávéita ñané-ñemoñaré. Opá omanó-vaekué Iahechá-pa-Ievyta. Pytũ ho'a-ramo oguelyta mbopí, ñane-mombá-haguã ko yvyre Iaikóva. Iaguá-rový ogueIý pytũ-ramo. Iaguarový ogueIý okarú-haguã ñanderehé.

§ XLIII.

Iaguareté oIuká-ramo Ñandesý, ou Ñanderú-vusú oguerahá iIáyvúkué. Ægãrupí oikové-Ievý, omo-pyatã-Ievý oIeupé-guarã. Uperiré Ñanderú-vusú oIapó Tuãrã. Ñandesý oikotevẽ Tupãre. Upéicha-ramo omondó Tupã rekavo ha Tupã ou. Oñemboyrú apykape mburuvichá, mokõí tuguai-Ietapá apyká-rembere oñemoĩ. Oguahẽma ouve, Ñandesý rope; ndahyapú-véima. OmboIeré apyká, OgueIý Ñandesý rovái, upepe oñemongetá. Upé'alá hembetá overá-verá.

§ XLIV.

OIeroký peteĩ ro'y-Ieré-Iavevé, ou-pevé tapé Ñanderúpe. I[agu]Ié-ramo ou tapé ichupé. Upéi-katú Iahama upérupi ñanderováikoty, ñaguahẽ-pevé y-rekó-ypýpe. Upepe Ñanderú ohasá hí'ari-rupi. Ñandé ta'y-retá-katú Iahasá yvý-rupi, y ipirú ñandeve.

§ XLV.

Iahasá, ñaguahẽ yvapuru-neIype. Pe ñandesý róype ñaguahẽ-tamaramo IaIuhú kokuérusú, pakovatý. Upegui Iahasá Iahavo, Iaiké ka'aguype. Upéi ñandeIuru ipirune, upepe hetá eíra Ia'une. Upegui Iahasá Iahavo, ñaguahẽ y-apovõ-me; upevagui nda-Iay'uiri ñandeIuru ipirú-ramo-Iepé. Upegui Iahasé Iahavo, ñaguahẽ ypor~a-me, upévagui Iay'u.

§ XLVI.

Upegui Iahá Ñandesý rógape. Iaiá-ramo Iahavo ñaneruvaitĩ guaká, o-pora-ndú ñandeve: "Mba'epa ho'uta chemembý, he'i Ñandesý!" Upé-ramo ñandé Ia'e ichupé: "Oré mbuIapé-he'ẽ-ro'uta, paková aIú ro'uta aveí!" Hariré Iahasá Iahavo, ñaneruvaitĩ havía. Ñaneruvaitĩ ha opo-

randú ñandevé: "Mba'epa ho'uta chemembý?" Ñamombe'u ichupé:
"Kaguayí ro'uta" Upé-maramó ha'e ohó levý omombe'u Ñandesýpe.
Ñaguahẽ-ramo Ñandesý olahe'ó. He'i Ñandesý:

§ XLVII.

Yvype pemanombama. Nda-pehó-veichéne. Ko'ãgã pepytá ko'a-rupí!"

Transcripción del mito Guyraypoty en guaraní paraguayo por
Recalde

§ I.

Ñanderu-vusú oú yvyre, he'i Guyraypotýpe: "PeĪerokýke, ivaí-tama yvý!" OĪerokýma mbohapy ro'y-rupi ohendú-ramo mba'emeguã ryapú: yvý ho'ama oúvo, kuarahý-reiké-guivó-ho'a yvý. Upéi Guyraypotý ta'yra-kuére-pe: "Īaguatá! Ñanemopirĩ mba'emeguã ryapú!"

§ II.

Upéi oguatá, ole'oi ñanderovái-kotý, paraguasú-rembe'y-pe. Upérupi oĪe'oi. Oporandúma Guyraypotý-pe ta'yra-kuéra: "Ko'apepa ndohupyty-voí-chene mba'emeguã?" "Anichene, ko'apeĪe, peteĩ ro'y-rirerupi, mba'emeguã ohupyty-vaerã." Upéi ta'yra-kuéra oñemoĩ omba'apó.

§ III.

Ro'y ohasá ha oñehendú-Īevýma mba'emeguã ryapú. Ha'e-kuéra oguatá-Īevý. Aremí ha yvý oĪaparó py'ỹivéma. Upépe oporandú Guyraypotý ra'y-kuéra: "Ko'apepa ohupyty-voí-vaerã mba'emeguã?" - "Ko'ãgãle ivaí-poĪavavé-tama, ko'ãgãle anivé pamba'apó", he'i Guyraypotýpe Ñanderú-vusú ha upéichaĪe, omombe'u-Īevý Guyraypotý ta'yra-kuera-pe.

§ IV.

Upéi nomba'apovéima Guyraypotý ra'y-kuéra ha oporandú: "Mba'eichapa Īaikové-vaerã?" - "Che hetá ambo-Īehú-varã ñandeve ñanerembí'urã!" Upéi ole'oi Īevý, mamó Ole'oihá-kotý.

§ V.

"Pene-Ñembuahýi-mapá?" - "Mitá michĩ oñembosaráiva-gueterí iñembuahýi-mima." Upéi: "Peipyirá aó cheva." Ohó upé-maramó, oĪeté'mbovavá, omboĪehú, oitýma aó-pypé avatí, Īetý, aveí mbelú. Upéva-

gui ome'ẽmbá ta'yretá-upé. Upégui oñepyrũ-Ievý oguatá, mamó oIe' oIha-kotý.

§ VI.

Pe'uvapa yvapurũ?" - "Ro'uva." Opyrũma yvyrare, omboIekuaáma yvapurã, ome'ẽ ta'yretá-upe ho'u-haguã. "PeheIáke peteĩ hakãngué ñanderakykué-moñahá ho'u vaerã." Upéi yvú okái py'ỹivéma. OIe'oi Ievý, oporandú Ievý Guyraypotý ra'yretá ichupé: "Ko'ape ape ko y-vý pa opytane?" Upéramo aipó he'i ta'yretápe: "Ko yvytý kóaIe, pa-raguasú Iokohá, opytá-vaerãIe. Ha'ekuéra upepe opytá.

§ VII.

"Ko'ãgã-katú peIapó ñandeve oga, yvyrapégui oga peIapó ñandeve; u-peícha'Yramo Ie, he'i Ñanderú cheve, y-oune ñanderoga omboavía."

§ VIII.

Upéi Guyraypotý he'i Iyperúrã-upé: "Peipytyvõmí chera'yretápe!" "Naipytyvõichéne, aIapota ygara." Ypé-pe: "Peipytyvõmí chera'y-kuéra hoga-apó-rehe!" "Che naipytyvõ-mo'ãi aveí, che avevé vaerã." Iporã upéicha; suruvá pe he'i: "Ndepa neré-ipytyvõ mo'ãi-aveí chera'y-kuera oga-apó-rehe?" - "Che, ahániri aveí." - Upéicha-ramó epytá, Iahechane, y oúramo, mba'eichapa reIererekó!"

§ IX.

Upéi oIapoma oga yvyrapégui; oga omombá riré oIeroký Ievý. "Anike penepirĩ y-oIaparó-máramó; outa Ie y yvú-ytá omo'ysã-vaerã." Upéi; "PeIeroký mbohapy ro'y", "he'i-haguéicha, oñepyrũma y oIaparó. Anike pñepirĩ teí.

§ X.

Y oúma, oIaparóma. He'i Iyperú: "Perú cheve itaIý, ygara aIapota, a-gueIý-haguã!" Upéramo, osapukái-Iavé oñe-mboIerema y-ryIúi iñakã-apyté-rehé. Ypé ovevé-teĩta, ha y-pora ho'u. Suruvá osapukáima aveí: "Péina y-oúma!", he'i-Ievé, y-oñé-ñoñáma iIurupe, iIayvú-kué oikoma guyrá-ramo.

§ XI.

Guyraypotý raIý oguerékó peteĩ tatú-ra yroguerahá-vaekué. Upéi o-Iaho'ima y oga. Upéramo Guyraypotý rembirekó oménape: "EIpúí

oga apyté-ari!" Upéi Guyraypotý oIahe'ó; hambirekó he'i: "Nepirĩ teĩneke cherú! Ehupí ndeIyvá guyraitápe. Guyrá-porã ogueIýramo ndereheke, ehupí ñandé-ári-kotý. Ombopú okytare takuá [evý-]evý.

§ XII.

Upéi Guyraypotý oñe'ẽngaraí. Upepe oku'ema oga, oñe-mboIerema oga, osẽma y-ari, oIupima, oIe'ói. Oguahẽma yvaga rokẽme ha hakykueri y oguahẽma aveí.

La traducción fué financiada por la DFG (Comisión Científica Ale-
na)

BIBLIOGRAFIA BASICA PARA EL TEMA

(seleccionada por tener un número mayor de referencias
gráficas; ver texto de Nimuendajú.)

H. BALDUS 1954

1954 Bibliografía crítica da etnologia brasileira. São Paulo.

1968 Bibliografía crítica da etnologia brasileira, vol. II, Hannover.

L. CADOGAN — 1959

Ayvú Rapytá. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.
São Paulo (Universidad de São Paulo, Boletín Nº 227, Antropología Nº 5)

H. CLASTRE 1975

La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guaraní. Paris

F. FERNANDEZ 1958

A etnologia e a sociologia no Brasil. São Paulo

HANDBOOK 1963

Handbook of south American Indians (Editor: J. H. Steward;
segunda edición New York) vols. 7

B. MELIA, F. y G. GRUENBERG, 1976

Los Pai-tavytera. EN: Suplemento Antropológico. Asunción
vol XI, nº. 1-2: 151-295

A. METRAUX 1927

1927 Migrations historiques des Tupí-Guaraní. EN: Journal de la Société des Américanistes, vol. XIX. Paris 1927

1928 La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupí-Guaraní. Paris (Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses, vol XVI)

1932 Les homes-dieux chez les Chiriguanos. EN: Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, vol II Tucumán

1942 The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso. Washington (Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Bulletin 134)

O'LEARY J. TIMOTHY 1963

Ethnographic Bibliography of South America. New Haven 1963

J. RIESTER 1977

Guarasug' we: Crónica de sus últimos días.
La Paz.

E. SHADEN

1959 A mitología heróica de tribus indígenas do Brasil. São Paulo

1962 Aspectos fundamentais da cultura do Guaraní. São Paulo 1962

1965 Aculturação indígena. São Paulo (Revista de Antropología, vol. XIII, Nº 1-2)

M. STOETZEL

Wir sind auch gute Menschen!

(tesis doctoral, Universidad de Bonn/ Alemania; análisis de los Guarayú)

B. SUSNIK 1968

Chiriguano I, dimensiones, etnosociales. Asunción 1968

B. ERTLE-WAHLEN 1969-72

Sobre as causas de movimentos messiánicos em populações tribais. EN: Revista de Antropología vol. 17-20 1a. parte. São Paulo 1969-1972

INDICE GENERAL

Prefacio de <i>j. riester</i>	5
Notas sobre la vida y la obra de Curt Nimuendajú de <i>e. schaden</i> (traducción de <i>c. yáñez</i>)	7
Texto de Curt Nimuendajú (traducción de <i>j. barnadas</i>)	25
Introducción	27
Cap. I. Nombre e historia (migraciones)	29
Cap. II. Dialecto	40
Cap. III. Religión	49
1. Alma y Nombre	51
2. Dioses, Demonios, Héroes y Grandes Chamanes	67
3. Cataclismología	87
Cap. IV. Paie y Danzas Sagradas	92
Cap. V. La Búsqueda de la "Tierra sin Mal"	116
Cap. VI. Los diferentes elementos de la religión actual	129
Textos de los mitos (traducción <i>j. barnadas</i> , anotaciones y revisados por <i>f. gruenberg</i>)	153
Lexicología guaraní por <i>F. Recalde</i>	177
Transcripción de los mitos Inypyrú y Guyraypotý por <i>F.</i> <i>Recalde</i>	205
Bibliografía	217
Indice general	219

"CAAAP"
INVENTARIO 2006
N° 0241

"CAAAP"
INVENTARIO 1999
COD. N° 01-01-0241

000241