

MOVIMIENTOS SHAMANICOS DE LIBERACION ENTRE LOS GUARANIES (1545-1660)

Es lugar común haberse registrado entre los guaraníes —antes y después de la conquista española— ciertos movimientos encabezados por sujetos carismáticos quienes, mediante el recurso a lo sobrenatural —que les era familiar—, procuraban la conservación o restauración de su antigua forma de vida. Baste recordar, sin ánimo exhaustivo, que la observación de Alfred Métraux de que “ninguna región cuenta con tantos movimientos de liberación mística” vió la luz en 1931 en su estudio sobre *Les hommes-dieux*¹; que Julio César Espínola, al remontar a 1556 el primer movimiento documentado de ese carácter, se ocupó en 1960 del que denominó “mesianismo primitivo”²; que, entre 1965 y 1985, Branislava Susnik ha vuelto más de una vez sobre la que suele llamar “agitación shamánica”³ y alguna vez ubica entre los “movimientos reviviscentes” de antiguas costumbres⁴, y que en 1980 Bartomeu Melià pronunció una conferencia sobre la resistencia de Oberá interpretada como “una respuesta profética contra la opresión colonial”⁵.

No se ha intentado, sin embargo —hasta donde sabemos—, obtener una visión de conjunto de los movimientos que permita establecer sus elementos comunes y fijar su perfil. Es lo que trataremos de hacer en las páginas que siguen.

¹ *Religión y magias*, p. 15. Citamos por la traducción de la versión más moderna de dicho artículo que, bajo el título de *Mesías indios*, constituye el cap. I de la obra *Réligions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967. La primera versión lleva el título de *Les hommes-dieux chez les chiriguano et dans l'Amérique du Sud* y se publicó en la *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. 2, entrega 1, 1931, Tucumán, p. 61-96.

² *A propósito*, p. 317-322. Citamos por la segunda versión, publicada en 1961 en *América indígena*, pero la primera, bajo el título de *A propósito del mesianismo primitivo en las tribus tupí-guaraní*, vio la luz en *Revista de cultura*, año 1, N° 4, marzo 1960, Asunción, Municipalidad de Asunción, p. 79-94.

³ *El indio*, t. 1, p. 222-228; *Los aborígenes*, t. 2, p. 77-80 y 164-176; *El rol*, t. 1, p. 183-191; *Los aborígenes*, t. 6, p. 173-176.

⁴ *El rol*, t. 1, p. 187.

⁵ *El guaraní*, p. 31-41.

1. VISION DE CONJUNTO

Hemos pasado revista a noticias que, con distinto grado de claridad y cantidad de detalles, hablan de la existencia de unos 50 movimientos —o amagos de movimientos— ocurridos entre 1537 y 1735 y más o menos explícitamente enderezados a sacudirse la sujeción española. De entre ellos, hemos seleccionado un elenco de 24, cuya nómina y descripción ofrecemos en el *Apéndice I*. Todos tienen a su frente un shamán, hechicero o payé —según nos valgamos del término actual o de los respectivamente usados en la época por españoles y guaraníes— y en todos se advierte el propósito de liberarse paladina o subrepticamente de lo cristiano perseguido por diversos medios, no sin que la persistencia o recuperación de la antigua forma de vida a que se apunta suela conllevar la libertad o liberación política⁶. Por lo que toca a los shamanes, en un par de casos en que su condición de tales no se especifica en los documentos, es, de todos modos, posible inferirla de los ritos que celebran (I, IV)⁷. Por lo que toca al designio de liberarse, se incluyen algunos casos entre cuyos elementos no se anota una prédica expresa contra el cristianismo pero cuya intención se traduce en el odio concitado contra los Padres (XIII, XXII) o en la administración de un contrabautismo (I) en desprestigio del sacramento cristiano. Al lado de los movimientos en acto, incluimos movimientos en potencia, representados por los manejos de algunos shamanes en busca de adhesiones y frustrados por diversos factores.

Por su mayor extensión hemos preferido el denominador común de “shamán” al habitual de “mesías”. A los movimientos conducidos por divinidades encarnadas o por enviados divinos se suman aquí los guiados por shamanes lisos y llanos: su trato asiduo con el más allá y sus poderes mágicos sobre lo natural y lo sobrenatural los mantienen en la doble órbita sagrada y profana propia de los movimientos mesiánicos. Por otra parte, de los 24 movimientos considerados, 14, i.e. el 58%, son mesiánicos por presentarse sus líderes ya como dioses (11), ya indiferentemente como dios o hijo de dios (1), ya como hijo (1) o como madre de dios (1).

⁶ Aunque Necker, *Indiens*, p. 249-254, ha formado una lista de 26 movimientos ocurridos entre 1537 y 1660 que nos ha sido útil, muy pocos de los de nuestro *Elenco* coinciden con ellos dado que, mientras el investigador suizo tiene en cuenta los “movimientos de resistencia activa” en general, a nosotros sólo nos interesan cuando entran en juego medios y fines mágico-religiosos.

⁷ Estos y los siguientes números romanos intercalados en el texto remiten al movimiento respectivo del *Elenco* publicado en el *Apéndice I*.

En otro orden de cosas, es de observar que los movimientos se registran en todas las regiones: así en el área de Asunción, río arriba y río abajo (I, II, III, IV, VII, VIII, XX, XXIV), como en el área de las reducciones jesuíticas del Guayrá (V, VI, IX, XI, XVI), del Tape (XIX, XX), del Paraná (X, XIII, XIV) y del Uruguay (XV, XVII, XVIII, XXI, XXII). Escalonados desde 1545 hasta 1660 —o, mejor, hasta 1636, año límite del grueso de los movimientos, con el apéndice de los de 1645 y 1660—, la cronología de 13 de los 16 que tienen por escenario el área de las reducciones es reveladora: 8 se producen en torno del momento de la erección o durante el primer año de materializada (VII, XI, XIV, XVI, XVII, XVIII, XX, XXI); 5, entre los dos y siete años (V, VI, XV, XXI, XXII), y los 3 restantes a los ocho, nueve y once años (VIII, X y XIII, respective), o sea, en los críticos meses de la fundación y en el período no menos crítico de los primeros años, con su secuela de cambio drástico en la forma de vida y precisión de perseverar en ella.

La estructura de los movimientos va desde la de los muy simples, que representan un mero esbozo o amago —sea porque efectivamente no pasaran de allí o porque manejamos una deficiente información sobre ellos— (IV, XIV), hasta los bastante complejos y diversificados, así por el número y características de sus principales conductores como por los episodios que se enlazan en su desarrollo (III, XI, XIX). Resulta, pues, oportuno considerar los elementos —simultáneos o sucesivos— discernibles en los movimientos.

2. ASPECTOS SIGNIFICATIVOS

2.1. *El conductor*

Bautizado y apóstata (III, VI, VIII, X, XXIV), pero las más veces gentil, el conductor es generalmente un hombre —incluso cuando aparecé como tal un niño que, en realidad, es manejado por un adulto (II); por excepción, una mujer (XIV); en un par de ocasiones, un hombre que constituye un trío integrado ya por otro hombre y una mujer (IX), ya por dos mujeres (XXIV). Un movimiento particularmente complejo llega a agrupar unos doce hechiceros, incluida una mujer (XIX). Un movimiento atípico se gesta en torno de los huesos de unos shamanes muertos que, a estar a los payés que administran su culto, han vuelto a vivir y recuperado su “juvenil lozanía” (XI).

El poder del conductor, sobrentendido a fuer de shamán, es exaltado en cuantos casos éste declara su condición de dios (II, V, VIII, IX, X, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXIII, XXIV) o, al menos, su calidad de hijo (II, III) o de madre de dios (XIV). Entre aquellos que se dicen

dioses, los hay que se presentan como creadores de cielo y tierra (V, IX, XVI, XVII, XXI). Entre tales dioses y también entre los meros shamanes hay quienes afirman ser señores de los meteoros (III, VIII, XI, XII, XIX) y de los astros (III, XIX) o de la fecundidad de la tierra (IX, XI, XII, XVII, XIX); quienes, ser dueños de la salud y las enfermedades (V, XI, XVII, XIX, XX); quienes, ejercer dominio sobre ciertos fantasmas terribles (XIX) o sobre los tigres (VIII, XVII, XIX), y, por fin, quienes, transformarse ellos mismos en tigres (XIX).

El aire de dignidad inherente a la jerarquía shamánica se alcanza mediante piezas plumarias, usadas como único adorno (IX, XI) o combinadas con ornamentos eclesiásticos —alba y capa de plumas (VI), alba, casulla, tocado y pulseras de plumas (XVII)—, sin que falten casos en que, prescindiendo de las plumas, haya quien gaste ropas de celebrar misa con el aditamento de algún trozo de cáliz colgado al cuello (XVIII) o quien, por no haber podido hacerse de dichos ornamentos —que habrían estado en consonancia con las bendiciones que acostumbraba impartir—, se conforme con lucir una “barba postiza, larga y blanca” (XVI). El aparato se completa a veces con un séquito (VI, XVI) cuyo cometido no es presumiblemente sólo ornamental, lo que resulta palmario, por tratarse de un caso límite, en el de los “sacerdotes” y “sacerdotisas” que administran el culto de los huesos de los hechiceros supuestamente vivos y parlantes (XI).

Para mejor difundir su palabra y obras, los shamanes suelen unas veces ir de pueblo en pueblo —y aun de región en región— predicando (I, III, V, IX, X, XVII) y otras, enviar mensajeros más o menos especializados o delegar funciones en adeptos locales (III, XV, XVII, XIX).

2.2. La prédica

La intención general apunta a no recibir la religión cristiana o a detestarla si se la ha recibido: hay —se exhorta— que perseverar en “nuestro modo de ser” o, si es necesario, retornar a él (VI, VIII, X, XVII, XIX, XXI, XXIII)⁸. Esta operación, en el caso más complejo de los indios bautizados —o catequizados y en vísperas de serlo—, importa dos operaciones: desprenderse de lo español y reasumir plenamente lo guaraní. La prédica shamánica contempla una y otra, si bien en la práctica bastaba con la primera operación, pues el indígena no se apartaba del cristianismo para caer en el vacío religioso sino para volver a sus prístinas creencias.

La prédica se endereza al completo descrédito o a la minimización de la religión extraña. El Dios predicado por los Padres es “de los

⁸ Cfr. Melià, *El guaraní*, p. 100-101, donde recuerda dos de los casos que citamos.

españoles no más” y muy “contrario a los suyos”, asegura un payé del Uruguay (XVII); pero poco se transita por esta vía que se interna en el ámbito de lo que no se ve (XIX). Los tiros se suelen asestar contra blancos al alcance de los sentidos, como los propios Padres, o la materia, forma o ministros de ciertos sacramentos. Por un lado, a los Padres se los considera extranjeros (VI, XXIII) y enemigos mortales (XV) y, cuando más, se les concede una jerarquía inferior a la de los hechiceros: se hallan —se asegura— sometidos a las órdenes de éstos (XI), y shamán hay que, teniéndose a sí mismo por “dios y padre grande”, considera a los jesuitas “padres chicos” (XVI). Por otro lado, se trata de desautorizar —y aun de hacer temibles— los sacramentos: el bautismo cristiano es falso (XVII) o inválido (I, II), o, peor todavía, acarrea enfermedades (XVIII), es un veneno (X,XI); ha de rechazarse el matrimonio cristiano con una sola mujer (VI, X, XVII, XIX, XXI); la confesión no es más que un medio de saber de vidas ajenas (X,XV).

Otro punto aparece machaconamente en la prédica, y no es aventurado pensar que cuando no aparece se lo da por supuesto: la necesidad de deshacerse de los Padres, bien dándoles muerte (VI, IX, XI, XVII, XXI, XXIII) —incluido a veces el proyecto de comérselos (XVI, XIX) sorbiéndoles los ojos (XIX)—; bien conservándolos transformados en sus siervos (XIII); bien, como una alternativa, obligándolos a abandonar la tierra (VI). La precisión, en el área de las reducciones, de que los misioneros desaparezcan en cuanto agentes de un modo de vida vitando corre parejas con el hecho de que, entre los indios para quienes lo foráneo se halla representado por los españoles laicos, se promueve la muerte o huida de éstos (XXIV). Complementariamente, se induce a los indios a no frecuentar (XI) o a destruir las iglesias, a desembarazarse de las imágenes (X, XVII) y a quebrar las cruces (XI, XVII).

Ante los reacios a la prédica se esgrimen argumentos convincentes. Si no siguen al líder shamánico y persisten en el cristianismo, serán castigados ya con hambrunas (XII, XVII, XIX) o enfermedades (V, XVII, XX), ya con la privación de su ser actual, sea por su inminente transformación en bestias (X, XXII), sea por una muerte que ha de alcanzar primero a los más comprometidos con la nueva situación —sacristanes, sirvientes, vaqueros, carpinteros— (VI, XVIII, XIX), y que ha de asumir tan variadas formas como el acabamiento por cometas, rayos o diluvios (III, VIII, XVII), la destrucción por tigres (VIII, XVII, XIX) o fantasmas (XIX), o hasta el advenimiento de un trastorno universal durante el cual, en medio de tinieblas que oscurecerán el sol y la luna, se habrá de “volver la tierra lo de abajo arriba y juntar el cielo con ella” (XVII). Estas amenazas directas resultaban sin duda

reforzadas por la posibilidad de una inminente desaparición de los Padres, sentida como otra amenaza no por indirecta menos eficaz: de tener efecto, los indios renuentes quedarían totalmente desprotegidos y a merced de los secuaces del movimiento.

Simétricamente se anuncia, según hemos recordado más arriba, el retorno al propio “modo de ser” —doble de incitación y premio— y, con menor frecuencia, se promete la fertilidad de la tierra (V, XII, XVII).

Una exhortación de vital importancia es la enderezada a la danza y al canto: el shamán da el ejemplo de uno (I, III, IV, VI, VIII, XIX, XXII) y otra (III, VIII, X, XI, XVII, XXI) y estimula a sus seguidores a entregarse a ellos.

2.3. Los resultados

El carisma del shamán, la mezcla de amenazas y promesas, la danza-oración compartida, en fin, provocan en los indios sentimientos donde se unen el temor y la veneración, cuando no, más agudamente, el terror y la adoración (VII, VIII, XII, XVI, XVII, XVIII, XIX). Se dejan ganar por la prédica, tanto en los pueblos —donde no sirven más a sus encomenderos y ni siquiera siembran para sí (II, III, IV)— como en las reducciones, indios que no pasan de algunos, o se estiman, según los casos, no pocos (V), muchos (XIV, XXI), un gran ejército (VI), todos (III, XI), y, en apreciación numérica, una vez 300 (XVI) y otra 700 (XIX) hombres en son de guerra, sin computar, obviamente, mujeres, niños y viejos. Se cuentan entre estos seguidores así gentes del común como principales, sin exceptuar en alguna ocasión a los mismos catequistas seleccionados por los Padres (XI).

Los fieles al payé vuelven de hecho a su primer modo de vida, del que la poligamia es elemento apetecible (III, X, XVII), y algunos incluso se someten a ceremonias encaminadas a desligarlos del bautismo (XVII, XIX) y del matrimonio (VI, VIII), perfeccionadas a veces con otras de bautismo (III, VIII, XVII, XIX) y de matrimonio (VIII, XXIV) a su guisa. Tampoco faltan intentos de limpiarse de los pecados mediante ciertos lavatorios (XXIV) ni de celebración de “misa” con pseudoconsagración de pan y vino autóctonos (VI).

En la esperanza de que la realidad cambie mágicamente gracias a la actividad ritual por excelencia representada por el canto y la danza, se entregan incansablemente a ella los fieles y el propio shamán, quien —valga como síntoma— procura en una oportunidad convertir a un Padre en bestia con sus cantos y danzas (XXII).

En otras ocasiones recurren, en cambio, a la violencia contra cuanto sea foráneo, se apliquen a quemar perros y ganado español (III,

VIII), a destruir templos, cruces, imágenes y objetos de culto (XVII), o, sobre todo, a exterminar cristianos. Munidos de arcos, flechas y macanas, se vuelven tanto contra indígenas de grupos bien dispuestos a la conversión (XVIII) cuanto, según las zonas, contra los españoles laicos (III, XXIV) o contra los misioneros, a quienes intentan (XXI) o logran dar muerte (XVII, XIX, XXIII), no sin ensañarse alguna vez con uno de ellos, al que rompen los dientes y cortan los labios porque, malherido, les sigue predicando (XIX).

Los movimientos —al menos en su cara visible— terminan siendo dominados, pero la sanción a sus conductores no siempre es proporcionada a la gravedad de los sucesos que han encabezado: mientras la pena de muerte se aplica tanto a quienes se han sublevado contra el Gobernador del Paraguay y sus hombres (XXIV) como a quienes no parecen haber pasado de una magia objetivamente inocua (II, X), otros que han intentado ultimar a un Padre sólo son castigados por los misioneros con destierro a diversas reducciones durante el tiempo requerido para un adecuado adoctrinamiento (XXI). Varios de los hechiceros promotores de rebeliones armadas caen muertos en la refriega (III, XIX) o logran huir (III, XVII, XVIII, XIX), mientras otros de los que galvanizaban a los indígenas con sus poderes mágicos se muestran arrepentidos (XII, XVI) —de veras o siquiera en apariencia, pues hay quien reincide (VI)—, algunos acaso inducidos por los azótes que reciben de orden de los Padres (IX, XIII), pena por cierto menos drástica que la escogida por cierto cacique que, disgustado de la prédica de un shamán-dios, lo hace echar al río sin más trámites (V). Caso *sui generis* es el de los huesos de los hechiceros muertos, adorados de ocultas por los indios reducidos de la Encarnación pues, por un lado, los restos son quemados en una pira —especie de condena capital— pero, por otro, los payés vivos, verdaderos responsables del culto, consiguen huir (XI).

Parece ocioso advertir que se nos escapa el desenlace de varios movimientos. Por otra parte, si bien todos llenan los dos requisitos fijados al seleccionarlos —acción de un shamán e intención de liberarse del cristianismo—, no por ello alcanzan todos el mismo grado de desarrollo. Sin descartar que la escasez de datos sobre algunos movimientos produzca una falsa impresión de truncamiento, es probable que las pocas noticias sobre otros dimanen del hecho de haberse agotado rápidamente (XIV, XXII). Alguno hay, en cambio, del que se poseen bastantes referencias a pesar de haber crecido en las sombras, sin transponer el umbral de una resistencia pasiva (XI): de no haber sido descubierto en ese estadio, el culto de los huesos de los shamanes quizás habría desembocado en un movimiento bien estructurado y de fuerte impulso.

Conviene manejar con cautela la noción de movimientos llegados a la plenitud, pues varía según las pautas que se adopten. Si se atiende a lo puramente formal y mecánico, los movimientos que acaban en rebeliones armadas parecen acercarse más a la plenitud en cuanto ofrecen el suplemento de la acción bélica, y la impresión se confirma desde la perspectiva de la preocupación que provocan entre los españoles. Sin embargo, si se centra la atención en lo contenidal y psíquico, son sin lugar a dudas más plenos aquellos ceñidos a la prédica y la danza-oración en cuanto revelan una fe más sólida en la fuerza de la palabra y en los poderes sobrenaturales de sus conductores.

3. MITOLOGIA, MAGIA Y SINCRETISMO

La frecuencia con que aparecían los hombres-dioses entre los guaraníes fue tal que —según ha observado Métraux⁹— el padre Lozano los hace integrar una categoría especial de shamanes. El cronista jesuita constituye, en efecto, con ellos una especie del género “shamán”: cuando se detiene en las antiguas “supersticiones y hechicerías de los magos y encantadores”, observa que los de mayor autoridad, hasta el punto de ser venerados y obedecidos como dioses, eran aquellos que habían persuadido al vulgo de su filiación paterna divina¹⁰.

Semejante frecuencia lleva a formularse más de una pregunta. ¿Cuál es el dios que se encarna en los shamanes o del que descienden? Si uno de los propios, ¿cuál de ellos? ¿O es acaso el Dios de los cristianos?

La respuesta no es simple. Contemplada la cuestión por el haz, la impronta que ciertos mitos han dejado en la prédica de algunos shamanes permite esbozar una respuesta parcial; contemplada por el envés, la presencia en la predicación del Evangelio de ciertos elementos aptos para ser asumidos por los indígenas en vista de una eventual similitud con los de sus propias creencias permite matizar la respuesta. En uno y otro caso, no hay que perder de vista que se trata de meros intentos de aproximación: en el primero, los mitos son conocidos en versiones modernas, recogidas entre los descendientes de los antiguos guaraníes —de las que se da una visión de conjunto en el *Apéndice II*—¹¹; en el segundo, la mayor parte de los datos proviene de penin-

⁹ Métraux, *Religión y magias*, p. 19.

¹⁰ Lozano, *Historia de la conquista*, t. 1, p. 403.

¹¹ Entre los apapokúva y los chiripá, pertenecientes a una misma parcialidad y descendientes de los guaraníes que vivieron siglo y medio en las reducciones, y entre los mbyá, la parcialidad que mejor ha conservado las tradiciones por haber tenido menos contacto con la cultura occidental.

sulares o criollos —por lo general, misioneros— quienes, es obvio, no prescinden totalmente de sus propios conceptos y esquemas religiosos en el momento de realizar y fijar sus observaciones.

En algunos casos pueden obtenerse elementos de juicio significativos, bien del origen que se atribuyen los shamanes o del nombre que se dan, habida cuenta de que para los guaraníes el nombre es el hombre¹², bien de la manera cómo se comportan.

Cuando un hechicero, acompañado de una mujer y un esclavo, se presenta por 1618 en la reducción de Loreto proclamándose “dios en tres personas, pues con su hálito había dado el ser al esclavo que tenía, y de ambos procedía la muchacha que llevaban, con la que se unían los dos carnalmente” (IX), resulta evidente haberse aplicado a sí mismo y a sus acompañantes el mito de Ñandevurusú, “nuestro Gran Padre”, quien —según la versión de los apapokúva y chiripá—, junto con Ñanderú-Mbaecuaá, personaje de jerarquía secundaria, había creado a Ñandecy, la primera mujer, “nuestra Gran Madre”, a la cual ambos poseían alternativamente¹³. No está claro, en cambio, si, cuando por 1660 el cacique Yaguariguay —flanqueado por su mujer y su hija presentadas como Santa María y Santa María la Chica— se constituye en Dios Padre (XXIII), establece una conexión con Ñandevurusú.

Más de un shamán parece insertarse en el ciclo mítico de los gemelos —o, simplemente, dos hermanos—, dioses ambos e hijos de Ñandecy, nacidos ya a raíz de su doble relación con Ñandevurusú y Ñanderú-Mbaecuaá, ya —según la versión de los mbyá¹⁴— habiendo conservado su virginidad. Cuando en 1616, río arriba de Asunción, el hechicero Paytará asegura que Tanimbú, un shamán para entonces muerto, habla desde “el vientre de una india” (VIII), recuerda —combinándolo con la creencia guaranítica en la reencarnación— el pasaje del mito en que el futuro héroe cultural Kwarahy, uno de los gemelos, habla desde el vientre de su madre para guiarla en su camino hacia el Gran Padre¹⁵. Con una acción de Kwarahy es asimismo posible relacionar la creencia de haberse reencarnado, hacia 1625, ciertos shama-

¹² Cfr. Lévy-Brühl, *L'âme*, p. 262-263 (sobre los primitivos en general) y Melià, *El guaraní*, p. 151. No en vano piensa Nesú que, mediante el bautismo, le quitan niños que son suyos.

¹³ Nimuendajú, *Leyenda*, p. 155; Bartolomé, *El ciclo*, p. 167. Cfr. Métraux, *Religión y magias*, p. 21.

¹⁴ Cadogan, *Ayvú*, p. 32-33; Idem, *Ywyrá*, p. 90-91.

¹⁵ Cadogan, *Ayvú*, p. 33; Nimuendajú, *Leyenda*, p. 156; Bartolomé, *El ciclo*, p. 168-169. Cfr. Susnik, *El indio*, t. 1, p. 225-226; Idem, *Los aborígenes*, t. 6, p. 74; Idem, *El rol*, t. 1, p. 184; Perasso, *Entes míticos*, p. 152.

nes del Guayrá de quienes se conservaban los huesos (XI): en efecto, aquél —se cuenta en un episodio del ciclo—, habiendo sido su hermano capturado y comido por un enemigo, recogió sus huesos, lo reconstituyó e hizo reencarnar su alma¹⁶. No parecería demasiado aventurada la asociación del niño “dios o hijo de dios” reverenciado en 1556 (II) con uno de los hermanos, hijo de dios y dios él mismo, ni la vinculación, más o menos vaga, entre la india de Santa María del Iguazú que hacia 1626 se titula “madre de dios” (XIV) y Nandecy, madre de los gemelos.

Por último, al margen del ciclo, cabe todavía recordar que, dentro del movimiento encabezado, hacia 1577 y río arriba de Asunción, por el shamán Oberá, Guiraró, uno de sus hijos y principal auxiliar (III), lleva el nombre de uno de los dioses menores causante de las tormentas y la destrucción¹⁷.

Sin embargo —lo hemos anticipado—, ésta es sólo una respuesta parcial. A veces los datos son pasibles de otra lectura, llevada a cabo desde una perspectiva cristiana, que enriquece la interpretación. No formando las creencias guaraníes un cuerpo cerrado, era posible una visión sincrética de lo propio y lo cristiano, surgida en los indios gentiles de noticias adquiridas al azar y, en los bautizados —como Oberá, Paytará o Yaguariguay—, fruto de nociones enseñadas por vía catequística y aprehendidas desde el “modo de ser” indígena.

Ante el “dios en tres personas” que en 1618 se muestra en Loreto (IX), resulta imposible no pensar en la Trinidad cristiana, en que el Padre engendra al Hijo, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Oberá, que asegura ser el hijo de dios, concebido en virgen y nacido de ella sin pérdida de su integridad, pese a la precisión de Lozano de ser “virgen del mismo país” (III), no puede menos de evocar la figura de Jesús. A esto hubo de coadyuvar la interpolación del nombre de Jesús hecha por el arcadiano del Barco Centenera en el canto en loor del hombre-dios entonado por sus secuaces: como resultado de ella, el texto primitivo de “Oberá, oberá —empleado con el doble sentido de resplandor y del nombre del shamán—, tú eres un padre (*pay*), un dios (*tupá*) para nosotros”, queda convertido en “Oberá, oberá, tú eres un padre, un dios, *Jesús*, para nosotros”, versión que se presta para asociar a Oberá con Jesús¹⁸. No se le asocia menos

¹⁶ Cadogan, *Ayyú*, p. 36; Bartolomé, *El ciclo*, p. 178. Sobre la importancia de los huesos, cfr. Lévy-Brühl, *L'âme*, p. 306-309 (entre los primitivos, “los huesos son el muerto mismo”) y Cadogan, *Ayyú*, p. 26 (preocupación de los mbyá por la conservación de sus huesos).

¹⁷ Susnik, *El indio*, t. 1, p. 224.

¹⁸ Meliá, *La création*, t. 1, p. 5-6.

la figura de aquel “niño” exhibido en 1556 como “dios o hijo de dios” (II), en palmaria relación con el Niño Dios cristiano¹⁹. Huelga agregar que, dentro de este contexto, la india “madre de dios” de Santa María del Iguazú (XIV) puede, a su turno, interpretarse como la Virgen María²⁰, y que llevan el nombre de ésta —no olvidar que el nombre es la persona— “Santa María” y “Santa María la Chica”, esposa e hija de Yaguariguay (XXIV). En otro orden de cosas, cabe señalar una eventual influencia del concepto cristiano de resurrección —unido al guaranítico de reencarnación— en la presentación que Paytará hace del difunto hechicero Tanimbú hablando desde el vientre de una india (VIII)²¹, y en la que se hace de los huesos de los shamanes guaireños, como habiendo recobrado su “juvenil lozanía”, por parte de los encargados de su culto (XI).

Resulta, asimismo, ilustrativo parar mientes en los poderes de que ciertos shamanes se declaran dotados, cuyo uso —suelen explicitarlo— ha de redundar en beneficio de los obedientes y, sobre todo, en perjuicio de los renuentes a sus admoniciones.

Ñesú, anunciándose capaz de hacer que las tinieblas oscurezcan el sol y la luna, que el suelo se vuelva lo de abajo arriba y los cerros aplasten a los pueblos, que sobrevenga un diluvio, que se destruyan los sembrados y haya hambre, que se ciernan pestes y los tigres devoren a los hombres (XVII), inscribe el castigo a los desobedientes en la vuelta cíclica de un cataclismo universal al que se vincula desde tiempos prehispanicos la búsqueda de la Tierra sin Mal²², y asume a la vez la personalidad de Nandevurusú, nuestro Gran Padre, que un día resuelve destruir la tierra²³, y la del shamán Guirapoty, que logra salvar al grupo de gentes que lo siguen²⁴. También posee poderes no desdeñables el binomio de Oberá, shamán-dios, y Guiraró, su vástago: el padre es dueño de un cometa destructor, o jaguar celestial, con el que ha de aniquilar a los cristianos, y el hijo puede enviar rayos, inundaciones y plagas (III), en consonancia con la fuerza destructora del *tupá mirí* cuyo nombre lleva²⁵.

¹⁹ Así lo ha visto con razón Espínola, *A propósito*, p. 318-319.

²⁰ Susnik, *Los aborígenes*, t. 6, p. 73 (equiparación de Ñandecy con la “madre de Dios” cristiana).

²¹ Susnik, *Los aborígenes*, t. 6, p. 74.

²² Métraux, *Religión y magias*, p. 8-9; Nimuendajú, *Leyenda*, p. 163.

²³ Cfr. Melià, *El guaraní*, p. 151.

²⁴ Espínola, *A propósito*, p. 313-314.

²⁵ Susnik, *El indio*, t. 1, p. 224; *Id.*, *Los aborígenes*, t. 2, p. 78.

Caen, asimismo, dentro del ámbito del mito ciertas transformaciones de hombres en animales. Con un episodio del ciclo de los Gemelos en que una mujer y su hijo —los únicos sobrevivientes del grupo de los matadores de la madre de los gemelos— son convertidos por uno de éstos (Kwarahy) en tigres²⁶ se emparenta, en cuanto a la metamorfosis específica, la amenaza de un hechicero secuaz de Yaguacaporú de transformarse en tigre —como ya lo ha hecho antes— y devorar a todos los cristianos (XIX). Con la suerte corrida cuando la destrucción de la primera tierra por los hombres que, habiendo transgredido la ley divina, se transformaron en animales²⁷ se relaciona el castigo análogo que algunos payés se proponen infligir a quienes se les oponen (X, XXII).

En materia de premios, poco es lo que puede decirse en relación con el mito. Interesa, de todos modos, observar que la breve frase “Ya se os criarán vuestras comidas” con que Ñesú anuncia a sus seguidores la buena vida consiguiente a la desaparición de los Padres (XVII) puede entenderse literalmente o bien interpretarse como referida a un crecimiento de contornos mágicos y raigambre mítica. Datos hay que parecerían autorizar esta segunda inteligencia: entre los tupí-guaraníes, hacia mediados y fines del Quinientos brasileño, algunos hechiceros prometían a sus seguidores que los mantenimientos habrían de crecerles por sí solos, sin ser plantados, y nunca habría de faltarles qué comer²⁸, haciéndose eco de motivos míticos como el de la obtención mágica de víveres por parte del shamán Guirapoty durante la acelerada marcha en busca de la Tierra sin Mal²⁹ o de la inmediata fructificación de los cultivos en los tiempos en que el Gran Padre habitaba la tierra³⁰.

Si la prédica de los hechiceros se halla estrechamente vinculada a lo mítico, su acción se orienta hacia lo mágico, sea que, manejando elementos tradicionales, procuren la afirmación de sus propios poderes con el consiguiente rechazo de los extraños, sea que, echando mano de ciertos elementos nuevos, apunten a la anulación o captación de los poderes foráneos.

²⁶ Cadogan, *Ayvú*, p. 35; Bartolomé, *El ciclo*, p. 174; Perasso, *Entes míticos*, p. 153.

²⁷ Cadogan, *Ayvú*, p. 27.

²⁸ Nobrega, *Informação*, p. 29; *Enformação...*, 1584, p. 440. Cfr. Métraux, *Religión y magias*, p. 10-11.

²⁹ Métraux, *Religión y magias*, p. 8.

³⁰ Nimuendajú, *Leyenda*, p. 156; Bartolomé, *El ciclo*, p. 167; Perasso, *Entes míticos*, p. 151; Susnik, *El rol*, t. 1, p. 69.

Por lo que hace a lo propio, la operación fundamental, de participación colectiva, es el canto-danza. Es el rezo “more guaraniensi”: el texto cantado de la oración y los movimientos de la danza, con el acompañamiento de la maraca y la tacuara, constituyen una unidad³¹. El repetido texto, con frecuencia incomprensible, de la oración individual o colectiva, revelado durante el sueño por un antepasado o un dios protector, y la constantemente agitada maraca que, a través de las voces de los espíritus que deja oír, permite comunicarse con lo sobrenatural, revisten al rito de un poder mágico e intensifican las vivencias místicas de los participantes³². Repitiendo ciertos movimientos indefinidamente, esfumados los límites de la propia individualidad, y muchos en trance y comunicación con lo sobrenatural, no es raro que, a los ojos de los españoles, cantaran y bailaran —o dieran alaridos y saltaran— como locos (II, IX, XVII) o se agitaran como epilépticos (XI). Y tampoco lo es que el payé Cuarabí, uno de los principales secuaces de un shamán-dios, para animar a los suyos en un momento arduo de la rebelión, recuerde el sentido del movimiento con un “Oiganse sólo en nuestra tierra el sonido de nuestros calabazos y tacuaras” (XVII). En feliz sinécdote, se vale del acompañamiento obligado de la danza-oración para designarla y, a través de ella, evocar el universo constituido por el “modo de ser” guaraní.

Después de la danza, la ceremonia más socorrida parece haber sido la de la imposición de nombres sagrados a los niños (III, XVII, XIX), perfeccionada —según se especifica alguna vez— por la horadación del labio inferior y el uso del barbote en los más crecidos (VIII). Bautismo a su modo consideran los españoles a estos ritos guaraníes, que no suelen quedarse, como en la pura gentilidad, en que el hechicero revele el nombre de cada niño en función del antepasado cuya alma se reencarna en él y de la región celeste de donde proviene³³ sino incluir, desde luego, el abandono del nombre cristiano y aun a veces —lo que más importa aquí— el lavado de todo el cuerpo acompañado de la contrafórmula “Lávote para quitarte el bautismo que te han dado” (XIX) o, taxativamente, el lavado de los lugares que han estado en contacto con el óleo, el agua y el crisma bautismales, completado con un contrabautismo administrado en los pies (XVII). El rechazo de lo foráneo se concreta, pues, en el método de la purificación por agua, elemento que, según una creencia común entre los primitivos, a la virtud de sacar las impurezas del cuerpo agrega la de neutralizar las malas

³¹ Melià, *El guaraní*, p. 111-113; Schaden, *Aspectos*, p. 118-119.

³² Schaden, *Aspectos*, p. 109, 119-120; Métraux, *Religion and shamanism*, p. 573.

³³ Cadogan, *Ayvu*, p. 20; Susnik, *El indio*, t. 1, p. 224.

influencias³⁴ y, a mayor abundamiento, se concreta todavía en una contra-práctica verbal o manual consistente en cumplir de nuevo el acto, bien pronunciando palabras de sentido opuesto, bien operando en sentido inverso, de suerte que la contraacción anule la primera acción³⁵. A la misma idea de purificación por agua responde el uso de lavatorios con “cáscaras y hojas de árboles” —sucedáneos del jabón— con que alguna vez se reemplaza el sacramento de la penitencia (XXIV).

Paralelamente, se registra la manipulación mágica de elementos nuevos —objetos o gestos— tanto con el propósito de eliminar como de captar los poderes foráneos.

Por lo que toca a su anulación, se manejan elementos así profanos como sagrados. Cuando Guayracá, el capitán general de las tropas de Oberá, sacrificó una ternera —en cuanto animal español— y aventó sus cenizas (III), buscaba, recurriendo a la magia por analogía, que, tal “como la ceniza se disipaba en el aire, así habían de acabar ellos a todos los cristianos”, según asienta agudamente el cronista Lozano³⁶. La vía más directa, en el campo de lo sacro, pasa por la destrucción de templos, altares, cruces, imágenes, ornamentos y vasos de culto (XVII): con ella se desfoga el odio a cosas propias del ritual cristiano pero al mismo tiempo se procura aniquilar la virtud mágica que reside en su materialidad.

Por lo que toca a la apropiación mágica de poderes, shamanes hay que se revisten de albas y casullas (VI, XVII, XVIII), se ponen al cuello algún fragmento de cáliz y hasta conservan un mosquitero de altar (XIX); otros prodigan solemnes gestos de bendición (XVI) o “celebran misa” con una “hostia” de mandioca y un “cáliz” de chicha que muestran antes de comer y beber (VI)³⁷. Todos son medios de adueñarse, a través de la magia simpática o de la magia por analogía, de los poderes, también mágicos, que atribuyen a los misioneros, a quienes payés rebeldes e indios cristianos coinciden en reputar hech-

³⁴ Lévy-Brühl, *Le surnaturel*, p. 437.

³⁵ Lévy-Brühl, *Le surnaturel*, p. 483, 500.

³⁶ Lozano, *Historia de la conquista*, t. 3, p. 223: caracteriza la práctica de la magia por analogía con mayor claridad que Barco Centenera, a quien sigue.

³⁷ No contamos con elementos de juicio como para saber si es presumible alguna influencia cristiana en las ofrendas de frutos que hacían los indios de Encarnación a los huesos de los hechiceros supuestamente resucitados, las cuales, después de haber comido de ellas el shamán encargado del culto, eran repartidas a los concurrentes como “cosa sagrada” para tener buenas cosechas (XI).

ceros, aunque disintiendo en la valoración³⁸. De todos modos, durante los movimientos no pasó del terreno de las intenciones el medio que, dadas las prácticas antropofágicas tendientes a apoderarse de ciertas cualidades de la víctima³⁹, se juzgaba quizás el más idóneo para adueñarse de los poderes de los Padres: no llegaron a comérselos, a pesar de que un par de veces manifestaron el designio (XVI, XIX), ni a sorberse sus ojos en cuanto sede privilegiada de su fuerza mágica⁴⁰.

¿Hasta qué punto creían los hechiceros en su propia divinidad o, siquiera, en su virtud mágica? Las circunstancias que refieren de sí, los poderes que se atribuyen o el nombre que se dan, hacen posible a veces —según hemos visto— asociarlos a diversos mitos y, consiguientemente, pensar que se tenían por dioses o, cuando menos, intentaban pasar por tales. No siempre es fácil separar, desde la perspectiva de los shamanes, el grano de la paja, aquello que creen cierto de aquello que saben puro embuste. Los límites que dividen lo natural de lo sobrenatural son débiles entre los primitivos, quienes suelen deslizarse con facilidad de un mundo a otro tanto en el pensamiento como en la acción⁴¹. Si es muy posible que Oberá no se creyera de veras el dueño del cometa que se había dejado ver por la época de su rebelión y sólo lo usara oportunistamente (III), no resulta tan claro que mientras Ñesú —dueño, entre otras cosas, de los tigres— cuando manifiesta les ha mandado dar muerte al padre Castillo y “no le obedecen en esto” (XVII), pues con esa confesión disminuía su prestigio ante sus gentes. Poco aceptable parece, por los mismos motivos, que Ñamandú simulara poderes que le constaba no poseer cuando, con sus cantos y bailes, procura volver “bestia” a un Padre (XXII). Y menos admisible aún, que un hechicero secuaz de Yaguacaporú no esté firmemente convencido de su capacidad de transformarse en tigre al saber que, en medio de la pelea con los indios fieles a los Padres, “al tiempo de acometer, comenzó a bramar como tigre, y a hacer con las manos y brazos ademanes de tigre, y a saltar como él”, hasta caer muerto tras una doble lanzada. Tal firmeza de convicción, que arrastra irremisiblemente a la muerte, hace mella aun en el misionero que relata el

³⁸ Guarerá, un secuaz de Ñesú, consideraba “hechicero” al P. Roque González de Santa Cruz, a quien había que eliminar (XVII), mientras que los indios cristianos llamaban “hechicero de Dios” al franciscano Luis de Bolaños (*Información jurídica*, 12 y 15-10-1629, p. 517). Cfr. Métraux, *Le caractère*, p. 75-76, donde propone la hipótesis de que, desde la perspectiva guaraní, los jesuitas reemplazan a los shamanes, y Rípodas Ardanaz, *Pervivencia*, p. 216-217, donde, a partir de dicha hipótesis, se explica la persistencia de hechiceros maleficadores.

³⁹ Métraux, *Religión y magias*, p. 59-61.

⁴⁰ Cfr. Cadogan, *Ayví*, p. 57 (sobre ojos de animales entre los guaraníes actuales); Lévy-Brühl, *L'âme*, p. 314-315 (sobre ojos de enemigos, entre los primitivos de la isla Kiwai).

⁴¹ Lévy-Brühl, *Le surnaturel*, p. XXXVI-XXXVII.

episodio: venciendo la tendencia común a juzgar que los indios obraban de mala fe, admite que verdaderamente “estaba iluso y el demonio le había persuadido que se convertiría en tigre” (XIX).

4. INDOLE DE LOS MOVIMIENTOS

A esta altura estamos en condiciones de preguntarnos en qué medida los géneros en que suelen subsumirse los movimientos estudiados son pertinentes.

Si bien, quedándonos en la esfera fáctica, los hemos denominado *shamánicos*, no hay inconveniente en llamarlos *mesianicos* o *proféticos* a condición de que se empleen los términos en sentido lato: según hemos visto, los payés no son necesariamente mensajeros divinos como los mesías y profetas aunque como aquéllos busquen la redención de hombres y como éstos prediquen contra una religión extraña.

Precisamente, ante la presencia y el dominio foráneos, los hechiceros seleccionan dentro de la cultura guaraní cuanto hay de religioso y le confieren un valor simbólico: en procura de la redención de su pueblo, convierten los aspectos religiosos en símbolo de identidad étnica y cultural⁴². Por esta vía, los movimientos se conectan con los denominados de *reviviscencia*⁴³, aunque sólo parcialmente: para que las creencias —y cualquier otro elemento cultural— puedan ser objeto de una restauración deben haberse extinguido o hallarse al borde de la extinción, lo que no es presumible sucediera, al menos tan radicalmente, en el corto tiempo de un decenio, lapso en el que suelen darse los movimientos a partir de cada fundación misional. Consiguientemente, sólo pertenecen a este género alguno que otro de los registrados fuera del área de las reducciones.

Más adecuada parece, en principio, la denominación de movimientos *nativistas*, ya que éstos se proponen perpetuar o revivir, según sea el caso, determinados bienes entendidos como símbolos del universo cultural respectivo⁴⁴. Por lo que hace a la finalidad de las exhortaciones shamánicas a los indígenas, se cubren los dos flancos posibles: en lo nativista caben por igual los intentos de hacer que los gentiles rechacen el cristianismo y los de que los cristianos —de corta o larga data— renieguen de él. No resulta, en cambio, tan claro lo atinente al

⁴² Linton, *Nativistic*, p. 231; Schaden, *Aculturação*, p. 248.

⁴³ Originariamente, “revivalistic”: cfr. Linton, *Nativistic*, p. 231; Wallace, *Revitalization*, p. 267.

⁴⁴ Linton, *Nativistic*, p. 230-231.

contenido de dichas exhortaciones. Movimientos nativistas hipotéticamente puros deberían apuntar al logro de una religión y, por ende, de una sociedad tales que no quedara en ellas rastro de lo hispánico. Esto no se da, sin embargo. En lo religioso, al núcleo constituido por la mitología aborígen se adhieren ingredientes de cuño cristiano reinterpretados desde la óptica de los payés⁴⁵ y, paralelamente, se manipulan mágicamente elementos cristianos —rito bautismal, cruces, etc.—, también reinterpretados, a los que se asignan virtudes mágicas. En lo social, no siempre se aspira a la desaparición de los españoles: vez hay en que se desea conservarlos pero invirtiendo los papeles, de suerte que pasen a ocupar el de servidores.

El efectivo sincretismo religioso con el cristianismo, por superficial que sea, y el proyecto de incorporar a los españoles a la estructura social aborígen como grupo servil constituyen sendas limitaciones al nativismo. Hemos estimado, pues, más ajustado hablar de movimientos de *liberación*. El propósito de liberarse del cristianismo no deja de ser tal por la circunstancia de que se eche mano de elementos cristianos manejados según pautas indígenas, así como el intento de liberarse del dominio español no se desnaturaliza por el hecho de querer los hechiceros ser ellos quienes lo tengan, a su turno, sobre los españoles.

Con lo expuesto hasta aquí no se han agotado las posibilidades de acceso a una más cabal comprensión de los movimientos shamánicos de liberación entre los guaraníes. Ante el dominio político y la acción evangelizadora de España, en muchos pueblos aborígenes de América se producen reacciones parecidas. Durante el primer siglo de evangelización en las respectivas regiones, se registran diversos movimientos en Nueva España y Nueva Galicia, en el Nuevo Reino de Granada y en el Perú. La comparación de los movimientos guaraníes con ellos puede resultar gratificante: el conocimiento de cuanto la respuesta guaraní tenga de común con la de otros pueblos permitirá establecer lo que haya en ella de original.

De más está agregar que cuanto más se sepa sobre los movimientos guaraníes tanto mejor se comprenderá la labor evangelizadora que, si por un lado da pie a su eclosión, por otro se endereza a corregir las malas interpretaciones del cristianismo que, en buena medida, les dan pábulo.

DAISY RIPODAS ARDANAZ

⁴⁵ Cfr. Pereira de Queiroz, *Historia*, p. 232-233.

APENDICE I

Elenco cronológico de movimientos

- I. *Año y lugar*: 1545 (*ad quem*); “lejos” de Asunción.
Shaman(es): Entigura, procedente de la costa de Brasil.
Prédica y acción: Andaba cantando; decía que “hacía cristianos” [i.e. “contrabautizaba”].
Seguidores: Traía indios consigo.
Fuente(s): Francisco de Andrade, clérigo, al Consejo de Indias, Asunción, 1-3-1545, en *Documentos históricos*, t. 2, p. 416.
- II. *Año y lugar*: 1556, “entre los indios”, ¿región de Asunción?
Shaman(es): “Uno con un niño” del cual dice ser “dios o hijo de dios”.
Prédica y acción: Anuncio de un “contrabautismo”.
Seguidores: “Como locos, de noche y de día, en otra cosa no entienden sino en cantar y bailar hasta que mueren de hambre y cansancio”; “ni siembran ni paran en sus casas”.
Final: Han hecho justicia de algunos y ha terminado.
Fuente(s): Martín González, clérigo, al Consejo de Indias, Asunción, 5-7-1556, y Domingo Martínez, conquistador, al Emperador, Asunción, 2-7-1556, en *Cartas de Indias*, t. 2, p. 632 y 625, respective.
- III. *Año y lugar*: 1577-1579; al norte del río Jejuí.
Shaman(es): Oberá (resplandor), cacique bautizado, hijo de dios, nacido de virgen; mantiene muchas concubinas.— Secundado por: Guiraró, su hijo, a quien hace “Pontífice”; otro hijo a quien hace “Emperador y Rey”; Guayracá, que es Capitán general de sus tropas.
Prédica y acción: Va predicando por la tierra, ocupado en bailes y cantos que compone en su propia alabanza. Promete a todos la libertad. Tiene un cometa con el que destruirá a los cristianos. Guiraró tiene poder sobre rayos, inundaciones y pestes.— El pontífice Guiraró bautiza y cambia los nombres. El hijo emperador castiga los delitos. El capitán Guayracá sacrifica una ternera cuyas cenizas avienta, en ceremonia previa a la lucha armada a la que se arrojan.
Seguidores: Todos los indios de repartimiento de la región. Entregados a bailar y cantar, no trabajan para los encomenderos ni para sí y mueren de hambre.
Final: Debelación por los españoles; Oberá huye.
Fuente(s): Barco Centenera, *Argentina*, f. 158r-171r; Lozano, *Historia de la conquista*, t. 3, p. 210-229; Guevara, *Historia de la conquista*, p. 36, 268-272; Aguirre, *Diario*, t. 2, 1ra. parte: v. 18, N° 45-46, p. 195-196 y 199 (escrito de Juan de Garay del 27-10-1578); Azara; *Descripción*, t. 2, p. 250-251.
- IV. *Año y lugar*: 1589; Acay, Tibecuary e Ibitirizú.
Shaman(es): “Ciertos cantores”.
Prédica y acción: Cantos, “ritos con que se apartan del servicio de Dios”.
Seguidores: No sirven a los encomenderos.
Final: El Gobernador ordena marchen milicias a sosegarlos.
Fuente(s): Aguirre, *Diario*, t. 2, 1a. parte: v. 18, N° 45-46, p. 210.

- V. *Año y lugar*: ca. 1613; cerca de reducción de Loreto (Guayrá).
Shaman(es): Un "mago", que se dice dios, criador del cielo, tierra y hombres, dador y quitador de lluvias.
Prédica y acción: Anda en misión de pueblo en pueblo. Hará a la tierra fértil o estéril según se porten. Traerá enfermedades a los incrédulos.— Escupe a los indios que lo capturan a fin de matarlos.
Seguidores: Atrae a no pocos.
Final: Por orden del cacique Maracaná lo ahogan en el río.
Fuente(s): **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 47-48; **Techo**, *Historia de la Provincia*, t. 2, p. 222; **Lozano**, *Historia de la conquista*, t. 1, p. 404.
- VI. *Año y lugar*: 1613; reducción de San Ignacio (Guayrá).
Shaman(es): Aticá o Miguel Atiguayé, cacique bautizado; repudia a su esposa y tiene muchas concubinas. Lleva alba y capa de plumas. Trae consigo un "coro de magos".
Prédica y acción: Cantos. Hay que matar o desterrar a los sacerdotes extranjeros y a sus sirvientes; volver a las antiguas costumbres, entre ellas, la poligamia.— Dice "misa" con una torta de mandioca y un vaso de chicha.
Seguidores: Se marcha de la reducción con 16 caciques y un gran ejército.
Final: Se arrepiente, pero reincide; muere en la selva entre sus concubinas.
Fuente(s): Carta de Diego de Torres al general Aquaviva, Córdoba, 8-4-1614, en *Caritas anuas*, t. 1, p. 324-331; **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 56-58; **Techo**, *Historia de la Provincia*, t. 2, p. 224-225; **Lozano**, *Historia de la Compañía*, t. 2, p. 370-373.
- VII. *Año y lugar*: ca. 1613; reducción de San Ignacio (Guayrá).
Shaman(es): Taubicí, cacique venido de un pueblo distante a 20 leguas; tiene muchas concubinas; habla con el demonio y profetiza cosas futuras.
Prédica y acción: Procura apartar de la fe a los catecúmenos y recién bautizados. Se acredita por suponerse que ha enviado la enfermedad de cámaras a unos ladrones. Se marcha a su pueblo el día de Corpus, acompañado de gente a la que ha invitado, antes de la procesión y misa: desoyen los avisos del Padre y se burlan de ellos.
Seguidores: Indios gentiles y cristianos lo acompañan cuando regresa a su pueblo.
Final: Indios enemigos matan a Taubicí, por luchas intestinas, hacia el final del viaje.
Fuente(s): **Ruiz de Montoya**, *Conquista*, p. 45-47.
- VIII. *Año y lugar*: 1616; pueblos de Pitún y Guarambaré.
Shaman(es): Paytara o Diego Pazai, indio bautizado, se dice "dios resucitado" y se autoriza con el difunto cacique Tanimbuguazú, del cual dice que en el monte habla desde el "vientre de una india".— Secundado por el indio Bernabé en el pueblo de Guarambaré.
Prédica y acción: Canto y baile. La ley de los cristianos no es la verdadera. Deben matar cuantos animales tengan de los españoles y huir a los montes. Les recuerda sus antiguas costumbres (Tanimbuguazú). Los indios desobedientes y los españoles —en caso de que ataquen— serán consumidos por rayos, diluvios y tigres (Bernabé).— Paytara les manda horadar los labios y les pone nuevos nombres; les cambia las mujeres.
Seguidores: Indios de ambos pueblos "pasan con él cantando y bailando".

Abandonan los nombres españoles y usan barbote. Huyen al monte con mujeres ajenas. Matan vacas, perros, etcétera.

Fuente(s): Aguirre, *Diario*, t. 2, 2a. parte: t. 19, N° 47-48, p. 342-344; Azara, *Geografía*, p. 14, 17-18; *Idem*, *Descripción*, t. 2, p. 251.

IX. *Año y lugar*: ca.1618; reducción de Loreto (Guayrá).

Shaman(es): “Mago”, acompañado de una mujer y un esclavo, venido de la costa del Brasil; proclamaba ser “dios en tres personas, pues con su hábito había dado el ser al esclavo que tenía, y de ambos precedía la muchacha que llevaban, con la que se unían los dos carnalmente”; todo está sujeto a su voluntad: con su aliento puede “aniquilar el mundo y volver a crearlo” y es “verdadero señor de la muerte, de las mujeres y de las mieses”. Lleva capa de plumas.

Prédica y acción: Viene del Brasil, predicando por donde pasa, “sonando castañuelas hechas de cráneos de cabra y saltando locamente”. Asfixiará “con su respiración a los neófitos y misioneros”.

Seguidores: “Aterróse el vulgo sencillo”.

Final: Es azotado durante tres días y se desdice.

Fuente(s): Techo, *Historia de la Provincia*, t. 3, p. 16-18; Guevara, *Historia de la conquista*, p. 38-39 (ubica el episodio en la vecina reducción de San Ignacio).

X. *Año y lugar*: ca.1625; reducción –franciscana– de Itatí (Paraná).

Shaman(es): Juan Cuará, indio bautizado en Guayrá, con más de siete concubinas; exhorta: “tenedme por vuestra deidad”.

Prédica y acción: Hay que apartarse de los sacerdotes, enemigos jurados de los indios. En el bautismo, la sal es veneno, y el óleo y crisma manchan. La confesión es medio de saber vidas ajenas. El matrimonio con una sola mujer apunta a que no se propaguen, para dominarlos mejor. No hay que adorar las imágenes de santos. Hay que vivir “según las antiguas costumbres, entre bailes y libaciones”, y tener cada uno cuantas mujeres pueda alimentar. Si no le obedecen, los indios irán al “Paraná convertidos en sapos y ranas”.

Seguidores: Indios de la reducción acuden todas las noches a su escondrijo para escucharlo. Dejan de frecuentar los sacramentos; tratan a los Padres con insolencia.

Final: Cuando es descubierto, huye hacia el norte. Sigue oponiéndose a la evangelización, pero, traicionado por una concubina, es conducido a Asunción y condenado a muerte.

Fuente(s): Techo, *Historia de la Provincia*, t. 3, p. 177-180.

XI. *Año y lugar*: 1625-1626; cerca de la reducción de Encarnación (Guayrá).

Shaman(es): “Sacerdotes y sacerdotisas”, custodios y oráculos de los cuerpos (“secos huesos”) de tres hechiceros resucitados, que han recobrado su “juvenil lozanía”, conservados con adornos de plumería en “templos” *ad hoc*. Son superiores a los jesuitas quienes, aunque ministros de Dios, están sometidos a sus órdenes.

Prédica y acción: (mediante oráculos-custodios): No hay que escuchar a los Padres: ocasionan pestes y la sal exorcizada es veneno. Hay que huir de iglesias y destruir cruces. Hay que acudir a los templos de los hechiceros. Si los Padres lo maltratan –dice uno de ellos– hará caer fuego del cielo que los consuma, y crecer las aguas que inundarán la tierra.

- Seguidores:* Hombres y mujeres de la reducción, “de todo estado y varias condiciones”, incluidos los encargados de la catequesis. Los hombres se agitan como epilépticos y las mujeres custodian el fuego. Esperan alcanzar próspera salud. Creen obtener buenas cosechas porque el sacerdote, después de haber comido de ellas, les reparte lo que queda de las ofrendas de frutos de la tierra.
- Final:* Descubiertos los huesos por los Padres, son quemados en la plaza de la reducción, previo sermón ilustrativo y acto de contrición por los indios; los custodios logran huir.
- Fuente(s):* Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 115-122; Techo, *Historia de la Provincia*, t. 4, p. 71-76.
- XII. *Año y lugar:* 1625 (*a quo*) - 1631 (*ad quem*); sierra de Ñuatingui (Guayrá).
Shaman(es): Zaguacairi, indio monstruoso, “tenido por Dios”.
Prédica y acción: Da las lluvias y hace crecer las sementeras; si se enoja, hace lo contrario e impide “el concurso de los buenos sucesos”.
Seguidores: Lo temen y adoran caciques e indios del común, gentiles y “muy antiguos cristianos”, que acuden a verlo aun desde muy lejos.
Final: Los Padres lo atraen con dádivas a la reducción de Encarnación; lo ponen en ridículo ante el pueblo, y acaba siendo muy buen cristiano.
Fuente(s): Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay, San Cristóbal de N., ca.1640, en *Jesuitas... no Tape*, p. 201-202; Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 167-170.
- XIII. *Año y lugar:* 1626-1627; reducción de Encarnación (Paraná).
Shaman(es): Un cacique que profetiza.
Prédica y acción: Pronto sus indios se apoderarán de toda la tierra; sujetarán a todos, incluidos los Padres, quienes servirán a los indios con el mismo rendimiento con que ellos les obedecen ahora.
Seguidores: Algunos indios se inquietan y le creen.
Final: Apresado por los Padres y castigado severamente, se arrepiente.
Fuente(s): Carta de Nicolás Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 270.
- XIV. *Año y lugar:* 1626-1627; reducción de Santa María del Iguazú (Paraná).
Shaman(es): “Una india del Paraná”, se dice “madre de dios”.
Prédica y acción: Se presenta ante los Padres como tal.
Seguidores: Los indios no se quieren reducir.
Fuente(s): Carta de Nicolás Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 281.
- XV. *Año y lugar:* 1627 (*ad quem*); región del Uruguay.
Shaman(es): “Hechicero del Uruguay”.— Secundado por otros hechiceros en quienes delega (v.g. uno de la reducción de Corpus).
Prédica y acción: Los Padres son mortales enemigos que quieren destruir la tierra: que asistan a la doctrina y recen las oraciones que les enseñan, pero que no confiesen, pues es para saber las intenciones.— Manda varas a otros hechiceros, sus delegados.
Fuente(s): Carta de Nicolás Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 364.

XVI. *Año y lugar*: 1627-1629; reducciones de Siete Arcángeles, San Pablo y Jesús María (Guayrá).

Shaman(es): Guiraberá, rey de los indios, dios creador del cielo y de la tierra. Es “dios y padre grande”, y los jesuitas son “padres chicos”. No consigue que un Padre le dé un alba; lleva “barba postiza, larga y blanca”.

Prédica y acción: Anuncia al P. Ruiz de Montoya que se lo va a comer.— Acude a ver a los Padres; va echando bendiciones a modo obispa. Hace transformaciones: v.g. que los troncos parezcan hombres. Mata a los indios que lo visitan para mandarlos al cielo con embajadas. Reparte varas a todos los alcaldes y fiscales.

Seguidores: Los caciques de la comarca lo adoran por dios; otros le temen. Tiene 300 indios armados y una tropa de mancebas.

Final: Se convierte.

Fuente(s): Carta de Masseta a Mastrillo Durán, Jesús María, 25-1-1629 y Carta de Ruiz de Montoya (1630), en *Jesuitas... no Guairá*, p. 301-302 y 344-345, respectivamente; Carta de Mastrillo Durán, Córdoba, 12-11-1628, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 348-351 (el pasaje es de Ruiz de Montoya); *Ruiz de Montoya, Conquista*, p. 140-142; *Jarque, Ruiz de Montoya*, t. 2, p. 285-304.

XVII. *Año y lugar*: 1628; reducciones de Todos los Santos del Caaró y Asunción de Iyuhí (Uruguay).

Shaman(es): Ñezú, cacique de Iyuhí, se dice dios criador de los hombres y de todas las cosas; hace crecer las sementeras y es dueño de los tigres; tiene como veinte concubinas. Viste alba y casulla, tocado y pulseras de plumas.— Secundado por: Guarerá, Cuairaibí, Carupé, etcétera.

Prédica y acción: El Dios de los Padres sólo es “el Dios de los españoles” y contrario a los suyos: él, Ñezú, que es el dios verdadero de sus antepasados, lo destruirá. Hay que matar a los Padres: con un bautismo falso —baño de los infantes diciendo fórmulas mágicas— le quitan niños que son suyos; les obligan a dejar sus varias mujeres. Hay que destruir iglesias, cruces, imágenes. Hay que conservar el ser de los antepasados; seguir con sus mujeres. Que sólo se oiga el sonido el sonido de “nuestros calabazos y tacuaras” (Cuairaibí). Si no le obedecen, volverá el suelo lo de abajo arriba; hará que los cerros aplasten sus pueblos, que las tinieblas oscurezcan el sol y la luna, que haya pestes, que se destruyan los sembrados y que los tigres los coman; se echará a volar y, subiendo al cielo, mezclará los elementos.— “Se embravecía, rompiendo el aire con alaridos, dando patadas y saltos desacompañados por toda la casa.” Rae la lengua y lava la cabeza, pecho y espalda de los bautizados con un líquido sacado de sí o con agua con cortezas de árboles; les pone nombres gentílicos y los bautiza en los pies con un líquido que dice sacar de sí. Manda matar por sus secuaces a los PP. Roque González de Santa Cruz y Alonso Rodríguez (Caaró) y al P. Juan del Castillo (Iyuhí), en este caso, porque los tigres antes mandados no le han obedecido.— Destruídos los Padres, anuncia: “ya se os criarán vuestras comidas”; ya nadie os obligará a no tener sino una mujer.

Seguidores: Hombres y mujeres lo veneran y temen los castigos con que amenaza. Mientras bautiza a los niños, las madres aplauden y “danzan al mismo tiempo un baile sagrado”. Matan a los tres jesuitas; destruyen templos, altares, cruces, imágenes, despedazan misal y breviario, un cáliz

—cuyos fragmentos se cuelgan al cuello— y los ornamentos sacerdotales, que se visten.

Final: Indios adictos a los Padres luchan con los de Ñezú y los vencen; Ñezú, que huye, es muerto años después por unos ladrones.

Fuente(s): Información hecha por Fr. Juan de Gamarra, franciscano, sobre el martirio de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, San Juan de Vera de las Siete Corrientes.— Limpia Concepción de Itatín, 30-9/19-10-1630, en Blanco, *Documentación*, p. 379-440; Información de la vida y muerte de los PP. *id.*, *id.*, *id.*, por el P. Pedro Romero S. J., Candelaria - San Nicolás de Piratiní, 10/12-11-1631, en *Idem*, p. 443-457; P. Pedro Romero S. J. al gobernador Hermandarias de Saavedra, s.l.s.a., en *Idem*, p. 467-481; P. Francisco Vázquez Trujillo, provincial S. J., al general Vitelleschi, Buenos Aires, 21-12-1629, en *Idem*, p. 483-515; Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 229-235; Techo, *Historia de la Provincia*, t. 3, p. 315-334.

XVIII. *Año y lugar:* 1632; zona de Caazapaguazú; reducción de Apóstoles (Uruguay).

Shaman(es): Imapirí, indio del norte del Uruguay, “cerca del Igay, en la parte que mira al Océano”; se dice verdadero dios. Viste ornamentos de celebrar misa y lleva un fragmento de cáliz (conserva, asimismo, un moquitero de altar).— Secundado por un discípulo que, en Apóstoles, sigue artificiosamente a los Padres.

Prédica y acción: Todos los secuaces de los jesuitas perecerán por negarlo como verdadero dios. Desacredita el bautismo con motivo de una peste de viruelas; su discípulo amenaza con la muerte a los enfermos que se sacramentan (Apóstoles).— Lucha primero contra los indios gentiles de Caaró y Caazapaguazú que quieren recibir a los Padres (¿conexión con Ñezú: XV?); luego, contra los que se están reduciendo en Apóstoles.

Seguidores: Cuenta con “familiares”, a quienes arma. Aterroriza a los neófitos.

Final: Vencido dos veces por los indios adictos a los Padres, huye; más tarde se convierte, pero luego vuelve a las andadas; muere repentinamente.

Fuente(s): Diego de Boroa, Anales de la Provincia del Paraguay desde 1632 a 1634, Córdoba, 26-7-1635, f. 135r. y 136r. (Copia de las anuas conservadas en el Colegio Máximo de San Miguel, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia, Chaco); Techo, *Historia de la Provincia*, t. 4, p. 95-98.

XIX. *Año y lugar:* 1634-1635; paraje del río Ibiá; reducciones de Jesús María, San Cristóbal y San Joaquín (Tape).

1. *Año y lugar:* 1634-1635; paraje de Ibiá; reducción de Jesús María.

Shaman(es): Yaguacaporú, cacique, se dice dios que ha hecho el cielo y la tierra, es dueño de la vida y de la muerte, puede formar rayos y producir el buen o mal tiempo.— En connivencia con el cacique Tayubay, que se dice divinidad.

Prédica y acción: Los Padres son encarnizados enemigos y su doctrina es falsa: predicán lo que no saben ni ven; desacreditan su autoridad divina al decir que Dios, criador de todas las cosas, está en el cielo. Hay que librarse de los Padres: matando a los más próximos, huirán los demás y sus secuaces. Hay que matar al P. Cristóbal de Mendoza para vivir como sus abuelos y que no les quiten las mujeres (Tayubay).

Seguidores: Se reúnen varios caciques y hechiceros. Con Tayubay al frente, dan muerte al P. Cristóbal: le hacen saltar los dientes y cortan los labios porque les sigue predicando; destrozan el crucifijo que lleva.

Final: Indios adictos a los Padres luchan con los matadores, y Tayubay es muerto. Yaguacaporú muere poco después. *Ver:* punto 2, sobre continuadores.

2. *Año y lugar:* 1635; paraje de Ibiá; reducciones de Jesús María, San Cristóbal y San Joaquín.

Shama(es): Liga de hechiceros de Ibiá: a. Chemboabaité (o Chemboartí), padre de Yaguacaporú; b. Yaguarabí, hermano de Chemboabaité; c. Ibaipirí, se dice el hechicero del Igay resucitado (cfr. XVI); a b y c: se dice ser dioses, criar maizales y comidas, tener tigres y fantasmas a su mandado; d. India gigante que hace que el sol y los planetas den luz o dejen a oscuras, según su voluntad; e. Indio que se transforma en tigre y come a los que quiere; f. Apicayre, indio antropófago; g. Guirazú, hechicero principal, a quien llaman "Padre"; h. Un discípulo de Yaguacaporú, hijo del sol, que baja del cielo a hablarle y le ha dado poder sobre hombres, aves, peces y cuanto hay en la tierra; i. otros cuatro —¿o siete?— sin especificar en las fuentes.— Secundados por *yeroghiara*, i.e. danzantes (no obstante, el P. Díaz Taño aplica el término a los propios hechiceros, v.g. a Ibaipirí).

Prédica y acción: No hay que recibir el cristianismo y hay que detestarlo si se lo ha recibido; burlas sobre las enseñanzas de los Padres. Acabarán a los indios cristianos, empezando por los vaqueros y remeros, mediante tigres y fantasmas (*ibitipós* e *itaquiceyas*) que tienen apercibidos; enviarán —anuncian en coincidencia con su efectiva aparición— una plaga de ratones sobre las comidas (Chemboabaité, Yaguarabí e Ibaipirí). Ayudará a los indios exterminadores de Padres y neófitos poniendo ponzoña en sus manos y dejándolos con luz clara mientras las reducciones queden en tinieblas (India gigante). Se comerá a todos los cristianos, comenzando por misioneros y sacristanes (Indio-tigre). Se comerá a los Padres y a los indios cristianos (Apicayre). Asarán vivos al P. Mola y al H. Bernal, se los comerán y les sorberán los ojos; esclavizarán al P. Díaz Taño, hábil herrero, para que les arregle los utensilios y luego se lo comerán asado (Junta privada de la India gigante y siguientes).— Bautizan a su modo, en una especie de iglesia, poniendo nombres (Chemboabaité, Yaguarabí e Ibaipirí). Les iava el cuerpo y dice: "Lávote para quitarte el bautismo que te han dado" (Ibaipirí). Envían por toda la tierra (pueblecillos, chácaras) a los *yeroghiara*, quienes predicán "con danzas, bailes y cantos" (India gigante y siguientes).

Seguidores: Son muchos —hombres y mujeres—, procedentes del Cariroy, Pirayubí, Tebicuarí, de las reducciones de Jesús María, San Cristóbal y San Joaquín. Se mudan hombres y hacen de la banda (ca. 700 hombres de guerra). Al principio, comen a cuantos encuentran, luego sólo a los cristianos (especialmente niños, mujeres, algunos "varistas"). Marchan armados a atacar simultáneamente a las tres reducciones.

Final: Los indios adictos a los Padres van tomando prisioneros a algunos hechiceros que, ante los fieles reunidos en la iglesia, reconocen ser embusteros, etcétera. Vencen a otros cuando tratan de tomar las reducciones: mueren siete (India gigante; Indio-tigre, que es muerto a lanzadas mientras brama y salta como un tigre; Guirazú), tres son tomados vivos y dos huyen (Chemboabaité).

- Fuente(s)*: Relación de lo sucedido en Jesús María en torno de la muerte del P. Cristóbal de Mendoza, s.l.s.a., en *Jesuitas... no Uruguai*, p. 252, 263-272 (punto 1) y p. 252-259, 272-280 (punto 2); Francisco Díaz Taño S. J. al Superior, Jesús María, 26-9-1635, en *Jesuitas... no Tape*, p. 106-112 (punto 2); Diego de Boroa S. J. al general Vitelleschi, Córdoba, 13-8-1637, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 556-559; 573 (punto 1) y p. 573-588 (punto 2); Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 263-269 (punto 1) y p. 271-274 (punto 2); Techo, *Historia de la Provincia*, t. 4, p. 355-363 (punto 1) y 369-373 (punto 2).
- XX. *Año y lugar*: 1635; reducción de Jesús María (Tape).
Shaman(es): Un "hechicero", señor de las enfermedades y pestes.
Prédica y acción: Se halla escondido en el monte. Envía las enfermedades y pestes: así, la peste de cámaras de que ha muerto mucha gente.
Seguidores: Los indios lo temen y adoran.
Final: El mismo se enferma y muere de cámaras, habiendo sido socorrido, catequizado y bautizado por un Padre de la reducción.
Fuente(s): Relación de lo sucedido en Jesús María en torno de la muerte del P. Cristóbal de Mendoza, s.l.s.a., en *Jesuitas... no Uruguai*, p. 280; Diego de Boroa al general Vitelleschi, Córdoba, 13-8-1637, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 590-591.
- XXI. *Año y lugar*: 1635; reducción de San Francisco Javier del Tobatín (Uruguay).
Shaman(es): Chemombé, profeta, viene desde el norte, del lado del mar, llamado por hechiceros de menor jerarquía.
Prédica y acción: En su casa, fuera de la reducción, hay "bailes y danzas". Incita a matar al Padre, a vivir como sus abuelos y seguir con muchas mujeres.— Va a buscar al Padre para matarlo pero no lo encuentra.
Seguidores: Muchos hombres, mujeres y muchachos de la reducción se juntan a escucharlo. Descubiertos, unos disimulan y los responsables huyen a los bosques, seguidos de la "horrura del pueblo" y de "muchacha chusma de niños que iban con sus madres".
Final: Chemombé y otros hechiceros son confinados a reducciones del Paraná arraigadas en la fe (Itapúa, Loreto). Chemombé intenta molestar y es castigado; por fin, muere aparentemente arrepentido.
Fuente(s): Estado de las reducciones del Paraná y Uruguay, San Cristóbal de N., ca.1640, en *Jesuitas... no Tape*, p. 181-182; Diego de Boroa S. J. al general Vitelleschi, Córdoba, 13-8-1637, en *Cartas anuas*, t. 2, p. 707-708; Ruiz de Montoya, *Conquista*, p. 220-222.
- XXII. *Año y lugar*: 1635-1636; reducción de San Carlos (Uruguay).
Shaman(es): Ñamandú, procedente del Brasil.
Prédica y acción: Canta y baila; por este medio volverá a los indios bestias y alimañas.— Procura volver bestia a un Padre con sus "cantos y embustes".
Fuente(s): Carta del P. Romero S. J., Santa María, 3-4-1636, en *Jesuitas... no Uruguai*, p. 298.

- XXIII. Año y lugar:** 1645; entre los guarachapos (margen derecha del Paraguay)*. *Shaman(es)*: Mboroseni, procedente del otro lado del Paraguay (¿reducción de Santa María de Fe?), dice ser “una divinidad”; tiene varias concubinas. *Prédica y acción:* Reside entre indios que viven río arriba de los guarachapos. Como sacerdote y capitán, reparte a sus confidentes cruces de ministros de iglesia y varas de alcaldes. Amenaza a los indios con su cólera si aceptan la vida en reducción y el cristianismo. Deben seguir disfrutando de su libertad (poligamia, borracheras, guerras). Hay que matar al Padre advenedizo.— Convoca a un grupo de indios, que marchan río abajo y dan muerte al P. Pedro Romero —al que sacan la lengua y cortan los dedos— y al H. Mateo Fernández; luego se reparten los ornamentos sagrados.
- Seguidores:* Unos 40 hombres marchan en busca de los Padres.
- Final:* Los atacantes se dispersan. Nada se dice de Mboroseni.
- Fuente(s):* El provincial Francisco Lupercio de Zurbano al general Vitelleschi, Córdoba, 26-1-1646, en Pastells, *Historia*, t. 2, p. 128-132; Techo, *Historia de la Provincia*, t. 5, p. 277-286.
- XXIV. Año y lugar:** 1660; pueblo de Arecajá (riberas del Jejuí).
- Shaman(es)*: Rodrigo Yaguariguay, cacique y corregidor, bautizado, acompañado de su mujer e hija, se proclama dios padre, y a las mujeres, Santa María y Santa María la Chica, respectivamente.
- Prédica y acción:* Induce a conspirar a indios de todos los pueblos de la Provincia reunidos en Tapua con motivo de la construcción de un fuerte ordenada por el Gobernador: quitarán la vida a cuantos españoles pudieren y forzarán a irse a los demás; gozarán de su antigua libertad.— “Con cierta fórmula, casaba a los indios de su mano y a su antojo.” Les hacía usar “lavatorios de cáscaras y hojas de árboles” para averiguar el estragamiento de sus costumbres y que se les perdonaran los pecados sin confesión.
- Seguidores:* Indios cristianos del pueblo de Arecajá y algunos del de Tobatí e indios infieles monteses, comandados por Yaguariguay, atacan y sitian al Gobernador y sus hombres en el pueblo de Arecajá.
- Final:* Son debelados con trabajo. Yaguariguay y otros son condenados a muerte.
- Fuente(s):* Lozano, *Historia de la conquista*, t. 3, p. 333-360.

* Pese a tener lugar el movimiento en la margen derecha del Paraguay, lo incluimos en el elenco por provenir del Itatín el shamán-dios que lo promueve.

APENDICE II

Mitos guaraníes (Mbyá, Apapokúva, Chiripá)

Damos a continuación una visión eminentemente pragmática de ciertos mitos guaraníes en cuanto: a. sólo se recogen los elementos necesarios para situar en su contexto aquellos aspectos a que se alude en el punto sobre *Mitología, magia y sincretismo*; b. lejos de intentar una comparación de las distintas versiones, se toman de ellas —sin precisar la procedencia— los elementos útiles a la finalidad perseguida y se registran en bastardilla y entre corchetes algunas variantes. Las versiones manejadas son las recopiladas por Nimuendajú, Cadogan y Bartolomé en los cuatro trabajos que se consignan entre las *Obras citadas: Fuentes*; a los datos provenientes de ellos, se han agregado unos pocos tomados de los *Mesías indios* de Métraux (cfr. *Religión y magias*).

Ñandevurusú, que trae el sol en el pecho, lucha contra la oscuridad; hace nacer la tierra y le da un “palo cruzado” por sostén. Ñanderú-Mbaekuaá está a su lado. Ñandevurusú crea [o *ambos encuentran*] a la mujer, Ñandecy. Los dos tienen relaciones con ella, que espera un hijo de cada uno, Ñanderikeý y Tyvyry [o *uno solo, Kwarahy, que, muerta la madre, con algunos huesos de ésta da origen a su hermano Yacy*]. [*Una doncella caza una lechuza y la hace dormir a la cabecera de su lecho, desde donde el ave la golpea con sus alas en la cabeza: la lechuza es Ñamandú, y la niña queda embarazada de Pa'í*].

Ñandevurusú planta maíz, que inmediatamente crece y fructifica. Manda a Ñandecy a buscar choclos; ésta se enoja porque cree que su marido se burla, y le anuncia que el hijo que espera es de Mbaekuaá [o *no es solamente de Ñandevurusú*]. Ñandevurusú, disgustado, toma sus pertenencias —maraca, palo cruzado y corona de plumas— y se marcha al cielo.

Ñandecy toma su tacuara y se va detrás de su esposo. Su hijo Kwarahy habla desde su vientre y le va indicando el camino que ha de seguir; pero en cierto momento se enoja, pues su madre lo ha regañado por pedirle reiteradamente flores, y la guía hacia el peligro [o *no la guía más*]. Ñandecy se extravía y llega al lugar de los Seres Primitivos, donde la recibe una vieja cuyos nietos le dan muerte e intentan cocinar a los gemelos [o *a Kwarahy*] para que los coma su abuela. Como fracasan, ésta decide criarlos con ella.

Los gemelos crecen al instante y comienzan a matar pájaros para alimentar a la vieja, a la que tienen por su madre hasta que en la selva un papagayo, enviado por Ñandevurusú, les cuenta lo que ha sucedido. Para vengarse, los dos hermanos comienzan a apresar mañosamente en una trampa, uno por uno, a los matadores de su madre y a arrojarlos al abismo. Luego, con el objeto de deshacerse de todos a la vez, tienden un puente sobre un curso de agua para que pasen a la otra orilla donde —según les hacen creer— se dan las buenas frutas: cuando todos los Seres Primitivos están sobre el puente, lo tumban y los hacen morir ahogados o comidos por los animales fluviales; sólo se salva una hembra preñada que empezaba a pasarlo. Una vez crecido el hijo de ésta, convive con él y se embaraza, pero no se vuelve a multiplicar la ralea de los asesinos de Ñandecy porque, en castigo del incesto [o *de haber devorado a Ñandecy*], el hijo que les nace no es hombre sino tigre, y lo mismo todos sus descendientes.

De allí en adelante, los dos hermanos corren diversas aventuras. Así, en cierta ocasión en que Charia [un *Añag*] está pescando, Kwarahy, para fastidiarlo, se sumerge en el agua y le tira del anzuelo; pero cuando Yacy va después a hacer lo

propio, se mete el anzuelo en la boca y, convertido en bagre, es sacado por el pescador, que le da muerte. Kwarahy, que observa cómo lo cocina, le pide que le deje los huesos: con ellos reconstruye a su hermano, hace que su alma se reencarne, y lo vuelve a la vida.

Finalmente, los dos hermanos resuelven subir al cielo, donde los espera su padre, Ñandevurusú, quien tiene consigo a Ñandecy, su mujer, a la que ha hecho revivir.

En cierto momento, Ñandevurusú resuelve destruir la tierra, que está vieja. Kwarahy retira el sostén sobre el que reposa, y se hunde. Sobrevienen el murciélago, que ha de comerse el sol, y el tigre azul, devorador de la luna y de los hombres; avanzan el gran fuego y la gran inundación. Sólo se salvan el shamán Guirapoty, advertido por Ñandevurusú de la inminente destrucción de la tierra, y sus fieles. Marchan hacia el mar, alimentándose en la huida merced al poder mágico de Guirapoty, pues no podían detenerse a sembrar y esperar la cosecha; llegados a la costa, cantan y danzan constantemente y, una vez alcanzado el estado de perfección, la choza en que se encuentran se eleva por el aire hasta asentarse en el cielo, al lado de la choza de Ñandecy. Quienes se hallaban en mala forma fueron convertidos en animales.

* * *

OBRAS CITADAS

I. Fuentes

- AGUIRRE, Juan Francisco de**, *Diario*, con prólogo de Felipe Barreda Laos, en *Revista de la Biblioteca Nacional*, t. 17-20, N° 43-50, julio 1947 -junio 1949, Buenos Aires, 1949-1951, 4v. [ca.1795].
- AZARA, Félix de**, *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, nueva ed., Asunción, Librería y Casa Editora de A. de Uribe y Cía., 1896, 2v. [1806].
- AZARA, Félix de**, *Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes*, ed. por Rodolfo R. Schuller, Montevideo, Museo Nacional, 1904. [1790].
- BARCO CENTENERA, Martín del**, *Argentina y conquista del Río de la Plata con otros acontecimientos de los Reinos del Perú, Tucumán y estado del Brasil*, con intr. de Carlos Navarro y Lamarca, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía. ed., 1912. [1a. ed.: 1602].
- BARTOLOME, Miguel Alberto** (recop. y trad.), *El ciclo de los gemelos* [textos Ava-Chiripá], en *Literatura guaraní del Paraguay*, compil. y prol. de Rubén Bareiro Saguier, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 165-180.
- BLANCO, José María**, *Documentación*, en *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhi*, Buenos Aires, Sebastián de Amorrortu, 1929, p. 361-727.
- CADOGAN, León** (recop. y trad.), *Ayvú Rapytá (Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá)*, en *Literatura guaraní cit.*, p. 11-79.

- CADOGAN, León** (recop. y trad.), *Ywyrá Ñe'ery (Fluye del árbol la palabra)* [textos Mbyá], en *Literatura guaraní* cit., p. 80-106.
- Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús*, t. 1 (1609-1614) y t. 2 (1615-1637), con intr. de Carlos Leonhardt, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, 1927-1929 (*Documentos para la Historia Argentina*, v. 19 y 20).
- Cartas de Indias*, 2a. ed., Madrid, Atlas, 1974, 3v. (BAE, v. 264-266).
- Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense*, Buenos Aires, Comisión Oficial del IV Centenario de la Primera Fundación de Buenos Aires, 1941, 5v.
- Enformação do Brazil e de suas Capitanias, 1584*, en *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2a. ed., t. 6, N° 24, enero 1845, Río de Janeiro, 1865, p. 412-443.
- GUEVARA, José de**, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, t. 1, Buenos Aires, S. Oswald, 1882 (*Colección de obras, documentos y noticias inéditas o poco conocidas para servir a la historia física, política y literaria del Río de la Plata*, dir. por Andrés Lamas, 2a. serie, t. 1). [ca.1752-1767].
- Información jurídica sobre la preciosa muerte del P. Luis de Bolaños*, Buenos Aires, 12 y 15-10-1629, publ. por Raúl A. Molina, *La obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata*, en *Missionalia Hispanica*, año 11, N° 33, 1954, Madrid, CSIC, p. 511-517.
- JARQUE, Francisco**, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)*, Madrid, Victoriano Suárez ed., 1900, 4v. [1a. ed.: 1662].
- Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*, intr. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1951 (*Manuscritos da Coleção De Angelis*, v.1).
- Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)*, intr. y notas de Jaime Cortesão, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969 (*Manuscritos da Coleção De Angelis*, v.3).
- Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)*, intr. y notas de Helio Vianna, Río de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1970 (*Manuscritos da Coleção De Angelis*, v.4).
- LOZANO, Pedro**, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754-1755, 2v.
- LOZANO, Pedro**, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, Casa Editora "Imprenta Popular", 1873-1875, 5v. (t. 2-4: 1874). [ca. 1730-1745].
- NIMUENDAJU UNKEL, Kurt** (recop.), *Leyenda de la creación y juicio final del mundo* [textos Apapokúva], trad. de Juan Francisco Recalde, en *Literatura guaraní* cit., p. 155-164.
- NOBREGA, Manoel da**, *Informação das terras do Brasil [1549]*, en *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 2a. ed., t. 6, N° 21, abril 1844, Río de Janeiro, 1865, p. 91-94.
- PASTELLS, Pablo**, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*,

según los documentos originales del Archivo General de Indias extractados y anotados por _____, t. 2, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1915.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, 2a. ed., Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1892 [1a. ed.: 1639].

TECHO, Nicolás del, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, trad. por Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía., 1897, 5v. [1a. ed.: 1673].

II. Estudios

ESPINOLA, Julio César, *A propósito del mesianismo en las tribus guaraní*, en *América Indígena*, v. 21, N° 4, octubre 1961, México, Instituto Indigenista Interamericano, p. 307-325.

LEVY-BRUHL, Lucien, *L'âme primitive*, 2a. ed., Paris, Librairie Félix Alcan, 1927.

LEVY-BRUHL, Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, nueva ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

LINTON, Ralph, *Nativistic movements*, en *American Anthropologist*, v. 45, 1943, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, p. 230-240.

MELIA, Bartomeu, *La création d'un langage chrétien dans les réductions des guaraní au Paraguay*, Strasbourg, Faculté de Théologie, 1969, 2v. (ed. mimeografiada).

MELIA, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986 (p. 31-41: *Oberá, una respuesta profética contra la opresión colonial*; p. 93-116: *El "modo de ser" guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639)*; p. 127-155: *Roque González en la cultura indígena*).

METRAUX, Alfred, *Le caractère de la conquête jésuitique*, en *Acta americana*, v. 1, N° 1, enero-marzo 1943, Washington, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, p. 69-82.

METRAUX, Alfred, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, ed. póstuma establecida por Simone Dreyfus, trad. por Miguel Rivera Dorado, Madrid, Aguilar, 1973 (p. 3-34: cap. I, *Mesías indios*; p. 35-68: cap. II, *La antropofagia ritual de los tupinambás*).

METRAUX, Alfred, *Religion and shamanism*, en *Handbook of South American Indians*, ed. por Julian H. Steward, v. 5: *The comparative ethnology of South American Indians*, New York, Cooper Square Publishers, 1963, p. 559-599.

NECKER, Louis, *Indiens guarani et chamanes franciscains. Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, Paris, Editions Anthropos, 1979.

PERASSO, José A., *Entes míticos y shamanismo chiripá-guaraní*, en *La religiosidad popular paraguaya*, Asunción, Ediciones Loyola, 1981, p. 151-155.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos*

- mesianicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo Veintiuno, 1969.
- RIPODAS ARDANAZ, Daisy**, *Pervivencia de hechiceros en las misiones guaraníes*, en *Folia Histórica del Nordeste*, N° 6, Resistencia, Instituto de Historia UNNE - Instituto de Investigaciones Geohistóricas Conicet, 1984, p. 199-217.
- SCHADEN, Egon**, *Aculturação indígena*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora - Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- SCHADEN, Egon**, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, 3a. ed., São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária - Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- SUSNIK, Branislava**, *Los aborígenes del Paraguay*, t. 2: *Etnohistoria de los guaraníes. Época colonial*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-1980 y t. 6: *Aproximación a las creencias de los indígenas*, Id., id., 1984-1985.
- SUSNIK, Branislava**, *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965-1971, 3v.
- SUSNIK, Branislava**, *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*, Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, 1982-1983, 2v.
- WALLACE, Anthony F. C.**, *Revitalization movements*, en *American Anthropologist*, v. 58, 1956, Menasha, Wisconsin, American Anthropological Association, p. 264-281.