

Bartomeu Meliá, s.j.
Luigi Miraglia
Mark y Christine Münzel

CEDI - P. I. B.
DATA 31, 12, 86
COD GID 00033

LEVANTAMENTO SITUAÇÃO ATUAL DAS
POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL
CAIXA POSTAL 54097
01000 — São Paulo - S.P. - Brasil

La agonía de los Aché-Guayaki: historia y cantos

Con 10 ilustraciones en color y 38 en blanco y negro, incluidos 3 mapas

Centro de Estudios Antropológicos
Universidad Católica
"Nuestra Señora de la Asunción"
Asunción del Paraguay
1973

SUMARIO

INTRODUCCION por Bartomeu Meliá, s. j.	5
RATONES Y JAGUARES por Bartomeu Meliá, s. j. y Christine Münzel Reconstrucción de un genocidio a la manera del de los Axé-Guayakí del Paraguay Oriental.	7
Primeros tiempos	9
El período colonial	13
1767 - 1865	25
1865 - 1954	28
El experimento Mayntzhusen	34
El presente	37
El experimento Pereira	42
DOS CAPTURAS DE ACHE-GUAYAKI EN EL PARAGUAY EN ABRIL 1972 por Luigi Miraglia Diario de viaje. Nuevos aportes para la antropología física y cultural de los Aché - Guayakí.	55
14 de abril de 1972	55
19 de abril de 1972	59
20 de abril de 1972	60
21 de abril de 1972	60
22 de abril de 1972	61
Modo de trepar	63
23 de abril de 1972	64
24 de abril de 1972	67
Capturas de Aché-Guayakí efectuadas hasta la fecha	68
Conclusiones	71
YO, INDIO GUAYAKI, ACUSO A LOS HOMBRES VESTIDOS por Barto- meu Meliá, s. j.	79
KWARE VEJA PUKU por Mark Münzel "Dejamos lejos al gran oso hormiguero". Notas preliminares sobre cinco canciones Axé.	83
Parte A	
1. — El lenguaje de las canciones	83
2. — Las traducciones	84
3. — Los textos Axé	84

1. — La historia más reciente de los Axé de la "Colonia Nacional Guayakí".	85
2. — Las canciones de los Axé.	89
3. — Los cantores y sus canciones	94
a. — Kybwyrági	94
b. — Airági	102
c. — Xaxubutawaxúgi	110
d. — Kanexirígi	118
e. — Beipuradarégi	126
Notas	131
BIBLIOGRAFIA	157

Principales erratas advertidas:

		dice:	debe decir:
p. 19	línea 17	cazadores	cazados
	nota 51	relativo o otros	relativo a otros
p. 33	línea 25	los Axé;	los Axé,
p. 35	línea 30	"salvojes"	"salvajés"
p. 40	línea 13	secesidad	necesidad
p. 42	línea 4	"Guachakíes"	"Guachagufes"
	línea 33	capacidad	captividad
p. 46	línea 18	23 adultos,	23 adultos (158)
p. 51	línea 33	"horda": Axé	"horda" axé
p. 52	línea 7	original hasta	original; hasta
	línea 22	cerca-níes	cerca-nías
p. 55	línea 6 inf.	29 hombre	29 hombres
p. 105	(nota) 5.		Nota 72. Las mujeres están hambrientas porque los hombres ya no cazan más.
p. 106	(nota) 6.	raptarás niñas	raptarán niñas
p. 108	(nota) 11.	juvented	juventud

Los autores son personalmente responsables
de las tesis que sustentan en sus escritos

Hecho el depósito que previene la ley

Copyright by Centro de Estudios Antropológicos
de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción",
1973

Impreso en el Paraguay
Printed in Paraguay

Escuela Técnica Salesiana

INTRODUCCION

El tema de este libro es la agonía de los Axé-Guayakí del Paraguay oriental, una agonía tanto en el sentido de lucha como en el sentido de preámbulo de muerte. La muerte lleva tiempo rondando como tigre rugiente buscando a quien devorar. Los Axé lo saben.

Hace tiempo ya que las Personas —Axé significa persona— viven acosadas por el jaguar, el jaguar de la selva y ahora esos jaguares de Blancos, que quieren llevarse a la muerte todo lo que todavía tiene vida libre: humanos, animales y hasta árboles.

En primer lugar, se ha intentado seguir la larga historia de esta agonía, aunque ya se sabe que la historia de un pueblo que no escribe sus propios documentos, tiene que servirse de los datos producidos por los "otros", y por lo tanto, desfigurados por el etnocentrismo más vulgar y marcados por un racismo a veces larvado, a veces manifiesto, que convierte a las Personas en ratas de monte nauseabundas. Para hacer esta historia se han tenido que manejar no sólo lo que se considera documento histórico, sino también la información recogida al paso y la nota periodística, sin desechar del todo las fábulas; suele la fábula ser también la verdad de la historia de los sentimientos y rencores sociales, de los prejuicios y del desprecio. Esta historia de una agonía es también la historia de un genocidio, en el que se conjugan la estupidez con aires de superioridad cultural, la ignorancia con intenciones civilizadoras y el crimen con razones de defensa de la propiedad (robada) y de extensión del "progreso". Y conviene que un indio muera para que se salve la sociedad invasora y siga en vigor la ley del saqueo.

Que la historia no es de ayer, sino realidad de hoy, lo muestra ese increíble diario de un viaje, en el que se juntaron la casualidad del encuentro, la observación perpicaz de quien conoce desde hace tiempo la cultura material de los Axé-Guayakí y la excepcional oportunidad de la fijación fotográfica: nunca se había visto tan de cerca la libertad perdida y la entrada en el miedo.

Habíamos dudado si incluir en páginas que se catalogan convencionalmente como literatura científica, un poema inventado por la indignación que sentimos ante la barbarie de la "civilización". Nos decidió a ello el hecho de que esos versos no eran más que la transposición más o menos poética de amplias lecturas históricas y etnográficas; más aún, recordamos que, cuando se presentó este escrito a la Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí, esperando que el grito de una Persona "traducido" a un lenguaje más occidental, hiciera caer en la cuenta del grave peligro y de la complejidad de una colonización de primitivos, que podía fácilmente convertirse en un genocidio planificado, no hubo oídos para oír, a pesar de que el escrito venía apoyado por una bibliografía de varias páginas. Por supuesto, la realidad se manifestó pronto más trágicamente verdadera que la invención. Así lo cantaban las Personas.

Los cantos de los Axé son la poesía de la lucidez y de la clarividencia, densa y brillante como un diamante. Posiblemente estos cantos —junto con algunos poemas cosmogónicos de los Mbyá y otros fragmentos guaraníes— sean lo mejor que jamás haya sido dicho en el Paraguay. Las letras paraguayas de escritura colonial palidecen ante estas voces. Pero el valor estético no lo es todo. Los cantores axé se mueven en la coherencia de un universo míticamente lógico, por una parte, y por la otra, precisamente porque todavía manejan un sistema cultural diferente, analizan con exactitud el ataque socio-cultural del que son objeto por parte de quienes no son Personas. Y agonizan cantando su agonía. El etnólogo, conociendo cuán difícilmente se acepta una voz plenamente humana en un primitivo, sobre todo si esta voz es la de la denuncia de una situación socio-cultural inteligentemente percibida y rechazada, ha creído necesario asegurar todo un aparato crítico de comentarios y notas lingüísticas para que el canto de los Axé nos llegue con toda su pureza, con toda su crudeza, y no pueda ser fácilmente desmentido.

Los Axé pronto dejarán de ser Axé, pero lo que fueron y dijeron un día nos seguirá atormentando, cuando también nosotros lleguemos a la hora de nuestra agonía.

Bartomeu Meliá, s. j.

RATONES Y JAGUARES

Reconstrucción de un
genocidio a la manera
del de los Axé-Guayakí (1)
del Paraguay Oriental

Bartomeu Meliá, S. J.
Christine Münzel

A León Cadogan,
quien tanto hizo
para que los Axé no dejen nunca de ser Axé,
es decir, personas.

"Son físicamente deformes hasta lo monstruoso, tan parecidos a los monos como a los hombres, especialmente si se les mira las narices, por las cuales se les puede llamar fiatos con toda justicia... Entre sus costumbres y las de los animales salvajes no hay ni la diferencia del grosor de las uñas... Desde los matorrales asaltan y matan, mas sólo de noche, a los viajeros que imprudentemente duermen en sus territorios, no tanto por venganza o por el deseo de cosas ajenas, como por cierta ferocidad innata... Aprendieron de los tigres, con los cuales están en perpetua lucha". (2)

El relato del cronista jesuita del tiempo de la Colonia es el hito inicial de un largo camino en cuyo final podría colocarse lo que escribió un periodista, cuando hace poco se rendía un grupo de los últimos Axé sobrevivientes: "Sus reacciones son aún totalmente instintivas, pero de notable pacifismo". (3)

La historia de un pueblo sin escritura tiene para nosotros lagunas insalvables, sobre todo si su cultura y tradiciones son destruidas más aprisa que el tiempo con que cuenta el etnógrafo para recogerlas. Durante siglos, los Axé no han interesado al hombre "blanco" más o menos culto, sino como seres salvajes y fabulosos, objeto de leyendas, "dont le seul trait commun était l'incapacité manifeste... á penser les Guayakí comme des

hommes". (4) La historia de pueblos como el Axé, que negándose a acogerse a los "beneficios de la civilización" traída por los europeos, han llegado a zandarrear la autosuficiencia y el orgullo del europeo, no es más que la historia de los prejuicios occidentalistas. Incluso la historia actual aparece borrosa y medio fantástica como un cuento de velorio, aunque los hechos se desarrollan a no más de 300 km. de la misma capital de la república, donde hasta viven algunos Axé.

Este artículo intenta reunir los escasos datos que conocemos sobre la historia de los Axé, en la cual verdad y fábula no siempre pueden separarse claramente. Los autores piensan que esta historia increíble, en su brutal simplicidad, aun sin presentar un carácter paradigmático general, servirá, sin embargo, para mejor comprender, precisamente al destacar ciertos rasgos que en la historia de otros muchos pueblos indios sólo aparecen insinuados, —de manera menos dramática y más sutil—, lo que ha sido el proceso de desintegración del indio de América.

(1) Axé, también "Guayakí", tribu cazadora de las selvas de la Región Oriental del Paraguay, hasta hoy día, en su mayor parte, sin contactos pacíficos con sus vecinos; lingüísticamente estrechamente emparentados con los Guaraní; CADOGAN (1965a: 95) califica incluso al Axé como dialecto guaraní. "Axé" es la denominación propia, que en la literatura científica fue empleada principalmente por CLASTRES. La denominación de "Guayakí", cuyo uso científico se generalizó en una época en la cual se conocía a los Axé sólo de oídas o en sus esqueletos, nos parece menos apropiada, sobre todo por su significado secundario despectivo; su empleo contradice la norma científica de calificar a los pueblos primitivos, en lo posible, con su denominación propia, y constituye un triste ejemplo de la obligación a que con tanta frecuencia se ven expuestos los etnólogos, de incorporarse a las filas de los más acérrimos enemigos del pueblo estudiado. Cf. MIRAGLIA 1959, 1961; CLASTRES-SEBAG 1963; HELENE CLASTRES 1968.

(2) TECHO 1967 (1965): 13,12.

(3) ABC 5.12.1970: 29.

(4) CLASTRES 1968b: 1: página.

Primeros tiempos

Lo ya irrevocablemente escondido detrás de leyendas es el tiempo precolonial. El nombre de "Guayakí" dado a los Axé por sus vecinos Guaraní (si nuestras interpretaciones son correctas) es ya tal vez una pequeña indicación, de su inmensa miseria: la palabra significaría "ratones salvajes" o cierta especie de abejas especialmente agresivas: un nombre lleno de odio. ¿Será que, ya antes de la invasión europea, a los Axé se los trató como ratones? (5) Techo menciona la "vieja costumbre hostil" de los Guaraní, de incursionar en el territorio de lo Axé. (6)

Indicios antropológicos insinúan que hubo un largo período de aislamiento genético. (7) ¿Será que muchas generaciones de Axé han conocido únicamente contactos hostiles con el mundo circundante? Indicios culturales y lingüísticos a su vez parecen insinuar que, como lo dice poéticamente un mito guaraní, (8) Axé y Guaraní bailaron juntos, pero, más tarde, la comunidad se disolvió y el proceso de desarrollo de los Axé se atrasó hasta el extremo de que la historia progresó hacia atrás: los Axé sufrieron una regresión cultural y perdieron una parte de su patrimonio cultural que, probablemente, habían adquirido junto con los Guaraní. (9) Cuál haya sido la tragedia, es difícil conjeturarlo.

La región oriental del Paraguay se divide en campos fértiles y cordilleras bajas cubiertas de montes y menos favorables a la agricultura. Simplificando un poco, los Axé, hasta tiempos recientes, ocuparon las partes menos accesibles de las cordilleras selváticas y los Guaraní los campos fértiles y los montes, de más fácil acceso. (En una situación semejante a aquella de los Axé, encontramos ciertos grupos de Guaraní; a ellos sobre todo, se refiere SUSNIK bajo la denominación de "Guaraníes monteses" (10); estos Guaraní que practicaban la agricultura, pero que habitaban también el monte, ocupan una posición intermedia entre los Axé y los Guaraní restantes.)

Según esta distinción es muy probable, que la mayoría de los Guaraní hayan aprendido la agricultura antes de que ésta haya llegado a los Axé, adquiriendo así los Guaraní, cierta superioridad. Consta que también los

(5) "Ratas silvestres": CLASTRES 1968a: 52. "Abejas silvestres": BERTONI 1920: 472. "Guakí" = "comadreja" según MONTOYA, o "un roedor" en el actual Mbya-Guaraní (información verbal de CADOGAN). Otra interpretación muy diferente del nombre "Guayakí" ofrece CADOGAN: 1968b: 113ss. Es también peyorativo.

(6) TECHO 1967 (1965): 17.

(7) Solamente una hipótesis, aunque en principio ciertamente la conclusión más convincente de la ausencia del Factor Diego. Cf. MATSON et al. 1969; MIRAGLIA y SAGUIER 1969: 142s., 152, 156.

(8) CADOGAN 1959: 48; según lo citado en CADOGAN 1968b: 133; CLASTRES 1968a: 59.

(9) CLASTRES 1966b; 1968a: 49—59; 1968b: 4: página.

(10) SUSNIK 1965: 196—203.

Axé aprendieron la agricultura, (11) pero a un ritmo menos rápido que los Guaraní. El momento en que el avance relativo de los Guaraní adquirió proporciones relevantes (por ejemplo formas de organización más extensas, cifras demográficas más altas), puede haber sido el momento de retroceso en el destino de los Axé. Encerrados en terrenos de refugio poco fértiles, su evolución fue frenada todavía más. No parece imposible que haya habido también contactos pacíficos con los vecinos más avanzados, y hasta tal vez se iba preparando un modus vivendi simbiótico, de la misma forma como se observó, por ejemplo, entre los pigmeos y los agricultores negros en el Congo, o también entre los indios Maku y Tukano en el noroeste del Brasil. Pero lo único que sabemos con seguridad, es que en el caso del Paraguay oriental tales contactos no pueden haber perdurado más allá de los principios de la Colonia. Lo único que los descendientes históricos de los Guaraní, los mestizos hispano-guaraníes, parece han conservado de los diversos contactos, que alguna vez hayan podido existir, con los Axé, es la violencia y la hostilidad. Los Axé de hoy han perdido la poca agricultura de sus antepasados y se han retransformado completamente en cazadores y recolectores no sedentarios.

Tal "regresión" puede extrañar, estando a la vista el progreso que simultáneamente ha penetrado en las cordilleras selváticas del Paraguay oriental. Estas líneas quieren ayudar a la comprensión del fenómeno, mostrando que en este caso no hubo ni degeneración ni paralización, sino al contrario una **evolución** en dirección contraria a la de sus vecinos: una especialización en la economía depredativa, como única respuesta posible al desafío del "progreso", al mismo tiempo que se daba un proceso de especialización de los vecinos en la agricultura y más tarde en la ganadería, un proceso en espiral que por sí mismo avanzaba siempre más: el progreso rápido de los vecinos despojó a los Axé de las tierras favorables para la agricultura, y, al mismo tiempo, les invitaba a transformarse en parásitos de los campos y del ganado de los vecinos, sin que ellos mismos hayan sentido la necesidad de la agricultura. La especialización de los Axé, en la caza y lucha contra los vecinos más ricos, como resultante de esta situación, hizo difícil a los vecinos la penetración en el monte de los Axé, tan favorable para la caza y recolección; y esto puede a su vez, haber favorecido el proceso de especialización de los Guaraní. La mayor facilidad de "amansamiento" de los Guaraní y, de un modo más general, su mayor acercamiento cultural a los europeos, precisamente por ser agricultores, contribuyeron a alinear a los Guaraní en el frente colonial europeo. Y este hecho profundizó su separación con los Axé y privó a éstos de la posibilidad de un entendimiento pacífico con los Guaraní, obligándolos a una especialización todavía más fuerte en la lucha con los vecinos y el robo de los productos de sus campos; el antagonismo se agravó hasta tal punto que la exterminación parecía ser la solución más lógica del problema Axé.

(11) LOZANO 1873: 415. Respecto a la identidad de "Guachaguís" y Axé ver abajo).

La invasión europea no había iniciado el proceso pero probablemente lo intensificó. MUHLMANN nos habla de la "dicotomía" entre una parte de la población "amansada" y otra "salvaje", en muchas partes del mundo dominadas por la presión colonialista. En regiones donde, ya antes de la europeización, sufrieron una influencia expansiva que provocó una separación entre grupos abiertos y grupos cerrados frente a esta influencia, se repite otra vez el mismo proceso en el momento de la invasión europea: los grupos hasta entonces cerrados sufren otra división, entre unos que se "aculturaron" y otros que se empeñan en una desesperada lucha final que parece sin perspectiva. (12) "Cuanto más tiempo perdura la influencia exterior..., tanto mayor será la banda de los que se pasan al enemigo, y tanto más pequeño el núcleo de los 'salvajes', que al final, o evita la resaca por una retirada hacia regiones inhóspitas, no aprovechables para los recién llegados, —o queda totalmente absorbido por la nueva etnia... generalmente este proceso se combina con una sedentarización de los que 'se pasan al enemigo'... (De este modo) estrechan cada vez más el territorio de nomadismo o de pastoreo, no aprovechado intensivamente por sus camaradas de tribu aún independientes, obligando finalmente a éstos, ya sea a pasarse ellos mismos a la agricultura intensa, o a cambiar de región... El proceso de absorción étnica viene acompañado en algunos casos... por la formación de un nuevo estrato social dentro de la nación de los sedentarios. Este estrato de los siervos se compone de nómadas que incurrieron en una servidumbre de deudas, y que son explotados y subyugados sin contemplación por los sedentarios o 'civilizados' (LINDIG-13). En América Latina, después de la invasión europea ya será difícil imaginar procesos históricos limitados a los solos indígenas, sean ellos "mansos" o "salvajes"; los colonos europeos y sus descendientes, sobre todo en tan vieja tierra colonial como lo es la parte oriental del Paraguay, constituyen parte integrante del proceso histórico indígena. Aquí el papel de "sedentarios", no lo desempeñan ya solamente los Guaraní, sino también y sobre todo los paraguayos no indígenas a los cuales se asimiló parte de los Guaraní. El papel de los "que se pasan al enemigo", lo asumen aquellos Guaraní que se tornaron dependientes de los paraguayos. De una manera clara esto ha sucedido con aquellos que primero ejercieron una agricultura menos intensa y que ahora se pasaron a la ganadería y agricultura más intensa al servicio de los paraguayos, como parece ser el caso, por ejemplo, de los Mbyá. Los únicos "salvajes" que quedan después que los últimos Guaraní "pasaron al enemigo", son los Axé, cuyos perseguidores más tenaces fueron muchas veces justamente aquellos antiguos "salvajes" ellos mismos, pero que entraron ya en el frente de los blancos. Podemos observar, pues, el mismo proceso ya observado en otras partes del mundo, sólo que aquí no es tanto la división de una nación antiguamente unida, sino más bien una división de papeles entre grupos, ya antes étnicamente separados. Los Axé

(12) MUHLMANN 1951a; 1951b.

(13) LINDIG 1959: 45s.

que se rindieron, a los que se refiere el periodista citado más arriba, son gente que fue forzada a "pasarse al enemigo", y que ahora, finalmente, tratan de recorrer el mismo camino que antes de ellos ya recorrieron los Guaraní: esto es, muy pronto se transformaron en cazadores de presas humanas que son los últimos "salvajes", transformación ésta por la cual ya han pasado y van aún a pasar muchos pueblos de muchas partes del mundo.

Que los Axé hayan tardado mucho en "convertirse", no significa estancamiento. Debemos comprender que la adaptación al desarrollo importado por los europeos no significaba siempre y en todos los casos, la recepción del progreso civilizatorio: al lado de éste la colonización significaba también muchas veces, para los indígenas, la introducción de una nueva dimensión de violencia: y es justamente a esta violencia que los Axé se han adaptado. Como se les dificultó brutalmente una adaptación pacífica, ellos aprendieron a vivir el lado sombrío de la colonización, acostumbrándose a una vida de lucha permanente. Esto fue tal vez ya un proceso cuyo origen hay que buscarlo en las relaciones pre-coloniales con los Guaraní en expansión. La intensificación de la agricultura y la introducción de la ganadería no se ha hecho sin dejar huellas en la cultura de los Axé; sólo que éstos, en vez de trabajar el suelo ellos mismos, o criar ganado, aprendieron a aprovecharse de los nuevos productos, por la violencia; fue también un progreso, una adaptación, que exigía inteligencia y habilidad.

El período colonial

"Son tan desconfiados que no desean adquirir nada que venga desde afuera; procuran, para su uso cotidiano, las cosas que crecen y se producen entre ellos, aún siendo malas e insípidas". (14) La desconfianza de los selvícolas que los indujo a renunciar a las mercaderías europeas, tal vez encuentre su raíz en aquella reflexión formulada, no por un Axé, sino por un cacique Guaraní en situación semejante a la de los Axé, en 1698: "Que esas cintas de seda eran lazos para llevarlos a los grillos y para entregarlos a los españoles, en una servidumbre intolerable". (15) Para el cronista jesuita que nos transmitió estas palabras, el orador era un "famoso cacique, brujo y terrible tirano" y "a través de este charlatán el enemigo infernal empezó a atacar la semilla de la enseñanza evangélica". (16) No mucho más amables fueron otras expresiones acerca de los Axé: "Ambos sexos hacen poco uso de la razón, a la cual, por la calidad de sus alimentos, la ferocidad cotidianamente profesada y la absoluta libertad de su manera de vivir (pues desde niños no se acostumbran a ningún trabajo y hacen sólo lo que les da la gana) han corrompido". (17) "Su razón, despuntaba tan poco que casi no se difieren de los irracionales; parecen más brutos en pie que hombres con almas, o sino algunos semicapros o faunos de los antiguos poetas... unos se ven gibados, otros de cuello muy corto que no les sale de los hombros, y otros con tales imperfecciones en lo natural que representan muy bien las de sus ánimos". (18) La actitud de los Axé era **irracional**. Los escritos de los cronistas jesuitas combinan extraña y curiosamente el menosprecio todavía algo medieval del colonizador para con los indígenas no cristianos y por ello considerados como no del todo humanos (19), con una insistencia tal en la Humanidad y la Razón que anticipa el ideario del espíritu de la Ilustración. La pregunta de si los salvajes tendrían también su alma, fue substituida insensiblemente por la pregunta de si tendrían razón. Los salvajes, como "bestias irracionales, que escapándose van huyendo de un bosque a otro", (20) no mostraban ninguna racionalidad humana, por cuanto no aceptaban ni el cristianismo ni las ventajas materiales y las mercaderías de la colonia ni se sometían al orden racionalmente planificado de las Misiones. Acto de humanidad era convertirlos a todo eso, y protegerlos simultáneamente de la explotación de los colonos españoles y de los negreros portugueses. Ante salvajes no

(14) TECHO 1967 (1651): 13.

(15) XIMENEZ 1967 (1710): 42.

(16) XIMENEZ 1967: 27, 49.

(17) TECHO 1967 (1651): 13.

(18) LOZANO 1873: 412-414.

(19) Cf. vgr. la discusión teológica en la temprana época colonial, sobre si los obstinados paganos poseían un alma humana. Cf. también ALBOSPINO 1959

(20) XIMENEZ 1967 (1710): 47.

convertidos los misioneros se preguntaban si éstos poseían realmente el nivel intelectual suficiente para entender la doctrina cristiana; porque en caso contrario, tal vez no fuesen humanos dotados de razón, así como, en tiempos anteriores, paganos obstinados no eran humanos dotados de alma. Sin embargo la dictadura de la Razón se encontraba atenuada en este caso por la fe en la misericordia divina "que quiere salvar a hombres y brutos" (como escribe un misionero refiriéndose a los Axé); los selváticos irracionales eran también dignos del bautismo, y era de por sí una buena acción arrancarlos, con esta finalidad, de su selvática vida irracional. El misionero, que veía cómo los recién bautizados morían al ser sacados de su ambiente acostumbrado, "se alegró de que el manojito de la mies, recogido por él, fuese digno de ser trasiadado al granero del Eterno Padre". (21) Solamente con este presupuesto ideológico podemos entender la política de los jesuitas en relación con los indios monteses. Los Axé tenían que ser así especialmente irracionales, porque para los jesuitas sólo el trabajo sedentario y duro era racionalidad. Los europeos del siglo XVII habían ya llegado a un punto tal de su evolución en que la dureza y racionalidad de vida de un pueblo cazador les era incomprendible. LOZANO acusa a los Axé de ser "irracionales" y aduce como prueba: "Son tan faltos de providencia que ni aun del sustento la tienen, pues todo el suyo está librado en la pesca o en la caza, cuando aventuran algo en el bosque o en el río". (22) TECHO expresa todavía más claramente: "No trabajan por procurarse alimentos, iguales en esto a las fieras; desconocen la agricultura y el comercio". (23) "Trabajo" racional no es aquí aquello que de suyo es trabajo (pues bastante dura es la vida del cazador), sino lo que responde a la concepción de trabajo de una Europa mercantilista; es trabajo, por ejemplo, lo que entra en el comercio con los europeos.

Hoy en día los Axé son un fenómeno llamativo y aislado, pero hay que recordar que los cronistas del tiempo colonial mencionan toda una serie de naciones indígenas en una situación casi idéntica o por lo menos muy semejante a la de los Axé actuales. Algunas de ellas como los Mbyá, eran Guaraní o guaranizados, que en aquel entonces, en su situación y en su cultura, todavía no se habían diferenciado mucho de los Axé; por lo menos no tanto como hoy, es decir, se encontraban solamente algo más evolucionados que los Axé, quienes por su parte, todavía no habían sufrido esa tan fuerte "regresión" (o sea esa evolución en sentido contrario). Otras de estas naciones pertenecían tal vez al gran grupo de los Tupí-Kaingáng brasileños, lingüísticamente distantes de los Guaraní y de los Axé, pero que culturalmente tenían mucho de común con los Axé, aunque normalmente se distinguieron de éstos sobre todo por su mayor agresividad y

(21) TECHO 1967 (1651): 19.

(22) LOZANO 1873: 412s.

(23) TECHO 1897: IV: 85.

con frecuencia también por la alianza con el colonizador portugués. Las escasas fuentes documentales del tiempo colonial no son suficientes para establecer distinciones netas. Es muy posible que haya habido en realidad toda una serie de paulatinas transiciones de un grupo a otro grupo, y que la distinción étnica haya sido, antes del proceso colonial, de diferenciación arriba mencionado, menos acentuada. SUSNIK nos habla de un modo general, de Guaraní no subyugados llamados "Monteses" o "Kainguá", entre los cuales distingue un estrato más evolucionado y otro más primitivo. El primero, "pequeñas comunidades del tipo 'linaje-casa comunal' y no de grandes aglomeraciones aldeanas", estaba compuesto por Guaraní todavía no colonizados o ya escapados de los colonizadores, pero que mantenían todavía contactos con los Guaraní coloniales. El segundo estrato, más alejado de los centros político-militares del invasor, estaba formado por grupos más primitivos, con el cabello tonsurado en corona como característica exterior, lo que parece referirse sobre todo a los Tupí-Kaingáng. (24) Los Axé, por lo demás no considerados por SUSNIK, parecen deber ser incluidos en el estrato más primitivo pero con algunos contactos esporádicos con los otros, dada la común situación. Lingüísticamente más cerca de los Guaraní, culturalmente, de los Kaingáng, ocupan una posición intermedia con otros grupos que casi no se distinguen de los Axé. Estas parcialidades, incluso los Axé, ora se acercaban más a los Guaraní ora a los Kaingáng, y parece que en el interior de la misma etnia Axé hubo ciertas diferencias a este respecto.

Los "Caaiguá" de la actual provincia argentina de Misiones, sobre todo los de cerca del Iguazú y en territorio actualmente brasilero al norte y nordeste del Uruguay, (25) no eran ni Guaraní ni Kaingáng del tipo brasilero, sino muy probablemente Axé desde el punto de vista étnico: pequeños grupos de recolectores dispersos a través de una inmensa región ocupada por Guaraní sedentarios, y sin contactos comerciales dignos de mención con éstos. Los cronistas describen con mucha exactitud una de esas economías de subsistencia cuya resistencia a integrarse en un sistema económico mayor, iba a ser quebrada solamente por aniquilación. Así como los Axé actuales, vivían en pequeñas chozäs o cobertizos provisionarios que contrastaban con las casas grandes de los Guaraní. "Su nombre en lengua guaraní quiere decir gente silvestre, y lo son, en el ánimo, en la condición, y en todo". (26) Salían a la caza y a la pesca con arco y flecha, y tenían una pasión especial por la miel silvestre (en el siglo XX la cultura Axé será

(24) SUSNIK 1965: 196, 198.

(25) TECHO 1897: IV: 85-91; TECHO 1967; LOZANO 1873: 56,412-414; BERTONI 1920: 511s. BERTONI también llama a los "Caaiguá"; "Guayakis de Misiones", y hace referencia a la semejanza entre el subgrupo "Ceratos" y los recientes Axé. METRAUK-BALDUS enfatizan los paralelismos etnográficos entre Caaiguá y Axé-Guayakí (1945: 435). CARDOZO iguala a los Caaiguá y Guayakí de TECHO (1959: 56s). Con respecto a la descripción de LOZANO de los Caaiguá, CLASTRES observa "qu'il ne peut s'agir la que de Guayakí". (CLASTRES 1968a: 59).

(26) LOZANO 1873: 412.

llamada "civilización de miel"). Mientras estos "Caaiguá" parecen haber rehuido, generalmente, el contacto con el mundo colonial —"esta aversión a todo comercio racional" (27)— otra parcialidad, también llamada del mismo nombre y probablemente también étnicamente Axé, se presentó más agresiva, tratando tal vez de defender su territorio contra las incursiones del invasor — "y a estos asaltos llaman ellos guerra, y se dan así por ellos el nombre de belicosos. Sienten sobremanera ser vencidos cuando acometen, de manera que aunque sus enemigos les perdonen, ellos se despechan, y no comen, ni permiten se les cure las heridas, para acelerarse la muerte". A esta parcialidad, hacia el Yguazú, se le atribuyó la antropofagia. (28) Los "Ceralos" eran tal vez un subgrupo de los Caaiguá en la región de las nacientes del Liví, afluente del alto Uruguay. La costumbre de recubrir su cabello con cera, se menciona también para los Axé modernos; (29) tal vez idénticos con dicha parcialidad son los "Yraitis", "llamados así, porque usan ponerse unos casquetes de cera en la cabeza". "Andan vagabundos" por las profundas selvas de las nacientes del Uruguay y la antigua provincia del Guairá. (30) Étnicamente eran muy probablemente Axé también los "Guachaguís" (31), cuya descripción recuerda los Axé actuales en muchos detalles con la excepción de que, además de cazar y pescar, plantaban también maíz. LOZANO menciona también una teoría según la cual serían "nación originaria de algunas parcialidades fugitivas de los guaraníes, y se fundan en que su idioma es guaraní corrupto, difiriendo solo en carecer las palabras de las iniciales que usa aquel lenguaje" —una simplificación de la diferencia principal existente entre el idioma guaraní y el axé, cercano en muchos aspectos de un tipo de lengua aislante. "Pero contra este origen oponen otros el estilo de no reconocer caciques, y el no usar de la yerba del Paraguay, que tienen en abundancia en su país". (32) Parece que se localizaba a los Guachaguís entre los ríos Ypety y Capiibary, o sea al nordeste de San Juan Nepumuceno, región en la que se han mantenido algunos Axé (el "grupo del Yñaró") hasta el siglo XX.

Más al noroeste, en la cordillera, aproximadamente entre la latitud 25 y las nacientes del Monday, también territorio Axé en el siglo XX, los cronistas localizaban a los "Barbudos" (33) un tanto misteriosos, pero en cuyos escasas marcas personales hay por lo menos dos detalles que permiten pensar en los Axé: lingüísticamente, su parentesco con los Guaraní, físicamente, la tendencia a una barba abundante (34). Más al nordeste,

(27) LOZANO 1873: 413.

(28) LOZANO 1873: 414s.

(29) BERTONI 1920: 512.

(30) LOZANO 1873: 36.

(31) Ibid.: 415—421.

(32) Ibid.: 418.

(33) BERTONI 1920: 496.

(34) Con referencia a esta peculiaridad de los actuales Axé véase MIRAGLIA—SAGUIER 1969: 149s; CLASTRES 1968b: 2ª página.

entre la cordillera de Mbaracayú y el río Itaimbey, vivían los "Tái". (35) de idioma desconocido, cazadores apasionados con muy poca agricultura. Indicaciones etnográficas imprecisas permiten pensar tanto en los "Kaingáng" como en los Axé. La zona de los "Tái", hoy no es habitada por "Kaingáng" pero sí, por lo menos parcialmente, por Axé. (36) A la orilla izquierda del Alto Paraná, frente a los "Tái", vivían los "Calchaquíes", que eran considerados como especialmente salvajes, y que atacaron los poblados de vecinos más pacíficos. (37) Aún más al este, en el norte del actual estado federal brasileiro de Paraná, con el centro tal vez no lejos de la Serra dos Dourados, los "Gualachíes" intranquilizaban a los jesuitas. Su nombre hace pensar en los Axé-Guayakí y su localización en los Xetá emparentados lingüística y culturalmente con los Axé. (38) A los "Aré" probablemente descendientes de los "Gualachíes" del tiempo colonial, BERTONI los compara con los Axé-Guayakí. (39) Según TECHO la zona de los "Gualachíes" era más extensa, hasta muy lejos en el interior del Brasil y Yguazú. (40) LOZANO los localiza en las selvas entre las nacientes del Uruguay y la entonces provincia del Guairá, en los campos hasta cerca del Yguazú, en las cercanías del Ivai, y "sobre el río Yguazú, extendiéndose hasta las riberas del mar". (41) La denominación abarca posiblemente parcialidades diferentes, étnicamente distintas. Para los mismos indígenas se usan también, alternadamente, los nombres de "Gualachos", "Kualachi", "Guañanás", "Guañanás", y "Guayanás". El último era "nombre que se da a todos los que no son guaraníes, y que no tienen nombre propio... Nombre genérico de las hordas salvajes, que vivían aisladas, sin relación ni dependencia de las tribus organizadas. Se hallan divididos en trozos hacia la frontera de la provincia de San Pablo; cerca del río Guayraf, al este del Uruguay; y también en las inmediaciones del Paraná, más arriba del pueblo de Corpus". (42) Las descripciones de los cronistas no concuerdan totalmente entre sí, probablemente porque en realidad no describen exactamente los mismos grupos. Podemos tal vez distinguir tres parcialidades: una al norte del Yguazú "gente ferocísima", "andando vagabundos" (43), "se mantienen casi exclusivamente de la caza y apenas se dedican a la agricultura". (44) Otra parcialidad seguía más al este; "Con la misma providencia se aplican con tesón a la agricultura, por cuyo beneficio recojen abundantes cosechas. la caza es gran parte de su alimento" (45); su idioma era "muy distinto

(35) BERTONI 1920: 508s.

(36) Véase CHASE SARDI 1971.

(37) TECHO 1897: V:117.

(38) BERTONI 1920: 471s.

(39) Ibid. 471.

(40) TECHO: III: 357.

(41) LOZANO 1873: 36, 70, 422.

(42) GUZMAN 1969: 388s.

(43) LOZANO 1873: 36.

(44) TECHO 1897: III: 358.

(45) LOZANO 1873: 424.

del guaraní" y contenía los sonidos /f/, /j/ española y /l/ que no existen ni en el guaraní ni en el axé. (46) Una tercera que se extendió sobre el Yguazú hacia el sur, hablaba un idioma "semejante al guaraní, y probablemente tiene el mismo origen; y aunque alterado y desfigurado con distinto acento y pronunciación, los entienden con poca dificultad los indios de estos pueblos"; "se alimentan de la caza... comen de todas sabandijas, pero lo principal de su alimentación es la miel de abejas de los montes. También siembran algunas chacras pero no las cultivan: lo que hacen es derramar la semilla en algún paraje, y al tiempo que ya les parece tendrá fruto, vuelven por allí, y recojen lo que hallan: las semillas que tienen son, porotos de varias especies..., el maíz, y las calabazas o zapallos de varias especies". (47) La pasión por la miel aparece permanentemente en todas las descripciones de los Gualachies; y a diferencia de los Axé actuales, parecen haber preparado una bebida alcohólica a base de miel. Vivían en pequeños pueblos de poca distancia uno de otro, lo que indica una densidad demográfica relativamente alta. Luchaban permanentemente con los Guaraní, a excepción de la parcialidad más meridional elogiada como pacífica. Un detalle interesante en los relatos sobre los "Gualachies" es el color claro de su piel, rasgo común con los predecesores de los Axé llamados "Caaguá", y con una parte de los Axé actuales, y que tanto entonces como hoy dieron pie para que se inventara el absurdo mito de una descendencia europea. (48) Al norte de los "Gualachies" estaban los "Tayaopeguá" y los "Tayatih" (49), también en el norte del estado federal de Paraná, los últimos cerca del río Paraná, lingüística y culturalmente semejantes y ambos probablemente antropófagos. Parte de ellos eran posiblemente también aquellos "hombres cuya ferocidad sobrepasaba a la de los bárbaros del Guairá", que TECHO localiza entre los ríos Ivá y Paraná. "Llevaban suspendidos de los labios agujereados tres o cinco piedrecitas, vivían en rústicas casas, se alimentaban de caza y de raíces". Diferentemente de sus vecinos Guaraní y más fáciles de domesticar, no tenían instrumentos metálicos o sea ningún comercio directo o indirecto digno de mención con los europeos. (50)

Vemos pues, toda una serie de parcialidades, muy incompletamente descritas, lo cual significaría que todas ellas eran bastante "salvajes" y por eso de difícil acceso para el observador europeo, parcialidades lingüísticamente aparentadas con los Guaraní, por lo menos algunas de ellas, pero más arcaicas culturalmente, cazadores, muchas veces recolectores de miel y hasta un poco agricultores las más de las veces, en parte también antro-

(46) Ibid. 423.

(47) DOBLAS 1970: 91.

(48) LOZANO 1873: 70, 422; BERTONI 1920: 497, 510; INSTITUTO... 1970: 8, 22s.

(49) BERTONI 1920: 475s.

(50) TECHO 1897: III: 19.

pófagos, moviéndose por el interior de la selva entre los Guaraní en un área casi circular que desde Misiones y a través de la zona de Caaguazú iba hasta el norte del estado brasileiro del Paraná. En la margen oriental del Paraná entre la Serra dos Dourados y el río Yguazú, el círculo parece haber sido cortado por los Kaingáng cuya cultura es semejante, por lo menos en ciertos aspectos, a la de los Axé. Los Axé, en aquel entonces no constituían todavía una rareza arcaica, aislada, que sólo se explicaría después por una inmigración venida de muy lejos, sino una parte de un complejo etno-cultural que podríamos denominar tal vez "horizonte tupí-arcaico". (51)

Los misioneros tenían sus problemas con las naciones de este tipo, y no es de extrañar, si tenemos en cuenta por una parte las dificultades que surgen generalmente para la colonización de grupos nómades o semi-nómades, y por otra parte los métodos usados. Las tropas guaraníes auxiliares de los jesuitas "rodearon el sitio donde se encontraban (los Axé), apresaron y ataron con sogas a los indios". (52) El sentido de estas expediciones de caza era "inspirarles humanidad" (53), lo que los cazadores difícilmente podían entender. Los cazadores "se arman con arco, flecha, una soga y un palo...; la soga para maniatar los adultos, evitando se pongan en fuga; el palo para divertir ya la flecha larga, ya el garrote con que los guayaquí, menos tímidos, viéndose acosados, tiran a defenderse. Armados, pues, los cristianos, se reparten en dos filas con la que van formando un cordón largo, y les precede un espía, que hace señal con la mano de que ya están cerca del corral de los infieles. Bloquean el corral y duermen con centinelas; al romper el alba estrechan el sitio con gran silencio, y de improviso asaltan armados a los guayaquí, que despiertan en manos de los que imaginan enemigos; y para que con el sobresalto no huyan, o para su defensa cometan algún desmán, los atan con la soga prevenida; buscan los niños que se suelen esconder en los bosques, registran los árboles más altos a que se suben, y concluidas esas diligencias, se asientan con ellos muy amorosos, dándoles de comer y vistiéndoles, para que puedan parecer delante de todos con decencia... Si no se hiciesen estas correrías, lograría el demonio los designios que pretende, con ponerles tan cerval miedo en sus ánimos para todo extranjero, valiéndose de sus trazas diabólicas, todas encaminadas a perder a los hijos de Adán". (54) Lo interesante de este relato es el hecho que data de la primera mitad del siglo XVIII; ahora bien, concuerda casi totalmente con relatos obtenidos por

(51) "Arcaico" relativo a otros Tupí. "Tupí" aquí como denominación de toda la familia lingüística a la cual pertenecen vgr. los Guaraní (y con ellos los Axé), los Sirionó y los Tupinambá.

(52) VOGT 1966: 291. Véase también METRAUX—BALDUS 1946: 435; LOZANO 1873: 38, 419ss.

(53) LOZANO 1873: 38.

(54) LOZANO 1873: 420s.

Münzel en 1971/72, de los habitantes de la "Colonia Nacional Guayakí" cerca de San Joaquín, con respecto a cacerías al hombre llevadas a cabo por ellos mismos. Un poco como en algunas cacerías recientes contra los Axé, parece que muchas veces sólo agarraban a criaturas, mientras que los padres huían. Según se puede deducir de los relatos, las criaturas a veces llegaron a ser de propiedad privada de sus capturadores —pero en las fuentes que los autores han tenido a la vista, no han podido encontrar indicios de que entonces se asesinara a padres Axé, con la única finalidad de capturar las criaturas, ni de qué éstas hubieran sido consideradas como objetos de transacciones comerciales, cosas todas que han ocurrido y van ocurriendo en el siglo XX. (55) Extrañado, el cronista anota que las criaturas no parecen haber apreciado el trato que se les reservaba: "lo más raro es que aún los niños criados entre otras naciones, salen después con esta aversión". (56) Los adultos que se querían convertir fueron llevados atados con cuerdas hasta las Misiones donde "muchos murieron... como en una prisión". (57) "Puestos en prisiones, las muerden como pudiera un tigre y arrojan rabiosos espumajos por la boca, y se cierran en no probar alimento hasta que desfallecen y mueren", así se dice respecto de los "Caaiguá". (58) "A veces fueron vistos", confirma otro cronista, "moder con los dientes sus ataduras, aún de hierro... como animales rabiosos... Si se los dejaba amariados por cierto tiempo, entonces rehusaban la comida". (59) La razón para esta actitud "irracional", el cronista la busca en "una especie de impotencia del alma" (60) y nos narra los intentos para curarla: "Y habiendo comprobado que la gente Caaiguá, sacada de sus sombras nativas, mueren en seguida, como los peces fuera de su elemento, no vaciló en tentar inmediatamente ver con qué ánimo iban a aprender por fin los fundamentos de la doctrina cristiana... Sin perder tiempo le preguntó a cada uno si creía en los misterios de Cristo: diciendo ellos que sí, empezó a bautizar a los que querían. Poco después murieron todos, sin excepción". (61) También esta citación encuentra su correspondiente en el siglo XX. De la misma forma como la deportación de los "Caaiguá" del tiempo colonial se denominó "sacar de las sombras nativas", también una mujer Axé observada por un periodista en 1970 poco después de su captura, "dejó atrás para siempre el mundo de las tinieblas". (62) Y también fue semejante si no tan dramático lo que se si-

(55) Ibid. 419; TECHO 1897: IV: 127 - "El P. Claudio Ruyer alcanzó la libertad de un muchacho de la tribu de los caaiguas". Compárese el trato de niños guaraníes en el tiempo de la conquista: SUSNIK 1965: 12s; 89, 130s.

(56) LOZANO 1873: 413.

(57) MAYNTZHUSEN 1945: 8; VOGT 1966: 291.

(58) LOZANO 1873: 413.

(59) TECHO 1967: 14.

(60) Ibid.

(61) TECHO 1967: 19; similar HERVAS: apud VOGT 1902: 45; apud VELLARD 1934: 223.

(62) ABC 7.12. 1970.

guió: de los 38 prisioneros de los que la Axé mencionada hacía parte, 11 murieron en los meses siguientes, o sea casi la tercera parte, no obstante la proximidad de la capital. (63) MAYNTZHUSEN, al observar otro caso semejante de muertes en gran escala, en la primera mitad del siglo XX, induce como causa importante el problema alimenticio. "El cambio de alimentación, que en su vida natural fue rica en vitaminas y comprendía una composición de vegetales, carne, albúminas, sustancias sebáceas, etc. en convenientes porcentajes, de manera que lo que el organismo instintivamente pedía nunca faltaba y cuya alimentación fue cambiada por otra bastante uniforme, faltando principalmente las vitaminas, que los indios libres abundantemente encuentran en los bosques... Pues nosotros hemos presenciado que involuntariamente se mataba Guayakí que recién había abandonado su vida errante en las selvas, con darles exclusivamente harina, arroz y fideos". Cita también la introducción de la sal como un cambio al principio demasiado radical y, por consiguiente, peligroso, así como "vestimentas y habitaciones permanentes que son criaderos de microbios". (64) MAYNTZHUSEN nos ayuda a comprender mejor (incluso para el período jesuítico), por qué justamente indígenas del tipo cultural de los Axé, sin sal, y muchas veces sin residencias permanentes, se integraban más difícilmente que los Guaraní. La ciencia dietética reconoce hoy que la alimentación de los pueblos cazadores es mejor y más sana que la de los agricultores: "estos pueblos se encuentran con una constitución física excelente, y han crecido robustamente". (65) El "progreso" hacia la vida sedentaria significaba, pues, una regresión peligrosa desde el punto de vista de la nutrición.

Hay indicios de que los propios indígenas amenazados reconocieron muy bien el peligro implicado en el cambio de residencia y alimentación. (66) Podemos distinguir, en el caso de los aborígenes selváticos, tres formas diferentes de reacción frente a la amenaza europea: 1) la resistencia activa, 2) la adaptación realista, pero con evidentes reservas mentales. 3) la capitulación.

1) Los "Caaiguá" no solamente no se dejaban civilizar fácilmente, sino que incluso procedían al contra-ataque, asaltando continuamente las misiones jesuíticas en los ríos Yguazú y Paraná. (67) "Ni aun presos hablan

(63) Según una Estadística de población, aún inédita, configurada por MÜNDEL en Setiembre 1971 — Marzo 1972, en base a interrogatorios hechos a los miembros de este grupo.

(64) MAYNTZHUSEN 1945: 10. Cf. también BERTONI 1920: 512.

(65) WELBOURN 1965: 9.

(66) "me respondieron, que... si venían a los pueblos, se habían de morir" — DOBLAS 1970: 94. Cf. el miedo de los "Guachaguís", LOZANO 1873: 419, el miedo de otros, ibid. 38; cf. también aquellas partes en las cuales los cronistas jesuitas reconocen que el cambio de alimentación representa un problema, vgr. TECHO 1897: III: 19; TECHO 1967: 13.

(67) BERTONI 1920: 511.

con persona humana". (68) Se diferenciaban por un lado de los Guaraní por su actitud más reacia frente a los jesuitas, y por otro lado se diferenciaban de los Kaingáng del Brasil, por su menor disposición a obedecer a los negreros portugueses. Así atacaron no solamente a los cazadores de almas cristianas, sino también a los cazadores de esclavos paulistas, "atacaban con furia (tratándose de europeos, se diría tal vez "con coraje", en vez de "con furia") y, vencidos, no se rindieron jamás". (69) A los "Tayaopeguá" y a los "Tayatih" se los redujo sólo parcialmente y esto aun con extrema dificultad. (70)

2) En algunos casos podemos observar cómo los selváticos llegaron a compromisos con el conquistador, capitulando aparentemente pero con un esfuerzo constante por guardar su independencia, cediendo realmente sólo al ver verdaderas ventajas. La parcialidad meridional de los "Gualachies" o "Guayanás" mantenía, en el siglo XVIII, buenas relaciones con los Guaraní reducidos, aunque sin unirse ellos mismos a las reducciones.

Los Guaraní visitaban frecuentemente la tierra de los "Guayanás" para buscar yerba. Los "Guayanás" "les ayudan a trabajarles, buscan y manifiestan los parajes en donde hay muchos árboles de yerba, y aún les socorren con alimento cuando les escasea; contentándose con algunas frioleras que se les da, como son abalorios, espejitos, algunas hachas chicas, y algún lienzo de algodón". (71) Un pequeño grupo se juntó en una reducción, pero sin jamás dejarse disciplinar totalmente, "pues acostumbrados a buscar su alimento en los montes, se entran por ellos a procurárselo, en donde tratan y conversan con sus parientes y amigos los infieles, estándose con ellos muchos meses; de lo que resulta el que tal vez no vuelven a la reducción. También los infieles frecuentan ésta a menudo, particularmente cuando los reducidos tienen que comer: entonces se llena la reducción de infieles, y en consumiendo lo que hay, se retiran, llevándose consigo a muchos de los cristianos". El procedimiento era perfectamente racional, y los aborígenes también lo justifican racionalmente: "Dijo que la cortedad de sus terrenos y la inmediatez a los montes, donde encontraban lo necesario para su alimento, juntamente con no estar habituados al trabajo, eran los motivos que distraían de la reducción a los reducidos; y que los infieles, aunque todos deseaban ser cristianos, viendo que no tenían que comer en la reducción, no querían venir a ella, y que sólo se acercan por allí cuando saben que hay que comer: ... y que solamente que se les diese terrenos buenos en otra parte, se conseguiría el aumento

de la reducción". (72) No se puede formular con mayor claridad la que es una de las causas principales del fracaso de la política que se ha intentado con respecto a los indios selváticos. Otros "Gualachies", más al este, "se negaron siempre a dejar penetrar español alguno en sus tierras, y sólo acudían por su interés a comerciar en unas minas de hierro que labraban los españoles de Villarrica". (73) Pero, al juntarse los Guaraní vecinos con los jesuitas, estos "Gualachies" decidieron seguir su ejemplo. tal vez por miedo de ser acosados por sus enemigos, fortalecidos ahora por la alianza con los europeos. El relato del cronista jesuita sobre la conversión que se siguió, es muy escueto, pero entre líneas, deja entrever el fracaso; los indios aceptaron del misionero todo lo que les parecía racionalmente útil — "como sabía ciertas artes mecánicas, y especialmente la carpintería, proveyó a los indios de instrumentos que necesitaban, lo cual agradecieron mucho" — pero en lo demás casi no se dejaron influenciar; se convirtieron solamente muy pocos. "Los alimentos que le enviaban (los otros jesuitas al misionero) eran robados por los gualachies; en un año llegaron a sus manos solamente tres quesos, y éstos porque los indios, al verlos, creyeron ser cera blanca". (74) Los mismos "Gualachies" convertidos hacían una clara distinción, distinción apenas comprensible por parte de los mismos misioneros, — entre conversión y sumisión: "Habían guardado toda su naturaleza violenta e insumisa; a la llegada del ejército de los 'mamelucos' se defendieron valerosamente y echaron a los mismos Padres jesuitas que habían ordenado la retirada". "Entraron tumultuosamente en la iglesia mientras decía Misa el P. Salazar, y le pidieron que hiciese devolver las cautivas o su precio, añadiendo que él era culpable de tal latrocinio por haber disuadido a los gualachies de la defensa y permitido que los mamelucos entraran en el pueblo. Dando fuertes alaridos, le apuntaron con saetas y lanzas al pecho... Robaron las ropas de la iglesia, los muebles de la casa rectoral y cuanto pudieron". "Finalmente fueron vencidos por la superioridad numérica y por las armas de fuego; pero como eran demasiado turbulentos..., los negreros no los quisieron y se contentaron con dispersar a aquellos que no habían caído en lucha tan violenta". (75)

El peligro de consumirse entre dos fuegos, de españoles y de portugueses, debe haber sido para los selváticos una razón importante para buscar refugio entre los jesuitas. De una manera bastante general se puede decir de muchos indios paraguayos, "que la mayoría, en el fondo, sólo se habían dirigido allí esperando que ya no serían perturbados por los españoles o por los portugueses del Brasil y también porque así se encontra

(68) LOZANO 1873: 413.

(69) BERTONI 1920: 511.

(70) Ibid. 475.

(71) DOBLAS 1970: 91.

(72) DOBLAS 1970: 92, 93.

(73) LOZANO 1873: 71. Véase también TECHO 1897: III: 358.

(74) TECHO 1897: III: 358—361, IV: 80.

(75) BERTONI 1920: 471s.; TECHO 1897: IV: 144.

ban en mejor posición para defenderse contra sus viejos enemigos". (76) Los misioneros, en sus intentos de conversión, hacían ver la amenaza de los negreros como argumento para entrar en razón, y de tres parcialidades especialmente "salvajes", de los Calchaquíes, de los Coronados y de los predecesores de los Axé llamados "Caaiguá" se narra explícitamente que esta amenaza les indujo a una actitud más pacífica en relación con los jesuitas. Los "Caaiguá" "escucharon con atención lo que (el misionero) les decía de los mamelucos, y de las costumbres cristianas". (77) En una ocasión, una tropa de 600 indios de las reducciones, armados y bajo la dirección de los Padres, penetraron en territorio de los Caaiguá, donde se encontraron con negreros portugueses ocupados en aquel momento en el acarreo de un grupo de Caaiguá. Las tropas misioneras pusieron en fuga a los negreros y se apoderaron ellos mismos de los prisioneros para llevarlos a la reducción. (78) En otra ocasión un "ilustre cazador de almas entró en las grutas de los hombres salvajes y, por intermedio del intérprete, obtuvo que los dieciocho que allí se encontraban, aceptaran ser convertidos y lo siguieran. Y no abandonaron de mala gana sus lugares pues estaban tan aterrorizados por los ataques de los tigres, que consideraban casi imposible poder sobrevivir en aquellas selvas". (79) El texto demuestra una vez más los esfuerzos constantes de los jesuitas (por lo menos si hemos de creer lo que escriben sobre sí mismos), de convertir a los paganos por intermedio de la **convicción**. Por eso se acentúa el hecho de que estaba presente un intérprete, y se cita un motivo **racional** que pudiera convencer a los paganos. No nos es dado averiguar, sin embargo, si la última frase de éstos era, ya en aquel entonces, tan ambigua como lo sería hoy: en el idioma axé del siglo XX, la misma palabra puede significar "jaguar" y "blanco". (80) Pero incluso en caso de que los Caaiguá se refirieran realmente a jaguares, sus palabras no suenan como si la amenaza fuera un componente esencial de su vida, definitivamente aceptado; más bien, pareciera ser un peligro reciente, o sea que los indios en cuestión sólo últimamente habrían pasado a aquellos lugares más apartados del monte donde dominan los jaguares — como si los indígenas hubieran sido rechazados, por el avance del frente colonial en avance. Los Caaiguá de Misiones, muchos de los cuales ya habían sido reducidos sin éxito — morían siempre pronto — en 1631 se acercaron por primera vez voluntariamente a las reducciones, entrando también en relaciones comerciales con los Guaraní reducidos. El peligro mameluco era un factor favorable lo mismo que el hecho de

(76) CHARLEVOIX 1834: II: 12s.

(77) TECHO 1897: IV: 356; *ibid.* III: 371; IV: 67; CHARLEVOIX 1834: II: 27, 52s.

(78) TECHO 1967: 20.

(79) *Ibid.* 18.

(80) Según indicaciones de Mark MUNZEL: "Jamo", "jamógi", en el último grupo transportado a la "Colonia Nacional Guayakí". Este nombre fue dado por ejemplo a MAYNTSIUSEN, v. CAMBAS 1967: 293. Cf. también el artículo de MUNZEL en otra parte de este libro.

que los jesuitas, evidentemente, se esforzaron por poner freno a las cacerías al hombre de los indígenas cristianos. Más tarde parece haberse logrado la conversión y la reducción de una pequeña parte de los Caaiguá. Tal vez también el deseo de ayuda médica en vista de la peste que se extendía justamente en aquel período, era un factor. (81)

3) Mientras en algunos casos la capitulación de estos selváticos parece más racional y con mayores reservas que aquella de los Guaraní, hay también otros casos en que, al contrario, parece que la capitulación era más completa que la de los Guaraní, — tan completa que casi se tiene la impresión de una decisión, consciente y consecuentemente realizada. Los "Iniá", parientes de los "Ihvihtihrambetá", habían pedido "espontáneamente" su integración en la civilización. (82) Los Guachaquíes, tal vez con mayor facilidad de adaptación, debido a su alimentación basada en productos agrícolas, consta que no se dejaron capturar voluntariamente, pero, una vez prisioneros, se transformaron en seguidores ejemplares de los jesuitas. (83) También aquí, nuevamente el paralelo con el siglo XX es notable, pues los Axé son tan solicitados como mano de obra justamente porque, una vez cautivos, son más serviciales y contentadizos que otra gente, y ésta puede ser una de las causas de la continuación, a primera vista incomprensible, de la caza al hombre en el siglo XX.

1767 - 1865

La expulsión de los jesuitas en 1768 significó para los Axé, el término de los experimentos planificados y ordenados a la finalidad de someterlos. Los contactos esporádicos con los colonos y con los Guaraní continuaban ahora como la única forma de fricción entre los Axé y el mundo exterior. No sabemos casi nada sobre estos contactos; a lo más podemos suponer paralelos entre las formas ya mencionadas de contactos antes de 1767 y aquellas de después de 1865. Podemos deducir, sin embargo, con cierta probabilidad, una constante histórica en el intervalo — en otras palabras: que los Axé eran perseguidos en cacerías esporádicas, y que los selváticos cautivos fueron integrados en la población paraguaya como siervos. De lo que se dijo en el capítulo anterior, resulta que las relaciones entre, de un lado, los jesuitas y los Guaraní reducidos, y del otro lado los selváticos, mejoraron paulatinamente durante el período colonial, llegándose a principios del siglo XVIII a la reducción de algunos Caaiguá y otros indígenas del mismo estrato cultural; y sabemos también que aborígenes cada vez más numerosos de este

(81) Peste: TECHO 1897: III: 359. Eso fue en el año 1628; los Caaiguá establecieron contactos en 1631. TECHO 1897: III: 356; V: 100, 1967: 17, 19ss.; ALVEAR 1970: 686.

(82) BERTONI 1920: 476.

(83) DOBRIZHOFFER 1783: I: 162; LOZANO 1673: 421.

estrato ampliaron sus relaciones de intercambio con los Guaraní cristianos. Pero este desarrollo en la dirección de una integración pacífica parece haber sufrido una interrupción brusca, probablemente por dos causas: 1) por la invasión de los negreros paulistas, 2) por el fin del control jesuítico sobre la población reducida. La mayoría de los indígenas selváticos y "arcaicos" llevados a las reducciones, es de suponer que, antes de su integración total, fue deportada, masacrada, o dispersada por los negreros.

Lo que las fuentes del siglo XIX cuentan, no de los Axé, pero sí de los Guaraní monteses que se encontraban en situación análoga, indica desde el comienzo del siglo XIX un empeoramiento de las relaciones entre la población campesina paraguaya y los indios monteses aún en libertad, entre los cuales podemos contar también a los Axé. RENGGER escribe sobre los "Guaraní salvajes" (probablemente los Mbyá): "se los veía antes visitar con bastante frecuencia los lugares habitados por los criollos, para trocar cera, goma y plumas por agujas, cuchillos, hachas, bagatelas de vidrio de colores o por un poncho. Pero estas visitas que hacían a Yhú, Villarrica, etc., tornábanse cada vez más raras, sobre todo después de la revolución". (84) La descripción, que el autor citado da a continuación, de estos indios, deja manifiesta la problemática situación económica de éstos: de un lado estaban ya acostumbrados a ciertas mercaderías europeas; por ejemplo, ya cultivaban sus rozados con la ayuda de herramientas de hierro; de otro lado el deterioro de las relaciones con los blancos les dificultaba el obtener dichas mercaderías. El que ha visitado a indígenas en nuestros días, y ahora lee el relato de RENGGER, reconoce las mismas dificultades psicológicas para una estadía entre los indígenas; esa desconfianza frente al blanco y ese esfuerzo por obtener sus bienes por medio de las buenas relaciones con él, dificulta las relaciones humanas. RENGGER menciona varios esfuerzos de los selváticos por obtener las mercaderías europeas necesitadas: oferta de productos silvestres, oferta de la propia fuerza de trabajo, oferta de criaturas para la venta (o sea, secuestro de criaturas de vecinos para venderlas). (85) Indirectamente, el relato muestra también la necesidad que sentía la sociedad paraguaya vecina, de productos silvestres, de mano de obra indígena, y de criaturas indígenas.

La reflexión sobre las consecuencias de esta situación para los Axé, nos ayuda a comprender mejor su tragedia. Justamente, si hacia el final del período jesuítico sus contactos con el mundo circundante mejoraban, deben haber empezado a conocer la necesidad de mercaderías europeas. Los Axé cautivos primero, de vuelta al monte después, o reducidos y después nuevamente dispersados por los negreros o por la disolución de las

reducciones, pueden haber difundido en el monte el conocimiento, y consecuentemente la necesidad, de estas mercancías. Pero el deterioro de las relaciones con la sociedad paraguaya que siguió, —relaciones, en el caso de los Axé, jamás buenas del todo— frustró el deseo de satisfacer estas nuevas necesidades, empujando a los Axé a la vía de la violencia para obtener lo deseado. Fue el inicio de este parasitismo violento que caracteriza hoy los contactos entre los Axé y sus vecinos: de un lado el robo de mercaderías europeas se transformó en competente fijo de la economía axé; de otro lado, también la sociedad paraguaya buscó satisfacer sus tendencias. El deseo de productos silvestres empujó a los paraguayos hacia el territorio de los Axé, el deseo de mano de obra y especialmente, de criaturas como reserva dócil de mano de obra futura, puede haber intensificado la caza al hombre. Es probable que ya en el siglo XIX los paraguayos limítrofes con el territorio de los Axé, necesitaban los productos de propiedad Axé, y vice-versa; sólo que el carácter difícil de las relaciones recíprocas impedía la integración que, en el caso de los Guaraní, resultaba de la dependencia mutua. El otro camino que quedaba abierto, era el de la violencia. Los agentes de esta violencia, en muchos casos no deben haber sido los mismos paraguayos, sino los Guaraní, quienes —ellos mismos en situación semejante a la de los Axé— establecieron una alianza hispano-guaraní para robar los productos de los indígenas libres. En este contexto, es de interés la indicación de RENGGER según la cual los "Caayguás" (aquí es nombre genérico para los Guaraní en situación de contactos intermitentes con los blancos, las más de las veces los Mbyá) robaban criaturas entre grupos vecinos y las vendían a los blancos; al citado autor le pidieron el precio de un poncho, un machete y un cuchillo por un niño y una niña de unos 8 a 9 años. (86) Al extenderse tamaña costumbre al país de los Axé, la tendencia a la violencia debe haber crecido en éstos; a medida que los Guaraní fueron integrados en la sociedad nacional, y que por lo tanto ya no podían ser objeto de correrías de saqueo, los Axé adquirieron una función importante como blanco de estas cazas al hombre. Esto puede ser una posible explicación del hecho que, al terminar el siglo XIX, se observa un cambio de actitud entre una parte de los Axé; habiendo hasta entonces, evitado el contacto con el mundo circundante, ahora se mostraron agresivos, (87) lo cual aceleró su ruina total.

Al final del siglo XIX, en las zonas donde hemos localizado el "horizonte arcaico" del período jesuítico, encontramos aún aborígenes monteses de este tipo, pero por lo que se refiere al estado federal de Paraná (donde la presión de los negreros sobre los indígenas había sido más fuerte), el

(86) Ibid. 131s., 325.

(87) MAYNTZHUSEN 1912: 470. Este autor supone ciertamente otra razón para el cambio de actitud: Mezcla con no-Axé. Empero, al menos los Axé mejor conocidos

(84) RENGGER 1835: 103s.

(85) Ibid. 110—134.

número y extensión de los aborígenes había disminuido. De otro lado, VELLARD acentúa que la extensión de los territorios Axé ha sufrido grandes fluctuaciones, e incluso ampliaciones en relación con períodos inmediatamente anteriores. Según él, las reducciones jesuíticas "habían provocado una disminución considerable de todas las poblaciones selváticas insumisas y, entre ellas, de los Guayakí", pero, siguiendo aún la opinión del mismo autor, después de la expulsión de los jesuitas "los Guayakí recuperaron una parte de sus territorios antiguos", esto también debido a una regresión económica del lado paraguayo a consecuencia de los disturbios políticos. (87-a) Pero con toda seguridad no se recuperó todo el territorio perdido.

1865 - 1954

La guerra de la Triple-Alianza (1865-1870) pasó por las selvas de la región oriental del Paraguay y favoreció, indirectamente, la difusión de ideas "liberales" en el Paraguay. Esto, junto con la formación de las ciencias del hombre, ayudó a concentrar el interés del mundo culto en los indios selváticos de la región, hasta entonces prácticamente desconocidos. La situación económica en el Paraguay después de 1870 favorecía la inmigración de extranjeros relativamente acomodados e instruidos, algunos de los cuales importaron el interés europeo por los indígenas. Comienzan, pues, a filtrarse algunas informaciones, aunque escasas, sobre los Axé. Si esto se debe también a un cambio de la situación de contacto, no lo podemos asegurar con certeza, pues los documentos sobre el período anterior a 1865 no son suficientes.

Lo cierto es que en la sociedad paraguaya vecina sucedieron cambios importantes. A los minifundios orientados hacia la economía de subsistencia, les sucedieron los latifundios de un nuevo tipo, cuya tendencia era la de aprovechar las riquezas del país para la explotación industrial y para la exportación. (88) En ciertos casos extremos, el sistema político liberal toleraba la acumulación de poder en manos de compañías privadas que penetraban en las regiones forestales todavía inexplotadas, sin que un control estatal pudiese proteger a los indios. "Después de 1904, desapareció de esta región (—de los yerbales del nordeste paraguayo—) hasta el último vestigio del poder que ejerce... la nación sobre su territorio y sus habitantes. El Estado puso en manos de la principal empresa yerbatera los

hasta la actualidad, no permiten reconocer ninguna influencia comprobable de indígenas Pampeanos, Araucanos o Matakos, como había considerado MAYNTZHUSEN.

(87a) VELLARD 1939: 17.

(88) DOMINGUEZ 1966: 151s.

soldados de la República, que fueron empleados para incendiar poblados próximos al dominio de los señores feudales, o para destruir establecimientos rivales que ofrecían el ejemplo de una vida civilizada". (89)

Parece que no es temerario suponer que estas compañías tenían la ocasión y la tentación de abusar en sus contactos con los indios monteses, aunque los autores no tengan a la vista ningún documento seguro en este sentido. Aún es más probable que, en medida todavía mayor que las grandes compañías y los latifundistas, los minifundistas acosados por la vecindad indígena sucumbieron a la tentación de mejorar su situación económica cada vez más difícil, por el aprovechamiento de mano de obra barata (Axé prisioneros), y con la obtención de productos silvestres. Es característico que hayan sido justamente personas de una situación económica relativamente acomodada, como MAYNTZHUSEN y BERTONI, quienes han podido permitirse al lujo de relaciones muy humanas con los Axé, mientras que en los casos bien documentados de crueldad inhumana han estado implicadas, las más de las veces, personas de situación modesta. También la pauperización general a consecuencia de la guerra perdida puede haber creado bases psicológicas para la aplicación de violencia contra los indios. El aniquilamiento de una gran parte del ganado paraguayo por la guerra, puede haber inducido los ganaderos empobrecidos a reacciones más vehementes contra los abigeatos practicados por los Axé, ahora más perceptibles.

Por otro lado, el problema indígena en aquellas décadas ofrecía aspectos sangrientos, en muchas partes de las Américas, no solamente en el Paraguay. Las relaciones de los Axé con yerbateros y obrajeros recuerdan las relaciones entre cancheros e indios en la cuenca amazónica alrededor de 1900. La persecución contra los Axé no quedaba confinada por lo demás sólo al Paraguay.

Fuera del Paraguay por los años 1900, vivían todavía probablemente Axé o indios monteses semejantes a los Aché. En el estado federal brasileño del Paraná, parecen haberse mantenido algunos restos de los "Tayapeguá", al igual que descendientes de los "Gualachí" llamados ahora "Aré". (90) Al sur del Yguazú, donde en el período colonial se localizaba a los "Caaguá", y en las selvas de la orilla paraguaya del Paraná (donde puede ser que vivan aún hoy día algunos Axé) se avistaba ahora a los "Nobotocudos" o "Píhtadyováí", cuyo idioma, según BERTONI, parece haber sido semejante al de los Axé. (91) Su pretendida costumbre de caminar

(89) GONZALEZ 1964: 422, apud DOMINGUEZ 1966: 152.

(90) BERTONI 1920: 475, 472.

(91) Ibid. 481s.

con los pies torcidos para dentro, recuerda remotamente esa peculiaridad del modo de caminar de los Axé actuales, (92) pero puede haberse inspirado en el aspecto del genio selvático Kurupí, cuya imagen se confunde con frecuencia con la descripción de los indios selváticos. En la provincia argentina de Misiones, aún hacia el fin del siglo XIX, vagaban los "Caaiguá". (93)

El destino de los Caaiguá argentinos presenta paralelos evidentes con el de los Axé paraguayos. "Viviendo únicamente en la floresta y manteniéndose escondidos en las partes menos accesibles, solamente salieron a la orilla del monte para sorprender los establecimientos o para robar ganado... hechos prisioneros, generalmente no sobrevivían... Acosados por los otros indios como por los cristianos, su desaparición es hoy completa. Pero he tenido la suerte de hallarme en Loreto, cuando se masacraba allí, en 1884, los últimos sobrevivientes". (94)

El tono a veces macabro de la literatura etnográfica acerca de los Axé-Guayakí, se debe al hecho de que los científicos, en la lucha despiadada contra los Axé documentada desde el fin del siglo XIX, no podían entrar en contacto pacífico con los indios, debiendo contentarse con encuentros fugaces; un investigador pudo "observar algunos Guayakí cautivos a lo largo de varios días", otro tuvo "la satisfacción de encontrar el esqueleto de una india asesinada por un blanco", un tercero pudo efectuar medidas antropológicas en los cuerpos de tres criaturas Axé caídas en manos de colonos. Se consideraba como una desgracia que la informante lingüística de un investigador "se aprovechó de una hora sin vigilancia para huir de regreso al monte". (95) Esta literatura evidencia con triste claridad que hubiera sido demasiado esperar que la población campesina analfabeta que cazaba a los Axé, superara la mentalidad de los cazadores negros del primer tiempo colonial: los mismos corifeos de la ciencia aún estaban muy lejos de ver en los indios monteses sino objetos de estudio, en los que la masa encefálica se medía más fácilmente en el cráneo muerto que en el vivo; en muchos casos sólo la realización de estudios lingüísticos hacía considerar necesaria la conservación de la vida del indio. El mismo VELLARD, que por lo demás es conocido por su manera humana de considerar el problema Axé, no sentía escrúpulos en aislar a una criatura Axé caída en sus manos de prácticamente todo contacto con el ambiente social que la rodeaba, sólo con el fin de impedir que el valor de las informaciones lingüísticas recibidas de la criatura fueran disminuidos por

(92) Con los pies algo vueltos hacia adentro. Cf. INSTITUTO... 1970: 20, en donde se habla no obstante de una "apariencia simiesca"; MIRAGLIA 1961: 93s.

(93) BERTONI 1920: 511s.

(94) Ibid.

(95) VOGT 1902: 31, 33; 1904: 216.

influencias ajenas. (96). No es de extrañar que esta criatura se mostrara un tanto renuente en suministrar informaciones lingüísticas. La descripción de VELLARD descubre que este autor no consideraba la mencionada renuencia de otra forma de como un domador consideraría la aversión de su animal a hacer su número de circo: "después de una semana de multísimo casi total, desafiando todos los esfuerzos para hacerle hablar, se decidió súbitamente... **estaba domado**" (97).

La literatura etnográfica no silencia el destino de los Axé, sino que lo describe con indicaciones detalladas y concretas. (98) Se los cazó a los Axé como si fuesen fieras, se los mató normalmente de un tiro luego del primer vistazo; pero también a veces se los dejó vivos (sobre todo a las criaturas) para utilizarlas como mano de obra auxiliar. A las criaturas cautivas, se las trató a veces cariñosamente. El secuestro parece ser una de las finalidades principales de los asaltos por sorpresa a los indios, pero no siempre se comprende muy bien para qué se pensaba utilizar a los secuestrados. Las criaturas prisioneras morían normalmente antes de alcanzar la edad de 15 años, mientras que los adultos capturados frecuentemente escapaban nuevamente al monte si no habían muerto antes. Por lo que se refiere al secuestro de menores parece haber sido importante el gusto de mantener a los pequeños indios como una especie de monitos domésticos "No era delito matar Guayakíes", resume MAYNTZHUSEN; y su acusación podía ser repetida aún en 1944: "En el Paraguay, también, el matar indios no es delito". (99) Numerosos son los casos documentados; sólo la parte visible del iceberg.

"Un día de... 1898, el administrador de la estancia ve una columna de humo que se eleva en el monte. Se dirige sobre el lugar y descubre una mujer con dos criaturas: sin ninguna provocación y siguiendo la costumbre en el Paraguay, de la gente que se llama civilizada, de matar a los Guayakí donde se los encuentra, hiere a la mujer que, sin embargo, toma la huida y escapa. Una de las dos criaturas, un niño de cerca de 8 años,

(96) porque un aislamiento tal sólo puede significar que el niño, tal como lo informa orgullosamente VELLARD, ha sido puesto fuera de todo contacto con personas de habla guaraní — en una zona rural de la Región Oriental del Paraguay: VELLARD 1935: 176: "mon jeune Guayakí... a été entièrement isolé du contact des Paraguayens et des mBwihã, pendant les deux mois nécessaires pour établir le vocabulaire". 1933: 329: "Des sa capture, j'ai séparé mon petit Guayakí des péons para guayens".

(97) El subrayado es nuestro. VELLARD 1939: 136.

(98) P. ej.: LEHMANN-NITSCHKE 1899; MAYNTZHUSEN 1925: 316; VELLARD 1933: 315, 320: 39ss.; 62s.; 64, 66, 69, 131ss.; MULLER 1934: 179; BERTONI 1941: Us.25; VOGT 1966: 291.

(99) MAYNTZHUSEN 1945: 8; MAYNTZHUSEN apud CADOGAN 1965b; RECAL-DE apud CADOGAN 1965b.

cae muerto. El Sr. Endilch consiguió su cráneo y los restos del esqueleto los envía al Museo Etnográfico de Leipzig. . . La otra de las dos criaturas, una niña de 4 ó 5 años, es llevada a San Bernardino donde se la cria. . . aquí ella experimentó los primeros beneficios de la civilización cristiana" (100) Al principio de los años 30 del siglo XX, el acompañante paraguayo de un viajante europeo ve entre los árboles a una mujer Axé y luego la mata a tiros. El europeo castiga al paraguayo. Este, que no comprende la razón del castigo, trata de reconciliarse con su patrón, obsequiándole un bolso que ha confeccionado con la piel de los senos de la mujer Axé. (101) MAYNTZHUSEN era testigo de relatos de cazadores que se pavoneaban "de haber matado una Guayakí hembra para apoderarse de su cría". (102) En 1925, en la revista "Zeitschrift für Ethnologie", publica que en las ciudades del sur del Paraguay oriental se vende las criaturas Axé prisioneras al precio de una vaca con su novillo, mientras que más al norte se acostumbra liquidar totalmente a los Axé encontrados en el monte. Cita un ejemplo del cual fue informado por la carta de un sacerdote católico: Yerbateros atacaron un grupo de Axé, mataron un cierto número de ellos, y se apoderaron de algunas criaturas, mientras otros de los atacados escapaban heridos. (103) El Padre VOGT ha "visto a varios de estos indios en Villa Encarnación que han sido apresados en una expedición punitiva cerca de Jesús". (104) Relata también un caso cerca de 1902, cuando mujeres Guaraní descubrieron un muchacho Axé de unos 15 ó 16 años, por los alrededores de su rancho. "Por medio de señales le hicieron entender que las siguiera a sus chozas. Lo hizo, y con las más variadas distracciones, lo entretuvieron hasta que regresaron los hombres y aprisionaron al Guayakí curioso. Lo llevaron. . . hasta Asunción". (105) VELLARD, en 1932, presenció cómo hombres Mbyá trajeron como botín, después de un ataque efectuado contra un campamento axé: "Un recipiente lleno de miel, un coatí y una niña Guayakí, pobre pequeña de 2 ó 3 años que habían amordazado con hojas secas después de haberla atado de pies y manos. . . habían querido tomar las mujeres para violarlas, pero éstas huyeron; llevaron, pues, la criatura, con la intención de venderla; varios estancieros de la región han comprado de esta manera a criaturas Guayakí. . . Estas criaturas se pagan al precio de 200 a 300 pesos paraguayos". VELLARD asistió personalmente a un ataque contra un campamento axé en el cual se capturó a un joven Axé: "Antes que ellos se hayan rehecho de sus sorpresas, estuvimos en medio de ellos (los Axé). Los del cobertizo huyeron llevando sus armas con ellos. . . los indios que estaban cerca del árbol no habían

podido escaparse; de improviso, sonaron disparos. . . Para evitar las balas, mis peones se apartaron, arrastrando consigo el muchachito Guayakí. Los últimos Guayakí se aprovecharon de eso para escaparse, pero uno de ellos gemía sobre el suelo, sólo sobrevivió algunos instantes. . . El inventario del campamento se hizo rápidamente: sólo había 30 objetos. . .; las armas habían sido llevadas; como no podíamos cargar con el cadáver, me contenté con medirlo. El muchachito Guayakí nos miró con sus ojos asombrados, sin ningún grito, sin ninguna lágrima; obedecía a nuestros signos sin decir palabra". (106). Es un detalle interesante que los indios Guaraní vecinos de los Axé colaboraban evidentemente en la persecución de éstos. (107)

La reacción de los Axé contra su exterminio fue siempre relativamente moderada; aunque los Axé frecuentemente se atrevían a penetrar en la zona de los blancos con el afán de robar ganado y mercaderías, flechando incluso el ganado, no conocemos ni un solo relato según el cual los Axé hayan atacado a blancos a no ser que éstos constituyeran una amenaza inmediata para ellos, quienes entonces sólo defendían su piel. . .; estamos lejos de la actitud agresiva de ciertos indios chaqueños que, por su lado, procedían al contra-ataque. También las agresiones de los Axé contra el ganado de los blancos, parecen haber sido determinadas, las más de las veces, más por la necesidad y el hambre que por un deseo de venganza. La acción más agresiva de la cual se habla frecuentemente, es del incendio de campamentos de yerbateros, con la consiguiente pérdida de la hierba —pero ni entonces dañaban las vidas humanas. (108) De distinto modo fue cuando los Axé se encontraban sorprendidos por blancos que habían penetrado hasta el corazón de sus montes. Muchos blancos fueron heridos porque los Axé, temiendo por su propia vida, preferían tirar los primeros. (109)

(106) VELLARD 1933: 320, 324.

(107) Constituye una referencia, ya el que los Axé temían a los Guaraní tanto como a los blancos. Cf. SCHULZ 1894, resumido en LEHMANN-NITSCHE 1899: 403; VOGT 1904: 215; BERTONI 1920: 494, 500, 512; VELLARD 1933: 316, 320; 1934: 226, 228; MIRAGLIA 1961: 84.

(108) Ataque al ganado, por hambre: VELLARD 1934: 226s. Incendiar los campamentos de yerbateros: VOGT 1904: 215.

(109) vgr. Ataque a una expedición punitiva: VELLARD 1934: 228.

(100) LEHMANN-NITSCHE 1899: 406s.

(101) VELLARD 1933: 39s.

(102) MAYNTZHUSEN 1945: 8; MAYNTZHUSEN apud CADOGAN 1965b.

(103) MAYNTZHUSEN 1925: 316.

(104) VOGT 1966: 291.

(105) VOGT 1904: 215.

El experimento Mayntzhusen

Entre 1910 y 1920 una epidemia de gripe alcanzó a un gran número de Axé (110), lo que induciría a pensar que éstos no mantenían solamente contactos bélicos con los paraguayos. De todos modos, sólo conocemos un intento, por parte de los blancos, para establecer relaciones pacíficas. El autor de este intento era un hombre instruido, lo que explica por qué nos quedaron noticias escritas del caso. Posiblemente también se han iniciado otros contactos ocasionales, que, sin embargo, no han llegado a nuestro conocimiento. Un caso de "comercio mudo" relatado estos últimos años, (111) permite la especulación de que tal vez, al lado de la tradición del genocidio, haya otra, menos vistosa y hasta ahora jamás alentada oficialmente, de contactos fugitivos pero no hostiles. Esta especulación podría ser corroborada por el hecho de que MÜNDEL ha encontrado en el vocabulario Axé, palabra para denominar justamente el trato fugitivo y en parte "mudo". (111 a) Se pueden suponer también contactos entre Axé secuestrados que más tarde consiguieron su libertad, pero permanecían con la "civilización" y sus parientes selváticos. VELLARD menciona a un Axé cerca de Caaguazú, quien manifiestamente no dependía demasiado de ningún patrón, que trabajaba a ratos como peón, pero desaparecía repentinamente en el monte por largos períodos. (112)

El experimento más logrado, y el único en su época que conozcamos, de mantener contactos pacíficos con los Axé, lo emprendió Mayntzhusen al mismo tiempo que en otras partes continuaba la persecución sangrienta. El método de Mayntzhusen era sencillo: "finalmente se logró capturar a varios individuos al acercarse cautelosamente y atropellar su campamento durante la noche. Habiendo yo aprendido de estos cautivos los principios básicos del idioma Guayakí, conseguí utilizarlos como guías para entrar en relaciones con las hordas que vagaban por el monte. Estas relaciones finalmente se mostraron tan buenas que podíamos utilizar a Guayakí como mano de obra, sobre todo en empresas agrícolas. Nuestro intento puramente científico de entrar en contacto con este pueblo de la edad de la piedra, tenía también un resultado práctico, y como mi personal de casa y de servicio ya se componía, al cabo de algún tiempo, sólo de Guayakí,

(110) MAYNTZHUSEN 1925: 316.

(111) Según indicaciones del Ing. Hutchinson, Asunción: Los leñadores abandonaron temporalmente su campamento en la selva. Cuando regresaron, faltaban herramientas metálicas; en su lugar se encontraban hachas pétreas de los Axé, arcos, flechas, etc.

(111a) Manuscrito en preparación.

(112) VELLARD 1934: 269s.

estuve en condición de hablar su idioma como lenguaje corriente durante varios años (1910-1914). Además de esto, pasamos a veces semanas en el monte con los Guayakí fieles a mí". (113) Laboriosos y obedientes, los Axé de Mayntzhusen se transformaron en excelentes agricultores. Después de este principio con Mayntzhusen, los Axé entraron en relaciones también con otros blancos de la región (Ñucañy, Alto Paraná): es de suponer que los Axé de Mayntzhusen regresaban frecuentemente al monte donde convenían para la vida sedentaria a otros, quienes entonces, por no ofrecer ya la estancia de Mayntzhusen más puestos de trabajo, buscaron trabajo por los alrededores. (114) Debemos anotar que todas estas indicaciones se basan en las palabras del mismo Mayntzhusen, y que, para valorar su autenticidad, sólo tenemos el prestigio del autor en el mundo científico; nada excluye que, detrás de las palabras bonitas, se esconda nada menos que otro cazador de siervos. Recordemos también que en tiempos recientes la caza a los Axé se ha paliado hablando de salvar a los selváticos por motivos humanitarios. (114 a) Pero lo cierto es que Mayntzhusen, después de haber sacado del monte a sus Axé, tomó por ellos un verdadero interés, tanto científico como humano, ocupándose de salvar para la posteridad el conocimiento de su idioma y de su patrimonio cultural, y de integrarlos, al mismo tiempo, en la sociedad paraguaya. Podemos considerar como exitoso el experimento de Mayntzhusen bajo el punto de vista de la integración de los Axé: los selváticos sedentarizados, perdieron en su mayoría su identidad étnica y se transformaron en paraguayos; por esta misma razón debemos considerar como fracasado el experimento, si lo miramos desde el punto de vista de la conservación de los Axé como unidad étnica. La culpa de este fracaso no cae únicamente sobre el mismo Mayntzhusen. En 1914 debió regresar a Europa; cuando regresó al Paraguay en 1919, encontró su colonia deshecha, y muchos de los colonos Axé se habían transformado, por su parte, en cazadores de Axé al servicio de negreros. Los Axé "salvojes", entretanto, eran aún más diezmados. (115).

La tentación para los Axé "civilizados" como para los Guaraní "civilizados", de hacerse cazadores de los Axé "salvojes", debe haber sido grande. Ciertamente se los considera como expertos en dar con la pista de sus hermanos "salvojes", y este tipo de caza ofrecía posibilidades de lucro: "Para los

(113) MAYNTZHUSEN 1920: 3s.

(114) Nos parece que esto se evidencia de la mención "grandes grupos, que recientemente habían tomado contacto con los campesinos de la zona".

(114a) MAYNTZHUSEN 1945: 10; LA TRIBUNA, Asunción, 5.4.1972. En esa fecha la C.A.I.G. estaba integrada por Milan Zeman, presidente; Clemens von Thuenen, vicepresidente; Thomas Holt, tesorero; Vicente Durá, secretario; Gral. (SR) Ramón C. Bejarano; Rufino Arévalo París y Cnel. Tristán C. Infanzon, miembros. El Sr. Zeman es gerente de la firma Hoechst del Paraguay, el Sr von Thuenen, industrial, el Sr. Holt, gerente del Bank of America.

(115) CADOGAN 1967: 283s.

peones paraguayos del este, matar a un guayakí no sólo no constituye un delito, sino que es una acción digna de elogio, como cazar un jaguar. El paraguayo Maximiliano Villalba me contó que cuando hacía de guía en los alrededores de Ajos, recibía un premio de 300 a 500 pesos por cada guayakí que mataba". (116)

Mayntzhusen renovó sus intentos de establecer contactos con los Axé para sedentarizarlos, pero con un éxito sólo relativo. Pudo transformar en campesinos a un cierto número, pero estos dejaron de ser Axé. Una parte de ellos no sobrevivían al cambio de alimentación y enfermedades como la gripe; Mayntzhusen parece haber enfrentado dificultades financieras, quedando sin medios para un cuidado médico sólido. Tampoco era lo suficiente fuerte económicamente o entendido en negocios para poder apoyar eficientemente a los campesinos Axé atendidos por él, así que éstos sucumbieron a la tentación de trabajar para otros patronos menos comprensivos, o hasta de transformarse en cazadores de hombres. El experimento tenía que fracasar, porque Mayntzhusen no podía intentar más que una solución local y aislada. Mientras él trataba de ayudar, a su alrededor la caza al hombre continuaba, así que también "su" colonia debía ser afectada por la falta de respeto a la dignidad humana del indígena y por la tendencia de inducir a los Axé a la caza a sus propios hermanos, una vez que el patrón estaba ausente, o ya no disponía de los medios suficientes para ejercer su poder personal. Su empobrecimiento significó el colapso del experimento. (117)

Pero, al menos, parece haber demostrado la posibilidad de contactos pacíficos con los Axé. Estos, acosados de todos los lados, parecen haber preferido la vida bajo su protección, aunque ésta incluyera la **coerción** de dejar sus viejos hábitos y la vida en el monte, azuzada ahora por los blancos e indigna de un ser humano. Cuántos Axé exactamente él haya convertido a la vida sedentaria, ya no lo podemos averiguar. En 1925, escribe que en su empresa trabajaban 25 personas, (118) o sea una pequeña "horda" Axé; a éstos debemos probablemente sumar los Axé que, traídos por él, trabajaban en estancias vecinas o independientes. Pero Mayntzhusen habla también, de una manera un poco vaga, de "grupos grandes", (119) lo que parece significar varias "hordas" (una "horda" no incluye menos de 20 personas; el grupo del cual una gran parte fue capturado y llevada a la "Colonia Nacional Guayakí", en 1970-72, comprendía hasta 1970, por lo menos unas 180 personas).

(116) MIRAGLIA 1941: 343s.; CHASE SARDI 1965.

(117) Respecto a Mayntzhusen, véase MAYNTZHUSEN 1920; CADOGAN 1967: 283s. CAMBAS 1967.

(118) MAYNTZHUSEN 1925: 316.

(119) MAYNTZHUSEN 1945: 10.

El presente

El incremento de cierta actividad económica en el Paraguay desde 1954 y el desplazamiento demográfico relacionado con él, hacia las partes antes casi desiertas de la región oriental del Paraguay, agravaron dramáticamente el problema Axé, al mismo tiempo que se trató, por primera vez con seriedad, de solucionar el problema. La monstruosidad del genocidio sistemático y del tráfico de seres humanos, que las revistas cultas y especializadas habían tratado "científicamente", o sea sin pasión, llegó hasta los grandes periódicos de Asunción donde personalidades conocidas, como el General Bejarano y el etnógrafo Cadogan pusieron al descubierto el escándalo.

El territorio y probablemente también el número de los Axé habían quedado, entretanto, notablemente disminuidos. Desaparecieron totalmente los varios grupos Axé de las orillas del Paraná cerca de Jesús y Trinidad, y de las nacientes de los ríos Tacuarí y Tembey, donde se localizó a los Axé aún en los años 30. Los Axé entre Coronel Ovielo (Ajos) y Caaguazú y en la parte sur y al oeste de la Cordillera de Caaguazú, fueron por lo menos obligados a retroceder lejos, y fuertemente diezmados. (120)

Los sobrevivientes se veían expuestos a una presión cada vez más fuerte, sobre todo los componentes del grupo de las nacientes del Arroyo Yñaró. Ya en 1949, 40 personas de este grupo habían sido capturadas de un solo golpe y llevadas engrilladas a San Juan Nepomuceno para la venta pública. (121) El organizador de esta caza fructífera era "Pichín" López, que empleaba a numerosos Axé en su empresa, colaborando en el trabajo de caza y venta otros dos individuos de mucho menos relevancia, de nombre Duarte uno y Pereira el otro. Pero siempre escaparon nuevamente numerosos Axé que se juntaron otra vez con sus parientes aún libres que obtenían, así, conocimientos indirectos, pero bastante exactos de la civilización, y que ya no podemos, por tanto, considerar como "hombres originarios de la Edad de Piedra". Después "una gran parte del grupo fue capturada por una tropa de cazadores en 1953;... Muchos que habían sido hechos prisioneros se escaparon después y se reunieron en la selva, después de períodos más o menos largos de servidumbre. Se colocaron bajo las órdenes de Jyvukugi rö Krama Mirö... Sin embargo, más de veinte miembros del grupo, todos jóvenes, en su mayoría mujeres, quedaron con sus amos; este hecho explica el desequilibrio que padece el

(120) Acerca de la localización anterior: VOGT 1904: 201; VELLARD 1934: 223ss.; 1939: 17ss.

(121) ASI ES 1963: 31; Oscar FERREIRO apud CHASE SARDI 1965.

clan". (122) Oscar FERREIRO escribe en 1959: "Como para toda mala acción es necesario un pretexto que la legitime, los esclavistas emprendían sus entradas para castigar el abominable crimen del robo de algunas plantas de mandioca o de la muerte de alguna mula". (123) MIRAGLIA 1961: "En las aldeas situadas cerca de la zona Guayakí están los esclavistas que organizan verdaderas cacerías de estos selvícolas. Sorprenden una familia Guayakí y luego de haber asesinado a los padres, llevan a los niños para venderlos. San Juan Nepomuceno... era considerado el centro principal de este mercado". (124) La Asociación Indigenista del Paraguay en 1960: "Si el Guayakí roba mandioca o maíz en las chacras que se encuentran al borde de la selva, no lo hace por ladrón, sino por la desesperación que le produce el hambre. El guayakí sabe perfectamente por experiencia de siglos, que su encuentro con el blanco le será fatal, y sabe también que al entrar en una chacra, o será muerto allí mismo o será perseguido durante días y semanas a través de la selva... La razón del comportamiento guayakí, pues, es el hambre... Es sabido que el terreno de los guayakíes se ha venido reduciendo constantemente, debido antes que nada a la expansión... de nuestro propio progreso económico. La posibilidad de caza y recolección han disminuido muchísimo para él. De ahí que se vea obligado a entrar en los plantíos y llevar alguna mandioca, que, como hemos dicho, lo hace a riesgo de su propia vida, y también de la de los miembros de su familia, pues, generalmente le acompañan en esta tarea su mujer y sus hijos. Por esta misma razón (la necesidad económica) el guayakí se ve obligado a sustraer machetes y hachas en los obrajes. Esas herramientas, especialmente el hacha, le permiten un mayor dominio de la naturaleza y, por tanto, la obtención más fácil de ciertos alimentos". (125) ALBOSPINO 1960: "Con el traicionero 'mboca-ñuhá', trampa hecha con arma de fuego que se esconde en la espesura y dispara automáticamente al pasar la víctima; con comidas envenenadas; con 'señuelos' (indios guayakíes cazados cuando niños y luego enviados, ya adultos, a los montes para atraer a sus hermanos de raza)... se los ha perseguido con guías indios de otras tribus o con perros". (125 a)

Las autoridades tomaron medidas. Por la Resolución Nº 391 del Ministerio del Interior del 13-VI-57, se imparte instrucciones a las autoridades de las circunscripciones territoriales, "para que bajo ningún pretexto sean muertos, atropellados o secuestrados los guayakíes de cualquier edad o sexo, bajo apercibimiento de que los que así procedan serán castigados

- (122) CADOGAN-COLLEVILLE 1963: 41.
 (123) Oscar FERREIRO apud CHASE SARDI 1965.
 (124) MIRAGLIA 1961: 84s.; CHASE SARDI 1965.
 (125) TRIBUNA 12.2.1960.
 (125a) ALBOSPINO 1960: 6.

con todo el rigor de la Ley". Simultáneamente se proyectó el registro de todos los menores Guayakí (Axé) secuestrados. (126) En 1958 se crea el Departamento de Asuntos Indígenas dependiente del Ministerio de Defensa Nacional, destinado a "reunir los elementos de juicio necesarios para formular una legislación específicamente indigenista". (127)

En 1960, en el distrito de Tavaí, por ejemplo, se contaron 22 "criados" Axé; en el departamento del Guairá, 51, (128) y estas son cifras que no cubren la totalidad. Por un cautivo, debemos contar, en la mayoría de los casos, con varios muertos. En un caso, las autoridades intervinieron enérgicamente: "Como resultado de una acción de represalia contra unos guayakíes que habían llevado mandioca de una chacra, fue traida cautiva una niña de unos dos años de edad. También tenemos entendido que en esa oportunidad, aunque no podemos confirmarlo fueron muertos algunos indios guayakíes. La niña quiso ser vendida por su captor, al parecer en la suma de diez mil guaraníes, pero... fue detenido el sujeto que quiso comerciar con la criatura". (129) La niña fue rescatada por la policía de Charará y vive hoy en Asunción. (Nos consta, sin embargo, que había planes de entregarla nuevamente al "patrón" de los Axé, el ya mencionado Pereira). El incidente fue una ocasión para la Asociación Indigenista del Paraguay para señalar que los Axé del grupo de la Sierra del Yvytyruzú al que pertenecía la niña, "está en vías de extinción, por causa de la cruel persecución de los blancos". (130)

El centro de gravedad de los acontecimientos se desplazaba paulatinamente. Después de reducido el grupo libre del Yñaró, las miradas se dirigieron más intensamente hacia el grupo de Yvytyruzú, allá al fin de los años 50. Y después de haberse terminado este grupo, desde mediados de la década del 60, llegó el turno a los Axé de la sierra entre Caaguazú y Curuguaty. "En 1965, selvícolas pertenecientes a la banda o las bandas del norte aparecieron en Tayaó (Coronel Oviedo); en 1966 flecharon a un peón en la zona de Curuguaty, y aparecieron nuevamente a comienzos de este año (1968) no lejos de Fortuna, Curuguaty". (131) Hacia 1970, la situación ha empeorado en la zona de Curuguaty. "Las narraciones trágicas abundan. Los estancieros y lugareños organizan batidas de represalia... a sus ojos los guayakíes son animales malhechores, bestias ma'olientes" afirmaba años atrás un periódico local al referirse a la frecuente lucha entre

- (126) Citado según BEJARANO 1965: 41.
 (127) Ibid. Hasta la fecha actual, esta legislación aún no se ha iniciado.
 (128) BEJARANO 1960, CADOGAN 1960.
 (129) TRIBUNA 12.2.60; véase también TRIBUNA 15.2.60.
 (130) TRIBUNA 12.2.60
 (131) CADOGAN 1968b: 141.

los nativos y los que incursionaban la región. Incluso llegó a contarse de la implantación de jugosas recompensas a quienes lograban matar a los indios. Se cuenta la historia de que una india fue atrapada... Luego de matarla expusieron su cráneo en la casa". (132) "Se cuentan historias de matanzas entre padres y madres como única manera de atrapar a criaturas guayakí, que después serán vendidos o criados como servidumbre". (133) "Por la costa norte del Itaimbey, cerca de Laurel, salieron los obrajeros y palmiteros a cazar guayakíes. Los acorralaron después de tres días y tres noches de persecución, hubo disparos, hubo matanza de guayakíes; unos niños guayakíes fueron tomados y... fueron piadosamente vendidos". (134) Los choques con los Axé, informa en el 1970 el gerente de una importante empresa de la región, "ocurren en muy determinadas épocas: cuando la caza va escaseando y ellos tienen necesidad de recurrir a la zona habitada. En nuestra convicción el motivo principal de esta situación es la existencia de cazadores profesionales inescrupulosos que cometen depredaciones... Incluso muchos cazadores tuvieron serios problemas con nuestros obrajeros. Estos van y se internan en el bosque; hasta donde pueda llegar un camión o tractor los lleva junto con todos los elementos de trabajo, víveres y demás enseres. Muchas veces estos pequeños campamentos fueron asaltados por los cazadores mientras la gente estaba en el monte, en su trabajo, y luego culpaban a los indios guayakíes... Los cazadores inescrupulosos van muy bien armados y son gente que ya tienen recelo de todo y sin más trámites andan a los tiros". (135)

A fines del mes de agosto de 1971, con motivo de haberse encontrado dos vacas muertas pertenecientes a la Estancia Naranjito, y haberse atribuido el hecho a los indios Guayakí, se organizó una expedición punitiva contra ellos. Durante varios días siguieron el rastro de los Guayakí, a quienes encontraron por fin en unos terrenos fiscales denominados Zona F, no lejos del lugar llamado Silva-cué, por el camino que de Laurel sale a la ruta Internacional pasando por Contrabando-cué y Cadete-cué. Tomaban parte en esta caza al hombre el capataz de la Estancia Naranjito, su hermano (quien hacia 1967 había realizado una cacería de la que trajo a dos niñas y un niño, hoy en Itakyry y Hernandarias, respectivamente) y un famoso rastreador del monte, apodado "Teyú" (lagarto). Les acompañaban tres o cuatro más. Uno de los cazadores suele contar que mataron a más de diez Guayakí; algunos fueron muertos a machetazos y entre ellos se encontraban mujeres, probablemente las madres de los niños que fueron traídos. Estos niños eran cinco: dos quedaron en Naranjito, tres fueron

(132) ABC 17.12.1970: 32.

(133) ABC 16.12.1970: 13.

(134) MELIA 1970: 14.

(135) ABC 21.12.1970.

traídos a Laurel. Se dice que fueron vendidos, pero tenemos que decir que no pudimos saber exactamente qué precio se pagó. De los tres niños traídos a Laurel, dos habían muerto ya en enero de 1972, cuando estuvimos allí. Sólo vivía la pequeña Magdalena, de unos cinco años. Los Axé-Guayakí que fueron capturados y llevados a la Colonia Nacional en marzo y abril de 1972 eran posiblemente el grupo que en agosto había sufrido los horrores de la masacre. Es en la Colonia Nacional misma donde se podría verificar la verdad de estos hechos, entre los sobrevivientes.

Comparando con el período colonial, podemos notar paralelos, pero también diferencias importantes. En el tiempo colonial, el celoso deseo de ganar almas, inducía por lo menos a un esfuerzo por capturar a los Axé, vivos —aunque se aceptaba el riesgo de que murieran después del bautismo; y por lo que se refiere a la segunda mitad del mismo período estos esfuerzos parecen haber conducido a la integración parcial de una pequeña parte de los Axé. Hoy día el deseo de "cristianizar" a los "salvajes" parece no tener ya prácticamente ninguna importancia; por esta razón en muchos casos, ya no se aspira cautivarlos, sino que se los liquida sin más. Constituyen una excepción las criaturas, que con frecuencia reciben un trato cariñoso y conforman el lado relativamente positivo de las cacerías contra los Axé; estas criaturas, que desde el principio fundan la esperanza de que se deculturarán, muchas veces encuentran padrastrros cariñosos. Eso deja entender que la caza de Axé no se dirige contra estos indígenas en cuanto seres humanos, pero sí contra los Axé como un elemento "extraño", difícil de integrar — donde hay esperanza de destruir esta "extrañeza" en las criaturas, se respeta, por lo menos aún sin llegar hasta el amor de padres e hijos, un mínimo de humanidad con la víctima. Hay algunos ejemplos de Axé capturados que llegaron a posiciones respetables. Un "criado" de Don José María Duarte, San Juan Nepumuceno, también de apellido Duarte, llegó a ser maestro de escuela, y actuaba hasta hace poco como tal en la Colonia Chiripa Fortuna, cerca de Curuguaty. De dos "criados" de una señora guaireña, comerciante, Isidora y Carmen Villalba, la primera llegó a ser contadora pública y comerciante con buena situación económica, la segunda, arpista que adquirió cierta celebridad. Una "criada" de la familia Balmaceda, de Villarrica, María Selva del Monte, llegó a ser profesora normal. De otro lado, se cuentan también casos sombríos como el citado por MÜNZEL (Kware Veja Puku, artículo también en este libro, nota 229), u otros en que los dueños prohibían a sus "criados" buscar mujer, "porque teniendo mujeres volverían al monte".

Lo que hay de común en todos estos casos, es que el "criado" es modelado no según sus ideas propias o las de su gente, pero sí según la voluntad de sus dueños que se permiten experimentar el dulce sentimiento de hacer en pequeña medida, con sus prisioneros, lo que Europa ha hecho con todo el continente.

El experimento Pereira

El esfuerzo de los jesuitas por integrar a los Axé dentro de la población reducida, se logró parcialmente, siendo sacados del monte numerosos "Guachakés", en escala mayor, y los "Caaguá" en menor número. Pero los éxitos llegaron demasiado tarde para lograr resultados significativos antes de la invasión de los mamelucos y antes de la expulsión de los jesuitas. El experimento de Mayntzhusen logró integrar cierto número de Axé a la sociedad paraguaya, pero no encontró continuidad por falta de recursos humanos y financieros. Una de las ventajas para Mayntzhusen, sobre los jesuitas, venía dada por un comienzo más favorable: los Axé, acosados de todos lados y, debido al avance de la "civilización", prácticamente ya sin aquellas posibilidades que tenían en tiempo de la Colonia de huir hasta regiones remotas, de hecho sólo podían escoger entre entregarse a Mayntzhusen o sufrir el exterminio. Esta situación de coacción se agravó aún más en la segunda mitad del siglo XX; según declaraciones grabadas por Münzel de boca de los Axé del grupo de Yñaró, éstos se vieron obligados, en los años 50, a dejarse capturar por los blancos para 1º) no ser liquidados físicamente, para 2º) obtener víveres necesitados con urgencia; los Axé así capturados, casi siempre escapaban de nuevo al monte, después de un cierto tiempo, "cuando habíamos comido todo el maíz". Esta política debía a la larga deteriorar la situación de los Axé porque las permanencias prolongadas entre los blancos despertaban, sobre todo en los Axé más jóvenes, necesidades y hábitos que no podían satisfacerse en el monte. La evolución impelía pues, lógicamente, a una capitulación de aquellos Axé que ya no podían, o no querían, continuar su vida selvática. Esto vale especialmente para los Axé del grupo del Yñaró, cuya actitud frente a los blancos ya anteriormente se caracterizara por un notable pacifismo en comparación, por ejemplo, con la de los Axé del Yvytyruzú y de la región de Curuguaty, culturalmente diferentes; además, como ya se mencionó, los Axé del Yñaró ya habían trabado contactos íntimos con los blancos desde los años 40. Después de 1955, más o menos, ya no había entre ellos nadie que no hubiera conocido un período mayor o menos largo de capacidad entre los blancos. Esta situación tuvo como consecuencia un episodio interesante muy ligado con el nombre de Pereira. No podemos excluir la posibilidad que hechos semejantes se hayan producido también en otras partes del Paraguay oriental y bajo la dirección de otros paraguayos, pero un conocimiento seguro sólo lo poseemos de este caso, de la misma forma como de la primera mitad del siglo XX sólo conocemos el experimento Mayntzhusen sin que nuestra ignorancia de casos semejantes excluya su posibilidad.

Manuel de Jesús Pereira actuaba en los años 50 justamente en la región de San Juan Nepomuceno, el centro ya aludido de la caza y del

tráfico de Axé del Yñaró capturados. En aquella época él capturó a varios Axé de este grupo, muchos de los cuales, sin embargo, se escaparon nuevamente del régimen negrero para recomenzar, con otros de su grupo, su vida libre. (136) Al terminar los años 50, la situación del mencionado grupo había llegado prácticamente a ser insostenible. "A mediados de agosto del año pasado —1959—, apareció en la chacra de Manuel D. Pereira, en Arroyo Morotí, a 14 kilómetros al E. de la estación terminal del ferrocarril Borja-Abaf, un grupo de 20 indios guayakí... Venían encabezados por un indio de nombre Pikygi... quien, capturado años antes por Pereira, se había escapado después de ocho meses de servidumbre y vuelto al monte a reincorporarse a su grupo... El grupo había sido perseguido por obrajeros o yerbateros cuyo rancho habían saqueado. Un poncho, prendas de vestir, un hacha, latas nuevas, constituían prueba de haber el grupo saqueado en fecha reciente alguna población, pudiendo deducirse que, debido a sus depredaciones, habían sido perseguidos y, dividiéndose el grupo, algunos habían permanecido en el monte, mientras que los veinte encabezados por Pikygi buscaban asilo en lo de Pereira, quien habría tratado en forma humanitaria al indígena mientras éste estuvo a su servicio". (137) Más tarde se sabría que la división del grupo se debía también a un conflicto entre su líder y un joven, antagonismo éste que en cierta manera no era sino reflejo del conflicto entre tradicionalistas y defensores de la idea de una agregación con los blancos. (138) Poco después, los Axé venidos hasta Pereira trajeron también el resto de su grupo, otras 20 personas que habían permanecido en el monte. (139)

En el mismo año de 1959, Pereira fue designado para prestar servicios para el Departamento de Asuntos Indígenas, o sea, se hizo el experimento de convertir en guardián de la Ley a un cazador de Axé, oficializando su situación como Jefe de un grupo de Axé. El lugar quedaba bajo la responsabilidad del Departamento de Asuntos Indígenas por intermedio del mismo Pereira, quien recibió el nombramiento de Sub-Oficial del "Campamento Beato Roque González de Santa Cruz". (140) Para auxiliar a los 20 primeros que habían llegado, el ejército paraguayo previno el racionamiento correspondiente a 20 individuos de tropa, ayuda que continúa hasta la fecha. (141) Gracias a la sensibilidad del ministro indigenista Gral

(136) Véase a este respecto el trabajo de MUNZEL, en otra parte de este libro.

(137) CADOGAN 1962b: 33; Cf. también SURCO 1959b; MIRAGLIA 1969: 133; MIRAGLIA-SAGUIER NEGRETE 1969: 140, 157.

(138) Véase el trabajo de MUNZEL en la segunda parte de este libro, y CADOGAN 1968a: III.

(139) CADOGAN 1962b: 34; 1968a: III; CADOGAN-COLLEVILLE 1963: 42; MARRIQUE 1966: 65.

(140) BORGOGNON 1968: 359; MIRAGLIA-SAGUIER NEGRETE 1969: 140; ZARATE 1965.

(141) ABC 15.12.1970.

Marcial Samaniego, Pereira fue asegurado con una mensualidad para carne. Aún en el mismo año de 1959, se formó la "Comisión de Ayuda a los Indígenas Guayakíes", CAIG, compuesta por respetables miembros de la alta sociedad, del comercio, de la banca, del clero y del mundo intelectual guaireño, que socorrían a los Axé bajo la dirección de Pereira con donativos de víveres, vestidos, etc. (142) También intervino en la acción humanitaria Caritas del Paraguay, enviando a Pereira ropas, leche en polvo, harina de trigo y de maíz. El experimento Pereira se distingue, pues, desde el principio, del experimento Mayntzhusen, por su mayor publicidad y sobre todo por la ayuda financiera originada a partir de esta publicidad y que había faltado a Mayntzhusen. La publicidad impidió también, por de pronto, que el experimento se terminara paulatinamente en aquel olvido en que habían caído los esfuerzos de Mayntzhusen. Una vez iniciado, el episodio Pereira tenía que continuar, transformándose en un peso permanente para la acción indigenista paraguaya; la opinión pública despertada impedía que se lo terminara.

La mencionada CAIG se disolvió en 1961, pero la ayuda del ejército y de Caritas continuaron. Caritas interrumpió su aporte periódico en 1963 por "no existir garantías de que dicha ayuda llegue a los pobladores Guayakí". (143) Pero en el mismo año se reorganizó la comisión de auxilio aludida, para nuevamente enviar al campamento de Pereira importantes donaciones en efectivos: herramientas, ropas, y alimentos. (144)

Por un proceso semejante al que ya en años anteriores había transformado a los Axé que vivían cerca de los blancos, en cazadores de Axé, también esta vez los Axé de Pereira se ponían en marcha, después de algún tiempo de contactos con el nuevo mundo en que deseaban integrarse, para dedicarse a la caza al hombre. Se dirigían contra los Axé de la Sierra de Yvytyruzú, enemigos tradicionales y cultural y lingüísticamente diferentes del grupo de Pereira. La sección Axé del Yvytyruzú había entrado en choques más frecuentes con los blancos desde el fin de los años 50. En 1960 se quejaron "agricultores y colonos de las compañías Potrero Ybaté, Potrero Yhú y Ciervo cuá, cuyos cultivos son afectados por las correrías de aquellos (Axé). Por este motivo, se ha solicitado la intervención de la delegación de gobierno del Guairá, habiendo ofrecido los moradores de los lugares citados su colaboración a la Comisión de Defensa de Indios del Paraguay, para poner término a las actividades que vienen desplegando en la aludida zona los indios guaya-

kíes". (145) La Asociación Indigenista del Paraguay a la cual se dirigía esa oferta de colaboración para una solución pacífica del problema, respondió de manera positiva: "Y creemos también que los campesinos, así como se han unido tantas veces para perseguir a los guayakíes, procederán con más justicia, humanidad y cristianismo si se unen para ayudarlos". (146) Pero esta colaboración que se iba preparando entre hombres de ciencia y del campo, llegó tarde: ya entre febrero y julio de 1962, gran parte del grupo de Yvytyruzú fue "capturado mediante" "siñuelos proporcionados por sus hermanos de Yñaró", o sea por los Axé de Pereira. (147)

El campamento de Pereira incluía ahora: 40 Axé del grupo de Yñaro (22 hombres, 10 mujeres, 8 criaturas) y 60 Axé del grupo del Yvytyruzú (18 hombres, 17 mujeres, 25 criaturas) o sea 100 Axé en total. (148) Esta cifra tal vez sea aún demasiado cautelosa. Un memorandum para la Conferencia Episcopal Paraguaya habla de 110 habitantes; esta cifra se refiere evidentemente al momento de la población más elevada, 1962. (148-a) Estas cifras muestran, en los años que siguen, una tendencia a la disminución. En octubre de 1963 sólo quedaba un total de 85 (35 del grupo de Yñaro, 50 del Yvytyruzú) o sea 86 Axé en el campamento. (149) En julio de 1964 eran 70 ó 79. (150) En febrero de 1965, según datos controvertibles del estudioso argentino TOMASINI que realizó una investigación etnográfica en el campamento, sólo quedaban "entre cuarenta y cinco y cincuenta" (151). Esta cifra fue desmentida oficialmente, pero más tarde, aquella cifra fue corroborada por el conocido indigenista y demógrafo de los Axé Dr. AREVA-

(145) TRIBUNA 9.2.60; ver también PAIS 8.2.60; PATRIA 9.2.60.

(146) TRIBUNA 15.2.60.

(147) MIRAGLIA 1964: 2. Cf. también: MIRAGLIA 1969: 133; MIRAGLIA-SAGUIER NEGRETE 1969: 140; MANRIQUE 1966: 65; ASI 1963: 31.

(148) MANRIQUE 1966: 65; las cifras publicadas no resultaron de la observación personal del autor (quien por tal razón antepone un "aproximadamente" a cada cifra, por precaución); esto significa, que muy probablemente en este caso se trate de las cifras indicadas por Pereira, es decir, de la estadística oficial.

(148a) "Problema indígena en la Región Oriental. Informe preparado por el Centro de Estudios Socio-Religiosos, V, Subsecretariado de Acción Social y Asistencia, Conferencia Episcopal Paraguaya, CEP 1965", contenido en: "Colección de Documentos inéditos o de Escasa Circulación para el Estudio de la Fricción Inter-Etnica en el Paraguay", del Sr. Miguel Chase Sardi. El memorandum está basado en cifras que se recogieron de: Consulta realizada al Ordinario de Villarrica. Datos del Centro de Estudios socio-Religiosos de la CEP, Informe del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa.

(149) ASI 1963: 31; TRIBUNA 5-10-1963: "Alrededor de 86 aborígenes", por tanto evidentemente una enumeración exacta —86—, a la cual fue agregado un "probablemente"; según todas las apariencias esta especificación parece provenir del Ministerio de Defensa.

(150) MIRAGLIA-SAGUIER NEGRETE 1969: 155, 157. CHASE SARDI 1965.

(151) TOMASINI 1969: 91. Similar ya anteriormente apud. CHASE SARDI 1965.

(142) SURCO 1959a.

(143) Según CHASE SARDI 1965. Véase también BORGOGNON 1968: 359: "Aportes no continuados de Caritas Paraguaya".

(144) CADOGAN 1963.

LO PARIS. (152) En el extremo opuesto, una información oficial de abril de 1965 habla de "78 familias, según información recibida últimamente del Jefe del campamento" — indicación aparentemente fantasista, pero que se explica por una confusión entre "familias" e "individuos". (153) En agosto de 1967, una información de fuente oficial indica 77 individuos (24 adultos, 15 adultos, 23 jóvenes y niños, 15 niñas). (154) Para marzo de 1968 se cuenta 77 personas (155), el 28 de mayo de 1968, 77; (156) en julio de 1968, 68. (157) Que esta última cifra no está muy lejos de la realidad, está confirmado por un artículo inédito aún de un miembro del Instituto Argentino de la Ciencia del Hombre, Dr. Pedro E. RIVERO, que pudo contar a los habitantes de la Colonia en 1970, llegando el resultado de "en total, unos sesenta individuos". (157-a) No podemos indicar con exactitud el número de Axé sucumbidos a lo largo de este experimento, porque las cifras citadas incluyen también a criaturas que nacieron después del ingreso de sus padres en la Colonia. Pero tenemos como punto de apoyo que en agosto de 1967, 39 de los habitantes de la Colonia eran adultos, contra 60 en junio de 1962; según otra fuente, de 76 habitantes el 28 de mayo de 1968, un 70% eran criaturas, lo que significa 23 adultos; el número de los que desaparecieron aumenta aún, si tomamos en cuenta que entre 1962 y 1967/68, no murieron solamente adultos, suposición suficientemente basada en el hecho de que las enfermedades afligen normalmente a los menos resistentes o sea justamente a las criaturas; y si recordamos que en el caso de un estado sanitario generalmente insuficiente, la mortandad infantil es especialmente elevada. Para esta fecha además, muchas de las criaturas del año 1962 ya deberían haber alcanzado la edad adulta. La cifra avanzada por una fuente (159) de 69 muertos entre 1962 y 1968 no nos parece, pues, exagerada.

Considerando como correcta la discutida cifra que sostienen TOMASINI y AREVALO PARIS, resulta, para el intervalo que media entre julio de 1964 y febrero de 1965, una aniquilación en masa que se explicaría solamente por una epidemia (y lagunas a su vez rellenas entre febrero de 1965, setiem-

(152) Desmentido: ZARATE 1965. Ratificación de la indicación de TOMASINI: TRIBUNA 22-2-71.

(153) ZARATE 1965. Comentario: DEPARTAMENTO 1968: 6.

(154) BORGOGNON 1967: 10. El artículo constituye una especie de respuesta oficial a los ataques anteriores contra la política oficial Axé.

(155) VIVANTE-GANCEDO 1968: 39.

(156) TRIBUNA 28-5-1968; CHASE SARDI ms.; la mención se refiere a una Comisión de Inspección ordenada por el Sr. Presidente de la República, y presidida por el Sr. Angel Peralla Arellano, Secretario General de la Presidencia.

(157) LLORENTE 1970: 232. Las declaraciones contenidas en este artículo, en su gran mayoría tienen su origen en Pereira; también la cifra citada es probablemente oficial.

(157a) RIVERO 1970: 3.

(158) Ibid. nota 156, TRIBUNA.

(159) Ibid, nota 157.

bre de 1965, y agosto de 1967). No podemos fiarnos demasiado de la declaración oficial de abril de 1965; esto se explicaría solamente por la incorporación de nuevos elementos selváticos. Pero las informaciones oficiales no dejan entrever un episodio tal. Por tanto, no vamos en adelante a tomar en consideración las cifras de TOMASINI y AREVALO PARIS, lo cual no excluye enteramente la posibilidad de que sean exactas. Las dificultades de un censo exacto ya fueron puestas de relieve por MIRAGLIA: "El 17 y el 18 de Setiembre de 1965 el ... Dr. Saguier Negrete, el Dr. en filosofía, jesuita español Ramón Juste, y yo estuvimos en Arroyo Morotí... Notamos que los 25 indígenas convalecían de viruela. Pereira nos explicó que habíamos encontrado solamente 25 Guayakies porque éstos van y vienen entre el campamento y la selva en la cual se procuran miel y caza". (159 a)

Las cifras que siguen resultan en conjunto relativamente uniformes. Las diferentes fuentes, oficiales y científicas, se completan en vez de contradecirse, lo que nos induce a considerarlas como relativamente veraces. Consideremos ahora estas cifras: el grupo del Yñaró no sufrió ninguna reducción demográfica importante en los primeros meses de contacto — hecho notable vistas las experiencias anteriores, pero que se explica tal vez por los contactos intermitentes que este grupo ya mantenía con la población rural paraguaya. Después del ingreso del grupo del Yvytyruzú (1962), la población total del campamento sufrió una disminución demográfica del 15% en los primeros 15 meses siendo víctimas los dos grupos, en un porcentaje más o menos igual — algo sorprendente, ya que significa que el descenso tal vez no se explique en primer lugar por las primeras dificultades de adaptación ("microbios del blanco", cambio de alimentación), pues fue casi igual para el grupo ya antiguo entre los blancos y para el recién llegado. En los cinco años siguientes observamos una reducción de la población total de cerca de 20%, en suma una reducción de cerca de 32% entre 1962 y 1968. Incluso dejando de lado la cifra indicada para julio de 1968, los porcentajes respectivos son aún de 10% y 24%. Pero ya hemos indicado que las cifras de julio parecen justas, y hemos también mencionado que la cifra que usamos aquí como base para 1962 es, incluso, tal vez demasiado cautelosa. Tomando como base la cifra arriba indicada de 110 para 1962, encontraríamos una reducción poblacional de 38% entre 1962 y 1968. El hecho de que la reducción continuaba también después de los primeros meses del contacto, siendo probablemente aún más fuerte después, corrobora nuestra suposición de que las primeras dificultades de adaptación no son la única causa de la catástrofe. Las conclusiones que debemos sacar son que también la falta (no solamente el cambio) de alimentos y de asistencia médica son causas importantes. Concuere con esta opinión un trabajo del entonces vice-director del Departamento de Asuntos Indígenas, adscrito del Instituto de Ciencia del Hombre, BORGOGNON, para quien, ya en 1969, la situación de los Axé de Pereira "ya no cabe perpetuarse... Las dificultades radican en la falta de medios".

(159a) MIRAGLIA-SAGUIER NEGRETE 1969: 142.

al igual que el relatorio de una comisión oficial del año 1968 y la observación de un antropólogo en 1964. (160)

Pero sería precipitado explicar la reducción demográfica por la falta de ayuda para Pereira. Ya se mencionaron arriba varias formas de asistencia (en dinero y en efectivo) a las cuales debemos añadir la producción por el trabajo de los Axé del campamento: según una información ofrecida por BORGOGNON en agosto de 1967, habían producido en el último período agrícola: "20.000 kilos de maíz, 120.000 kilos de mandioca, 880 kilos de arroz, 500 kilos de maní, batata, zapallo, poroto", bases alimenticias aún fortalecidas por "porquerizas con cerdos y plántales de aves". (161) El problema parece residir pues menos en una falta de ayuda o de bases de subsistencia, que en dificultades durante el aprovechamiento o la distribución de esta ayuda. **En resumen**, podemos suponer que entre 1962 y 1968 hambre y falta de asistencia eran las causas principales de la catástrofe demográfica de los Axé mansos, mientras que, por otro lado, se superaron con sorprendente facilidad las dificultades de adaptación biológica. La reducción poblacional drástica probablemente es menor que la de grupos selváticos del mismo tamaño que sufren conflictos armados con los campesinos —calculando que durante las masacres, relativamente raras, sucumben tal vez entre 10 y 20 personas.

A consecuencia de la situación desoladora del campamento, y también por ya no existir casi en la región más Axé que atraer, o capturar, los Axé de este lugar fueron trasladados en 1968 a una zona de densidad demográfica ya relativamente alta, cerca de San Joaquín (Caaguazú). (162) De lo dicho anteriormente resulta que la fecha de traslado coincide con un traslado del punto de gravitación de los conflictos entre Axé y blancos; (163) Pereira y

(160) BORGOGNON 1969: 359s. "asentamiento precario... en nuestros días razón de preocupación... ya no cabe perpetuarse. Creemos que ha llegado el momento de que se dé solución a este problema... Las dificultades radican en la falta de medios y recursos con los propósitos esbozados. Si señalamos que los aborígenes de la Región Oriental se encuentran huérfanos de una verdadera asistencia en los distintos aspectos sociales y económicos, debemos confesar que los Guayakí están camino de su extinción". (subrayado de BORGOGNON). TRIBUNA 28-5-68, cf. nota 156, CHASE SARDI ms.: "Los citados aborígenes (—los Axé del campamento de Pereira—) hasta la fecha no cuentan con asistencia médica, sanitaria y educacional". MIRAGLIA 2964: 2: "sufrieron una gran mortandad, la cual tenía que preverse, causada 'por la falta absoluta de atención médica'". Cf. ASI 1963.

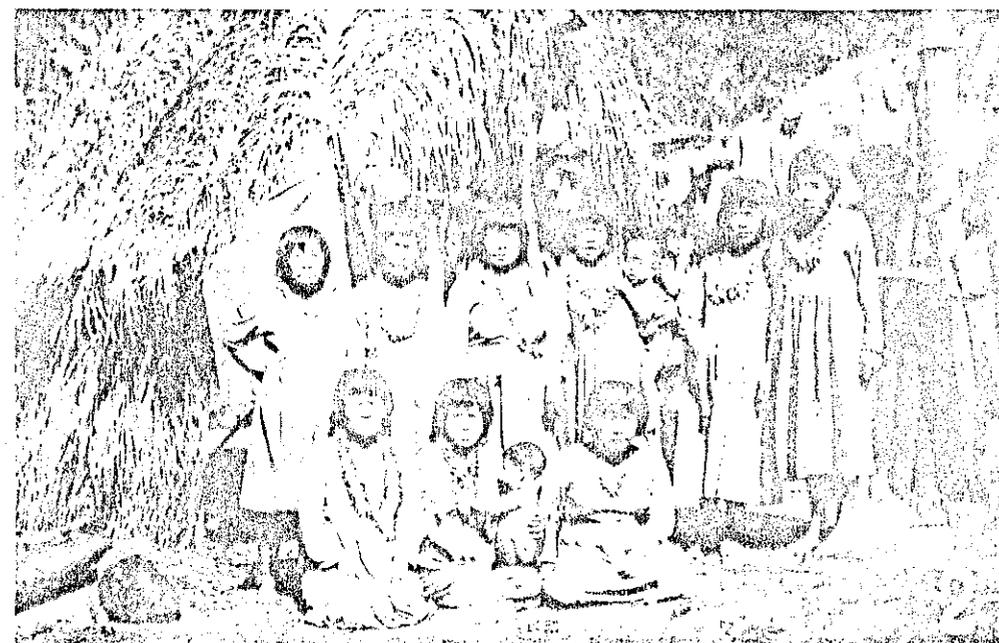
(161) BORGOGNON 1967: 10. El autor pudo basarse en los datos oficiales del Departamento de Asuntos Indígenas.

(162) Véase las fuentes citadas en las notas 160 y 156. También CARITAS 1966: 3ª página; INSTITUTO 1970: 9; LLORENTE 1970: 232; ABC 15-12-1970.

(163) INSTITUTO 1970: 9, y lo anteriormente indicado sobre los Axé de la región de Curuguay. Inicialmente estaba planeado trasladar el campamento a la región de Curuguay: TRIBUNA 28-5-1968.



1 Un grupo de hombres Axé-Guayakí con su «apá waxú», Sr. M. Pereira, en el Campamento de Arroyo Morolí. 1960. Foto «Museo Etnográfico Andrés Barbero».



2 El grupo total de las mujeres del Campamento. Todas llevan collar de coímllos y dientes de acuti. 1960. Foto «Museo Etnográfico Andrés Barbero».



3 La captura de noviembre de 1970. Mujeres llegadas a la Cotonla de Cerro Moroli, San Joaquín. Foto Meza.



4 Jóvenes con tonsura característica. Foto Meza.



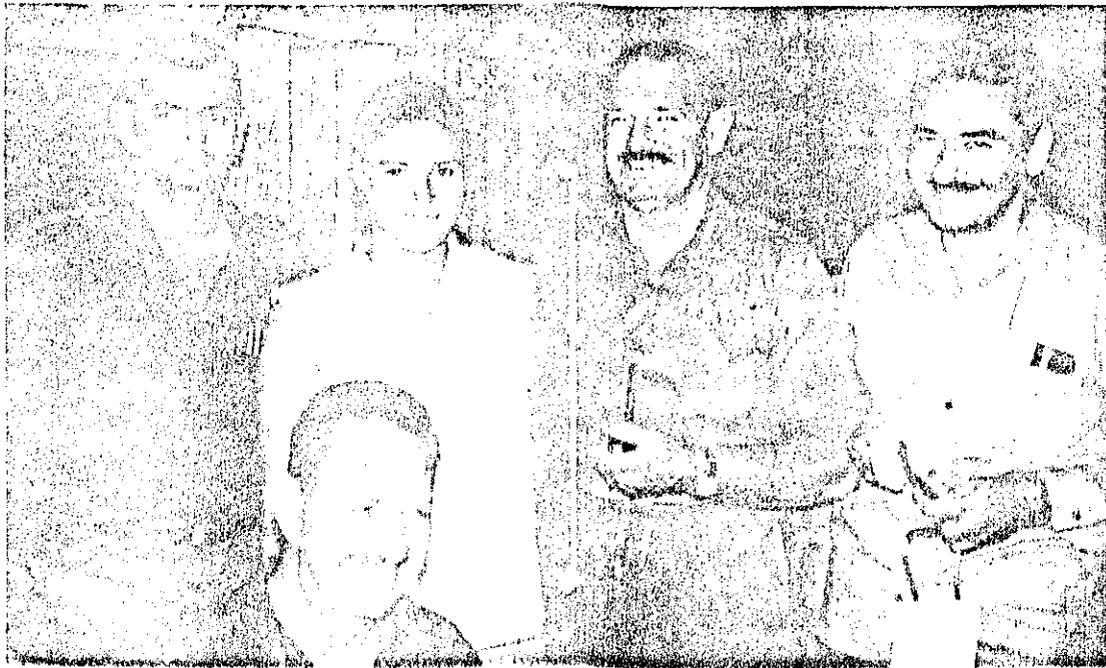
5 El arco...



6 ... y el revólver.
En vías de la asimilación. Foto Meza.



7 Nambúgi, del grupo capturado en 1970.
Fotos colección particular.



10 Grupo de atención médica frustrado en marzo de 1971.



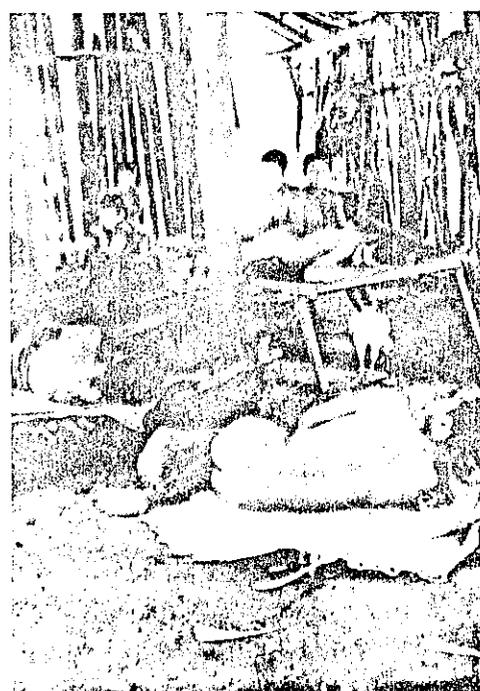
11 Mujer que después de marzo de 1971 murió
(o desapareció).



8 La gran epidemia en febrero de 1971.



9 Moribunda en febrero de 1971.



12 Enfermos postrados durante la epidemia
de febrero de 1971.



13 Mujer que murió después de febrero de 1971.



20 Joven recién capturado en marzo de 1972, con la típica tonsura y el "tembetá". Foto Münzel.



21 La narradora de mitos Kimirágl y su marido, el jefe Jyvuquí Kramágl: el matrimonio cuyo desacuerdo pasajero fue una de las causas de la fundación de la Colonia Nacional Guayakí, en Arroyo Morotí. Foto Münzel.

los Axé a su servicio, siguieron el conflicto e interfirieron en él en 1970, echándose a perseguir un grupo aún no reducido, del que capturaron e integraron al campamento una parte, a fines de 1970. Anteriormente, la población del campamento llamado entretanto "Colonia Nacional Guayakí", habría subido a 83 individuos (164), pero esta cifra nos parece muy alta, visto que implicaría un aumento de 15 personas en 2 años —el número de criaturas en la Colonia contado por Mark MÜNDEL en 1971 no deja de suponer un aumento tal. También la fuente citada en nota 157-a indica que no eran más de "unos sesenta" en noviembre de 1970. Después de la captura del grupo nuevo, en diciembre de 1970, el número total de habitantes de la Colonia era, según indicación oficial, 126 (165); esta cifra concuerda aproximadamente con los resultados de una investigación demográfica de M. MÜNDEL en 1971. Mirando estas cifras, llegamos a la conclusión de que la cifra publicada de sólo 36 capturados en noviembre de 1970, parece muy baja. (166) De hecho, un "Censo de familias indígenas Guayakí selváticos, ingresadas en la "Colonia Nacional Guayakí" de San Joaquín, el 28 de noviembre de 1970" de que los autores obtuvieron una copia por intermedio del Departamento de Asuntos Indígenas, eran 47, cifra confirmada por la investigación demográfica de M. MÜNDEL. Una epidemia de gripe y, parece, otras enfermedades también, mataron a 20 en su primer año en la Colonia (según la investigación de MÜNDEL, pues sólo quedaron 27). Significa una reducción demográfica de cerca de 15% para la población total, y respectivamente de 42% para el grupo nuevo.

Las cifras muestran que el problema de las primeras dificultades biológicas de contacto, sorprendentemente poco significativas en los años anteriores, aumenta de importancia. El hecho de que, al mismo tiempo, la ayuda material y sanitaria para la "Colonia" ha aumentado considerable-

(164) LLORENTE 1970: 232.

(165) El número total de habitantes de la Colonia en diciembre de 1970, véase en: ABC, Asunción, 5-12-1970, pág. 28: ("más de 120 habitantes"); 15-12-1970, pág. 20 ("unos 126 Guayakies"); 16-12-70 ("126 Guayakies"). Las cifras de M. MÜNDEL serán publicadas en breve.

(166) La cifra 36 fue publicada en: ABC, Asunción, 5-12-70. La confusión de las cifras se debe probablemente a que en realidad los nuevos prisioneros arribaron en dos contingentes, y que luego además pereció muy prontamente una gran parte.

(166a) Se fundó una "Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí". Se organizó una exitosa campaña de recolección de fondos para esta Comisión. De entre los resultados de esta campaña cito: "un importante lote de medicamentos" (ABC, 9-12-70) Gs. 30.000, y la inscripción de 18 personas e Instituciones, que se comprometen a abonar cada uno mensualmente la suma de 1.500 Gs.; de estas personas, una enseguida abonó 18.000 Gs. por adelantado, dos ya Gs. 3.000 por adelantado (12-1-1971); Inscripción de por los menos otras 7 personas, las cuales se comprometen a abonar 1.500 Gs. mensuales per cápita; además, una donación de Gs. 5.000 (comparación con los datos precedentes, según ABC, Asunción, 27-2-1971, TRIBUNA, Asunción, 5-3-1971, etc.). En agosto de 1971, la "Comisión" ya tenía asegurada una suma de Gs. 1.752.000 hasta finalizar el año (según un papel hectografiado, "Comisión de Ayuda al Indígena", Asunción, agosto de 1971, en poder de los autores).

(166b) TRIBUNA, Asunción, 5-4-1972.



15 ... el miedo



16 ... la agonía.



18 ... que se prolonga durante el mes de mayo de 1972.



19 Un exterminio de más de 50 personas

mente, (166a) confirma otra vez nuestra idea de que el problema reside menos en la asistencia enviada a la Colonia que en la aplicación de dicha ayuda. El número de los capturados en marzo se eleva a unos 80 que, según observación de M. MÜNDEL quien asistió a su llegada a la Colonia, eran componentes del mismo sub-grupo que los capturados en noviembre de 1970. En abril de 1972, otros 90 fueron capturados, al parecer miembros del mismo grupo, una minoría, miembros de otro grupo, la mayoría. A mitad de mayo de 1972, un visitante de la Colonia pudo observar la existencia de 25 tumbas nuevas y 32 a finales de mayo (y puede haber otras tumbas fuera de su vista, o ya demasiado viejas para ser reconocidas). El demógrafo de indios se convierte aquí en enterrador de indios. Durante la caza, los cazadores divisaron los rastros de otras fracciones del mismo grupo, y expresaron su intención de capturarlos también, en breve.

Aún es temprano para llegar a una evaluación final del experimento Pereira. Este artículo se limita, por de pronto, a reunir las fuentes a disposición de los autores, sobre todo las informaciones oficiales y científicas ya publicadas. Debemos reservar las conclusiones a otros artículos. Pero el material a nuestra vista ya nos permite entrar en comparaciones con otros experimentos de atracción de Axé selváticos. Lo más indicado para tal empresa, es el experimento Mayntzhusen, llevado a cabo, al igual que el de Pereira, con Axé ya anteriormente muy acosados para los cuales la rendición significaba una esperanza de salir de una situación difícil. Si se compara un experimento y otro, los papeles del blanco y de los Axé, parecen invertidos: mientras que Mayntzhusen buscaba a los Axé activamente, en el segundo caso son los Axé que dejan el monte por una decisión propia, más o menos voluntaria y se dirigen a los blancos, los cuales al principio, sólo tienen un papel pasivo (el de no matar); pero después los papeles se invierten nuevamente: mientras que el caso del experimento Mayntzhusen, por lo menos a juzgar por las afirmaciones de su autor lo que siguió después fue la aproximación pacífica de otros Axé —en el caso del experimento Pereira es lo inverso: su protagonista se glorifica de “sacar” a los salvajes, o sea regresamos a los métodos del principio del período colonial. La diferencia puede, en cierta parte, estar basada en actitudes diferentes de los Axé en cuestión: los primeros Axé venidos más o menos voluntariamente eran un grupo de notable pacifismo, ya acostumbrados a los blancos, mientras que los que fueron capturados más tarde por la fuerza pertenecían a una rama de los Axé más guerrera y menos inclinada a rendirse. (167) Una cierta parte de la responsabilidad de las cacerías al hombre puede muy bien atribuirse a los mismos Axé que veían aquí, tal vez, una posibilidad de continuar sus viejas luchas con Axé enemigos, pero ahora con la ayuda de un cazador de los Axé que, aunque anteriormente fue de importancia secundaria en tanto que cazador, podía por lo menos

(167) Según datos de M. MÜNDEL, basados en resultados de investigaciones, aún no publicados.

garantizar a sus siñuelos el apoyo moral de los blancos. Otra diferencia entre los dos experimentos mencionados consiste en el hecho de que, para el experimento Pereira, las dificultades materiales son superadas por múltiples ayudas. Es común a los dos experimentos el hecho que las dificultades aumentan con el decurso de los años —en el caso de Mayntzhusen con la situación material que iba empeorando; las razones del hecho en el caso de Pereira, cuya situación material ha mejorado en los últimos años, ya no caben dentro de los límites de este artículo y serán parte de los resultados de su investigación de campo que MÜNDEL publicará.

Otra diferencia reside en el variado grado de interés que los protagonistas de los experimentos han tomado por los Axé. En cuanto Mayntzhusen ha editado obras de suma importancia científica sobre la cultura Axé, los **protagonistas** del experimento Pereira hasta ahora no han permitido que se lleve a cabo ninguna investigación antropológica entre los Axé de la “Colonia Nacional Guayakí”, excepción hecha de estudios de antropología física. El mismo Pereira no domina el idioma Axé, y los autores se han dado cuenta de que su colaborador y jefe inmediato, aún en 1971 ni se daba cuenta del hecho de que los Axé se dividían en varios grupos hablando dialectos diferentes. El mismo nombre de la Colonia Nacional Guayakí atesta cierta ignorancia o indiferencia de sus fundadores en cuanto a los Axé (que consideran como depreciativo y vergonzoso el nombre “Guayakí”). También la intención declarada de los que hoy día continúan y apoyan el experimento Pereira es de “trasculturar” a los Axé, interpretando este término de una manera no etnológica, o sea no tanto como una modernización e integración al progreso de un grupo étnico, pero sí como la destrucción total de su patrimonio cultural y humano, o sea como un sinónimo de etnocidio.

Para concluir, algunas palabras sobre el número total de los Axé. Las indicaciones al respecto son vagas y contradictorias. De la HITTE calcula, al fin del siglo XIX, entre 500 y 600. (168) Contrariamente, a principios del siglo XX VOGT supone que existen 3.000 y 4.000. (169) MAYNTZHUSEN, en 1925, hace un cálculo sobre la base de la extensión que recorre y usufructúa una “horda”. Axé para su alimentación, y llega al número de cerca de 800 para 1910; tomando en cuenta las epidemias que siguieron después, cuenta que “podían quedar en 1920 a lo más 500”. (170) Sobre la base de un cálculo semejante, MIRAGLIA en 1941 supone el número de 600 (171) pero en 1961 considera este cálculo como de “excesiva pruden-

(168) Apud VOGT 1902: 35.

(169) “estos pueblos primitivos, cuyo número no puede ser felizmente muy grande” VOGT 1966: 291.

(170) MAYNTZHUSEN 1925: 316; MAYNTZHUSEN pud METRAUX-BALDUS 1946: 436.

(171) MIRAGLIA 1941: 356.

cia". (172) VIVANTE-GANCEDO, tomando en cuenta la disminución demográfica tanto por masacres abiertas como por la muerte en el campamento de los Axé sedentarios, en 1969, estiman "unos 300". (173) Pero los contactos recientes con Axé nos han enseñado que las cifras son más altas de lo que se supuso anteriormente. El solo grupo del Yvytyruzú, cuando fue capturado por Pereira, contaba 60 individuos que con certeza ya no constituían la totalidad del grupo original hasta ahora una "horda" se calculaba que estaba constituida por 25 a 60 personas. De los Axé selváticos de la región de Curuguaty, se dicen cifras aún superiores pero difíciles de controlar; aún en 1968, se habla de "bandas de más de 500 Guayakies" (lo que parece exagerado) y de un ataque de más de 100 Axé a la vez. (174) El grupo capturado en la zona de Curuguaty y deportado a la "Colonia Nacional Guayakí", en diferentes etapas entre 1970 y 72, según las indicaciones oficiales alcanzaba un total de más de 200 individuos.

TOMASINI en 1969 supone la existencia de por lo menos dos grupos selváticos aún no reducidos: el de la zona del Río Monday ("un grupo compuesto por 30 a 60 personas") y el de la zona del norte (San Joaquín, Curuguaty, hasta la zona de Igatimí —"existen noticias de por lo menos un grupo... , pero es posible que haya otros"). (175) CHASE SARDI completa estos datos en 1971: calcula la cifra total de los selváticos en 500 — 600, en 6 grupos: uno por los palmitares de Ybyrarobaná, en las cercanías de la cordillera de Mbaracayú, al sur oeste de los Saltos del Guairá, aproximadamente unos 70 individuos. El segundo grupo, tal vez unos 100, al sudeste de Curuguaty. El tercer grupo, con más o menos 80 individuos al sudeste de Itakyry. El cuarto, en los cerrós de San Joaquín, cerca de la "Colonia Nacional Guayakí". Un quinto, a las orillas del Arroyo Hondo, hacia San Joaquín; por lo menos 40 individuos. Un sexto, tal vez no más de 40 personas, por la zona del río Ypetiguazú y las nacientes del Ñacunday y del Yñaró. (176) Como ya se dijo, debemos aumentar algunas de estas cifras. De otro lado, indicaciones recientes de la "Colonia Nacional Guayakí" hacen poco probable que haya aún Axé selváticos cerca de la misma: el cuarto grupo de CHASE SARDI ya fue probablemente liquidado por los colonos de la región; el segundo grupo mencionado por este autor, parece ya haber sido capturado y deportado a la "Colonia Nacional Guayakí" en su totalidad, después de la publicación de los datos de CHASE SARDI.

(172) MIRAGLIA 1961: 84.

(173) VIVANTE-GANCEDO 1968: 39.

(174) ABC 30-5-68.

(175) TOMASINI 1969: 81. Referente al tamaño del grupo del Monday, cf. también PEREIRA apud CADOGAN 1968b: 140: "el número de la banda es más o menos de 40, y que Pereira estaría dispuesto a 'sacarlos del monte', si se le proveyera de los medios necesarios".

(176) CHASE SARDI apud MEZA 1971: 18s.; Cf. también CHASE SARDI ms.

Todas estas cifras se refieren únicamente a los Axé selváticos. "La Colonia Nacional Guayakí" tiene, actualmente, más de 260 habitantes Axé (no tomando en cuenta aún la disminución drástica que suponemos se está produciendo por epidemias y hambre en el momento en que escribimos estas líneas). La cifra de los Axé prisioneros de los blancos fuera de la "Colonia Nacional Guayakí" no se conoce, pues el comienzo de un censo de éstos en 1957-1960 no ha encontrado continuación, al igual que el registro previsto por el Ministerio del Interior en 1957, de los menores Axé secuestrados.

DOS CAPTURAS DE ACHE-GUAYAKI EN EL PARAGUAY EN ABRIL 1972

Diario de viaje

Nuevos aportes para la antropología física y cultural de los
Aché-Guayakí

Luigi Miraglia

14 de abril de 1972

Hoy por la mañana viajo rumbo a Asunción en el ómnibus que une los pueblos de Saltos del Guairá, Curuguaty, cruce de Mbutuy y Coronel Oviedo. El vehículo, como es de rutina, a las 9 de la mañana se para en Arroyo Guazú, una de las nacientes del Río Jejuí, donde se levanta un taller establecido por el Ministerio de Obras Públicas para el mantenimiento vial.

Al instante recibimos la noticia que, desde hace dos horas, muchos Guayakí "salvajes" habían sido cazados y conducidos a Arroyo Guasú por una cuadrilla de "señuelos". El término de "señuelo" se usa en el Alto Paraná para designar a los Guayakí "amansados" que sirven de "trampa" para cazar a sus hermanos "salvajes". Todos los pasajeros bajan para ver a los "salvajes". Entre el personal que vive en el villorio que rodea el taller, encuentro a un amigo que me ofrece hospedaje. Y cuando la bocina del ómnibus llama a los pasajeros para proseguir el viaje, yo bajo mi valija y me quedo en Arroyo Guasú.

Los indígenas están sentados o acostados en el suelo bajo unos árboles en medio del villorio. Cuento 29 hombre (niños, adultos y viejos); 26 mujeres (niñas, maduras y viejas); 11 lactantes; total 66 individuos.

Los Guayakí que, como es sabido, viven completamente desnudos se han dejado vestir por los obreros del taller, como si fueran niños, creyendo ingenuamente que transformados en paraguayos, ya no se les maltrataría ni se los mataría.

Todos los componentes de este grupo, el más norteño de los Guayakí, tienen la tez blanca, desde un blanco lechoso a un blanco cera vieja. Sólo una niña de unos tres años, es morena. Un adulto y un muchacho, su hijo, tienen la piel levemente bronceada.

Noto que los cabellos de las mujeres son cortos y no llegan a las espaldas. Los hombres presentan todos, inclusive los niños, los cabellos cortados en aquella forma que les es característica. Con rajás de la corteza de la bambusácea **takuarembó**, usadas a modo de navaja, se afeitan la bóveda del cráneo, las sienes y el occipucio. Se dejan un ancho anillo de cabellos alrededor de la cabeza. En la línea mediana del cráneo, desde la frente a la nuca, dejan una crin que continúa con una pequeña cola que baja sobre las espaldas. Tres indígenas presentan barbas cerradas y tupidas, lo que es raro entre los indígenas americanos. Uno de ellos llama mi atención por sus ojos castaños claros, el pelo negro, el cutis blanco, la gran barba y el labio superior afeitado. Los hombres tienen el labio inferior perforado (**tembe-kuá**), pero no llevan el **tembetá**.

Los Guayakí de esta zona ya no usan más hachas de piedra. El grupo tenía tres o cuatro hachas y unos machetes robados en los campamentos de los obrajeros.

Las mujeres traen todas los típicos canastos-mochila que suspenden de la cabeza mediante un casquete.

El grupo al llegar a Arroyo Guasú tenía también 3 ó 4 canastos de formas esférica, recubiertos de cera para transportar agua.

La mayoría de estos indígenas tosen y tienen los ojos inyectados en sangre. Estos son los primeros regalos de la civilización que los "señuelos" les han traído: el virus de la gripe y muchas otras bacterias. No hubo tiempo para que los Guayakí selvícolas se inmunizaran, o en otras palabras, para que en sus cuerpos se formaran contravenenos que neutralicen el veneno de las bacterias y virus que, como es sabido, son la causa de casi todas las enfermedades. Hay que notar que hasta la fecha, después de la captura de cada grupo de Guayakí, se manifestaron entre estos aborígenes, epidemias de gripe y otras enfermedades con muchísimos casos mortales.

Los aborígenes que están ante mi atenta mirada han pegado con cera plumas de varios colores en la cara, en el pecho, las espaldas y los brazos, creyendo de esta manera curarse de las enfermedades.

A pesar de la gripe, estos aborígenes tienen el aspecto de individuos muy bien alimentados. Extrañará esta afirmación a muchos lectores que creen, entre otras fábulas, que la selva es un "infierno verde", un "desierto" donde uno se muere de hambre. Los que han vivido durante años en la selva, como yo que he trabajado en los yerbales del Alto Paraná, saben que ésta ofrece todos los alimentos en abundancia. Los Guayakí comen mucha carne de todos los animales, inclusive la de los **yryvú** y de las serpientes. También comen raíces, especialmente las de **kará**, cogollos de palmeras, amidón de jóvenes "pindó", innumerables frutas silvestres, a las que hay que agregar las de los naranjos dulces, que los loros, al defecar, han sembrado en toda la zona del Curuguaty. Consumen además

gran cantidad de grasas ofrecidas durante todo el año por los gusanos **tambú**, que viven en los **pindó**, los **yakaratiá** y las bambusáceas. En fin, la miel, alimento energético por excelencia, es una de las fuentes principales de la alimentación de los Guayakí. Concluyendo: estos selvícolas tienen una dieta completa de proteínas, hidratos de carbono, grasas, además de todas las vitaminas necesarias.

Los niños Aché-Guayakí salen de la madre selva llenos de vitalidad, ojos radiantes, labios colorados, aspecto de buena salud, que contrasta con esos niños "civilizados" de la misma región, que presentan, casi todos ellos, los signos evidentes de la anquilostomiasis: labios y conjuntivas oculares exangües, abdomen abultado y geofagia. Por ser nómadas los Aché-Guayakí no pueden ser parasitados por el anquilostoma como los agricultores avá, paraguayos y brasileros de la zona, que andan descalzos, no usan letrinas y defecan siempre en los mismos malezales que rodean sus ranchos. Las larvas de anquilostoma —que en el clima tropical nacen todo el año de los huevos evacuados en los malezales-letrina— penetran en los pies de los agricultores y por los vasos sanguíneos y el corazón llegan al intestino, en cuyas paredes se fijan produciendo una grave anemia.

"Sacando" al Aché de la selva, arrebatándolo a las condiciones ecológicas en las que hasta ahora ha vivido, se rompe el equilibrio biológico-cultural, determinando, no el mejoramiento, como algunos creen, sino la regresión hasta la muerte.

Entre los curiosos que rodean a los selvícolas están también los "señuelos" que ostentan un gran desprecio hacia sus hermanos de raza.

A continuación la lista de los "señuelos":

1. **Pascuala**: Mujer gruesa de unos 25 años, del grupo de Yvytyruzú, capturada en 1962. Es la mejor intérprete del grupo. Se considera **Mberú**, es decir, civilizada. Es la cabecilla de la cuadrilla de los "señuelos" y la que mejor habla el guaraní.

2. **Rafael**: Relativamente alto por ser Guayakí. Viste un saco militar sobre cuyo cuello está costureada una gran V de paño rojo, insignia de su jerarquía. De vez en cuando dice con orgullo: "**che mburuvicha**" (yo soy el jefe); en realidad además de ser muy inteligente, tiene mucho espíritu de iniciativa.

3. **Pangüelo**: Es un viejo flaco que lleva camisa, pantalones y gorra verde olivo, y un pañuelo rojo atado al cuello.

4. **Cequé**: Es un hombre silencioso con una gran barba. La cabeza y el cuello envueltos en un lienzo. Para completar el disfraz de **mberú** se ha puesto un sombrero de alas anchas.

5. **Cayé**: Es un hombre joven con la cara redonda. No se quita nunca de la cabeza el sombrero pirí. Sus modales son los de un "arriero com-padre". Se presenta diciendo en guaraní: "Yo no soy Guayakí. Mi nombre es Cayetano Pereira".

Estos señuelos Guayakí, capturados hace poco tiempo y que a toda costa quieren ser **mberú** me hacen pensar en los Maká. Estos desde hace unos veinte años viven en la orilla derecha del Río Paraguay, frente al

Jardín Botánico de Asunción y vienen casi todos los días a la ciudad para comerciar. Los Maká por nada del mundo se cambiarían con los "sontó" nombre con el cual designan a los que no son de su tribu. Recuerdo un Maká que, porque yo demostraba no creer en algo que él me había narrado, se enojó diciéndome orgullosamente con acentuación maká en idioma guaraní lo que a continuación traduzco: "Yo soy Maká —yo no soy Sontó— yo no miento como ustedes los Sontó". También en estos instantes se presenta en mi memoria la imagen de mi amigo maká, el cacique Canaití que en una fiesta nocturna, mientras bebíamos **niachic**, me sacó de la cabeza el sombrero sustituyéndolo por una diadema de plumas.

El hecho increíble de que los "salvajes" una vez capturados por los "civilizados", les sirvan como "señuelos" para hacer prisioneros a sus hermanos de raza se explica, en gran parte, a través de la idea mítica de **Jamo** (yaguar). Los Aché creen que si son comidos por un yaguar mítico, se transforman a su vez en yaguares que deben seguir comiendo a sus hermanos. Por analogía piensan que al ser capturados se transforman en paraguayos, con la obligación de perseguir a los Aché. (1)

Según cuentan los obreros del taller, los señuelos llegaron a Arroyo Guasú el primero de abril y, apenas bajaron del camión, entraron en la selva para cazar a los Guayakí selvícolas. Venían de la "Colonia Nacional Guayakí", situada entre los pueblos de Cecilio Báez y San Joaquín. Los había enviado el jefe de la Colonia, Manuel de Jesús Pereira, quien se hace llamar "papá" por los Guayakí de la Colonia.

Los Aché recién sacados de la selva están en el centro de un círculo formado por los señuelos, por los obreros del taller, por los agricultores y obreros criollos, por los colonos menonitas y brasileros y por los pasajeros de los autobuses y de los autos que pasan por la ruta internacional.

La citada Pascuala, que es locuaz, narra a todos que fue alcanzada por una fecha **ndapía**, cuya punta de madera en forma de pelota sirve para matar pájaros. Para probar lo que dice muestra una equimosis sobre el muslo izquierdo. Pascuala explica que los señuelos tuvieron que desnudarse para que los selvícolas no tuvieran miedo y vieran que pertenecían a los suyos. De la relación de Pascuala los presentes aprenden que la expedición de los señuelos llegó muy lejos y que la selva está llena de **ypajere**. Los moradores criollos comentan que la selva en la zona de las nacientes del río Jejuí es anegadiza, no tiene palmitos y tampoco madera de exportación y por lo tanto ha permanecido el impenetrable refugio de los últimos Guayakí. Un hecho ha despertado la curiosidad de todos y es que ningún hombre de este numeroso grupo ha llegado a Arroyo Guasú llevando su arco y sus flechas. De las respuestas que los señuelos dan a las muchas preguntas sobre el extraño hecho de que los cazadores no han traído sus armas, aprendo la siguiente interesante noticia: los señuelos, a medida que persuaden a un cazador a entregarse y abandonar

la selva lo invitan a deshacerse del arco y de las flechas. Sacar el arco y las flechas a un cazador guayakí tiene dos fines: rendirlo inofensivo y, al privarlo de los medios para proveerse de carne, obligarlo por el hambre a salir de la selva madre.

A las 10 horas llega de Asunción un camión de "Digetren" para transportar a los selvícolas hasta Cecilio Báez, de donde se trasladarán a la Colonia caminando.

Los señuelos empiezan a empujar a los Aché para que suban al vehículo. De repente, como un fantasma, un centinela aché aparece por un segundo en la cumbre de un árbol sobre la picada. Es un selvícola, libre aún, que ha subido allí para averiguar el destino que se da a sus hermanos. Se suspende la salida del camión. Los señuelos se precipitan a perseguir al centinela como una manada de perros. Los Aché que habían subido ya al camión, bajan de nuevo y vuelven a acostarse, en el suelo a la sombra. Después de una hora los señuelos vuelven sin haber podido alcanzar al fugitivo. A las 11 de la mañana Pascuala da la orden de salida.

19 de abril de 1972

Estoy esperando en Arroyo Guasú desde el día 14 de abril la vuelta del "señuelo" Rafael. Este llega a las ocho de la mañana y relata que ha traído un grupo de Aché enfermos y hambrientos dejándolos en el monte a poca distancia de la ruta. Recibe del cocinero de la cuadrilla de los obreros una bolsa de mandioca hervida, que enseguida lleva a los selvícolas.

A las 11 horas Rafael, viniendo desde el Sur, aparece sobre el puente del arroyo Guasú, seguido por una fila de Aché. Me apresuro en ir a su encuentro. Los selvícolas se asustan y empiezan a huir. Me detengo y permanezco inmóvil. Rafael aferra a dos de los más espantados, mientras grita palabras que tranquilizan a los otros. Los Aché se reagrupan rodeándolo como si le pidieran amparo. Para no asustarlos pongo la máquina fotográfica en el bolsillo y me acerco al grupo. Los Aché tiemblan y murmuran palabras como si imploraran piedad. Los acaricio y los abrazo. Al cabo, los Aché y yo nos comprendemos cuando llegamos a mirarnos a los ojos porque éstos expresan mejor que la lengua nuestros sentimientos. Delante de mí están 9 Aché completamente desnudos: seis hombres y dos mujeres de las cuales una aparenta 40 años y la otra tendrá unos 20 años y lleva un lactante. Entre los hombres tres aparentan la edad de unos 20 años, dos tendrán entre 14 y 16 años y uno es un niño de 3-4 años. Llama mi atención que dos cazadores no han sido desarmados. Además sus arcos están con las cuerdas en tensión listas para arrojar flechas. De lejos uno de estos cazadores aparece como si llevara puesta una camisa de muchos colores. De cerca se ve que se trata de plumas de diferentes pájaros pegadas con cera sobre toda la superficie del tronco. Estos aborígenes tienen el mismo corte de cabello que el grupo precedente. Todos

(1) MUNZEL 1972: 17-21.

(hombres, mujeres y niños) llevan collares de dientes de animales. Tres hombres han llegado con el tembetá. La más vieja de las mujeres, de tez blanca, muy ñata, luce como collar una cadena abandonada por los obreros, y lleva en su canasta-mochila un mono y un hacha paraguaya.

Rafael guía al grupo bajo unos árboles situados delante de la cocina de los obreros. Estos y sus esposas regalan camisas, pantalones y polleras a los indígenas y los visten como a niños. Los aborígenes a pesar de que para disfrazarse de mberú desean ropa, no hacen ningún gesto para pedirle ni tampoco ofrecen ningún objeto para efectuar canjes. Constató que el concepto de compra y venta no existe en la mente de estos selvícolas. Me saco la camisa, la doy a Yevú, el cazador con el cuerpo recubierto de plumas, y tomo su arco y sus flechas.

El gordo y risueño cocinero de los obreros provee el campamento guayakí de un tambor de agua, de leña y de raíces de mandioca. Al oscurecer los Aché engañan el hambre con unas raíces de mandioca asada (piré kái) y de un armadillo, regalo de un obrero. Después se desvisten y se echan a dormir alrededor de los fuegos.

20 de abril de 1972

Rafael, por la mañana temprano, acompañado por la vieja Beichepé entra en la selva para seguir sacando los restos de la horda.

A las 13 horas Beichepé vuelve con una muchacha de unos once años y una mujer de más o menos 18 años, que lleva en el canasto-mochila un mono que grita como un niño.

A las 14 horas, viniendo del Sur pasa por el Puente de Arroyo Guasú un Guayakí de unos 30 años, de tez blanca, llevando de la mano a un niño que aparenta 7 años. Llegan siguiendo las huellas, pyporé, de sus compañeros. Me arrimo al selvícola que tiembla murmurando palabras para mí incomprensibles. Seguramente implora que no lo mate. Llega corriendo Beichepé que tranquiliza al recién llegado acompañándolo al campamento.

A las 16 llega un hombre que aparenta 20 años llevando de la mano a un niño de unos 5 años. Lo único que ambos llevan sobre sus cuerpos blancos es un collar de dientes de animales.

A las 16 horas y 10 minutos llega, desde el Sur, también por la picada, una mujer de unos 25 años que lleva una criatura lactante y sobre sus espaldas además del canasto-mochila, una niña de unos 3 años. La siguen dos varoncitos de 7 u 8 años más o menos. Todo el grupo es de tez blanca. Al oscurecer los Aché después de cenar como ayer mandioca asada (piré-kái) se desvisten y se echan a dormir alrededor de los fuegos.

21 de abril de 1972

El tiempo es espléndido. A las 10 de la mañana casi todos los Aché se están bañando en el arroyo Guasú, desnudos, sin pudor, como niños. Un

camión proveniente de Curuguaty para sobre el puente. Descienden una señora y dos señoritas. Una de ellas baja a la orilla del arroyo y, después de sacar la criatura lactante de la madre Beitapá, vuelve hacia el camión. La madre no se opone, no grita, queda como petrificada. Los otros Aché presencian la escena impasibles. ¿Son éstos los feroces y temibles Guayakí? Si es un juego es de mal gusto y ha durado mucho. Me hago entregar la criatura y la devuelvo a la madre. No olvidaré nunca la mirada de agradecimiento de Beitapá.

A las 13 horas vuelve Rafael y me dice que los últimos Aché de la horda siguen sus huellas, pyporé, y llegarán pronto. A las 15 horas salen de la selva desnudos, en la margen oeste del rozado, un Aché moreno con una barba puntiaguda y una mujer blanca. Al verme se asustan y se disponen a huir a la selva. Interviene la vieja Beichepé, los tranquiliza y los conduce al campamento.

A las 16, por la misma senda aparecen desnudos dos Aché uno maduro y bajo, musculoso y muy ñato, y el joven flaco; lleva un hacha paraguaya.

Mientras me acerco imploran misericordia, se arrodillan, ponen la frente a tierra y quedan inmóviles hasta que llega Rafael que los arrastra hasta el campamento. Sin duda creían que la máquina fotográfica era un arma.

A las 17 llega sola, siguiendo las huellas de sus compañeros, una mujer que aparenta unos 40 años y tiene cutis blanco cera.

Al anoecer, los hambrientos Aché, después de comer como ayer piré-kái, se desvisten y se acuestan cerca del fuego para dormir.

22 de abril de 1972

Por la mañana temprano cuando el sol aparece por encima de la picada observo el campamento guayakí. Los indígenas se están calentando al fuego. Cada uno está arrodillado, sentado sobre los talones con las espaldas y las plantas de los pies expuestas hacia la llama. Estando una cerca del otro codo con codo, forman cinco círculos alrededor de cinco fuegos. Todos, inclusive el señuelo Rafael se han sacado las vestimentas y exponen su piel desnuda a los efectos benéficos de la llama que calienta más que cualquier poncho. Rafael me dice que ahora que ha sacado a todos los Aché de la selva, espera que "papá" Pereira mande un camión para volver a la Colonia. Aprovecho la oportunidad de tener bajo mi mirada a todos los Aché capturados en estos últimos tres días para levantar un censo.

Los indígenas de este grupo son 25: 15 machos, 8 hembras, 2 lactantes (de los cuales no determiné el sexo).

Averigué los nombres e intenté establecer una correspondencia entre las edades de hombres y mujeres.

Varones				Mujeres					
1-5	de 3-8 años	aproxima- damente	1	de 3 años	aproxima- damente				
6	Cuaré	15	2	11	
7	Chimbé	15					
8	Wararaká	18	3	Beitapá	18
9	Yevu	20	4	Beipirá	18		
10	Chachú	20					
11	Cadé	20	5	Cané	20
12	Tacuá	25	6	Cané	25
13	Cayá	25					
14	Beiyaré	30					
15	Wuachú	40	7	Wuachú	40
					8	Beichepé	45

Entre los hombres, Tacuá es de tez morena, Chachú es bronceado, Cuaré es levemente bronceado y todos los otros tienen la piel blanca. Entre las mujeres Beitapá y Beipirá tienen el cutis levemente bronceado; todas las otras tienen piel blanca.

Ahora que los Aché están desnudos calentándose al fuego es el momento oportuno para observar el tatuaje. Las cicatrices lineares de estos tatuajes se efectúan con la misma técnica de los del Yñaró que yo por primera vez descubrí y dibujé en 1959. (2)

El tatuaje de las espaldas en algunos varones es igual al de los del Yñaró; en otros presenta líneas entrecruzadas como grandes mallas de una red. En el tatuaje del vientre de las mujeres las cicatrices son perpendiculares a la línea alba, mientras que en las mujeres del Yñaró las cicatrices son paralelas a la línea alba.

Cuando el sol está alto y el rocío ha desaparecido llevo de la mano a Chimbé y Wararaka hacia un árbol fino y derecho para observar como trepan. Nos sigue el atlético y alegre Chachú. Los tres Aché trepan repetidas veces de buena gana y dócilmente como yo les indico. Efectúan las fases del encogimiento y de extensión de la trepa (o trepada) en la manera que a continuación se describe.

(2) MIRAGLIA 1959: 1961.

Modo de trepar

Fase de encogimiento

La trepa empieza con un encogimiento. Estando los pies en tierra, los miembros superiores circundan el palo. Aferran el palo poniendo las manos a la misma altura, lo más arriba posible, sobre la cabeza. Efectúan de golpe una flexión de los brazos levantando y encogiendo el cuerpo. Para encoger al máximo el cuerpo doblan las piernas contra el muslo de manera que los talones toquen los glúteos. En esta fase de recogimiento las rodillas están dirigidas hacia afuera, el muslo forma un ángulo recto con el cuerpo y las dos plantas de los pies aprietan el palo a la misma altura.

Fase de extensión

También durante esta fase los miembros superiores circundan el árbol, una mano queda aferrada al palo mientras que la otra se desplaza lo más arriba posible. Cuando ésta se ha afirmado, la mano que estaba abajo se desplaza y agarra el palo a la misma altura de la mano superior. Ahora acontece de golpe la contracción de los brazos. Al mismo tiempo los miembros inferiores, como un resorte, efectúan la extensión empujando las plantas de los pies contra el tronco. Durante la trepa observo que los pies están muy torcidos, hacia dentro y que las plantas están fuertemente arqueadas apretando el palo, mayormente con sus bordes externos. Estos movimientos de los pies son efectuados por el músculo tibial posterior que está muy desarrollado en los Aché (3).

Los Aché, a diferencia de los Avá, que son apáticos, tienen una gran curiosidad para todo. Entran en las casas, estudian con sumo interés las camas, las sillas, las mesas y los otros muebles. Cumplen movimientos ante los espejos para comprender qué relación existe entre ellos y la imagen. Cuando marchan el motor y el dínamo se divierten en apagar y encender la luz. Golpean continuamente una rueda que sirve como campana para regular la vida del taller.

Ayer Wuachú, un hombre adulto, poco después de su llegada de la selva, se sentó al volante de un coche delante del campamento, resistiéndose al dueño que lo quería echar, hasta que intervino Rafael.

A diferencia de los Avá que cuando se les habla miran al suelo, los Aché fijan su mirada en los ojos del interlocutor.

Al atardecer Rafael trae al campamento un pequeño armadillo que ha capturado con el auxilio de un perro de los obreros. Oscurece y los veinticinco guayakí hambrientos, silenciosos y tristes, sentados en cinco círculos alrededor de cinco fuegos, consumen su cena: 2 ki'os de carne y unas raíces de mandioca asada (**pirékái**), creo que estarán maldiciendo en

(3) MIRAGLIA 1968: 79.

sus ánimos el momento en que entregaron sus arcos y flechas a los señuelos. Estarán pensando con nostalgia en la madre selva donde hallaban abundancia de carne y de miel. Poco a poco los aborígenes se desnudan, se acuestan sobre pequeñas esteras dando las espaldas al fuego, al cual, doblando las rodillas, exponen también las plantas de los pies.

23 de abril de 1972

Es domingo. Un grupo de obreros vuelve de la caza con tres jabalíes, de los cuales uno lo regalan a los Guayakí. Muchos de estos aborígenes hubieran muerto de hambre sin los víveres que fraternalmente les han ofrecido los obreros del taller que pagan de su sueldo los gastos de cocina.

Los Aché, que acaban de comer un churrasco de jabalí medio crudo, están felices. No comían carne desde cuando habían sido desarmados de sus arcos por los señuelos hace unos quince días.

Entrego a Yevú el arco y las flechas y lo invito a entrar conmigo en la selva. Yevú hace un solo manojo con el arco, al cual afloja la cuerda, y las flechas. Agarra este manojo con una mano por el medio y lo lleva paralelamente al suelo. He visto que ésta es la única manera de llevar el arma sin que ésta se enrede en la tupida vegetación. Hago seña a Yevú de pararse. Presento a mi compañero el palo del arco y después la cuerda, ahora lo invito a armar el arco. Yevú ejecuta los siguientes movimientos:

1. Se recuesta sobre las espaldas contra un árbol.
2. Introduce la punta más gruesa del palo del arco en el ñudo en forma de argolla de una de las extremidades de la cuerda.
3. Planta dicha punta del palo del arco firmemente en el suelo a un metro delante de mí.
4. Siempre recostado contra el árbol, quedando sobre un solo pie empuja con el otro pie el centro del arco hacia adelante y al mismo tiempo con la mano izquierda empieza a doblar hacia su cuerpo la punta superior del palo del arco.

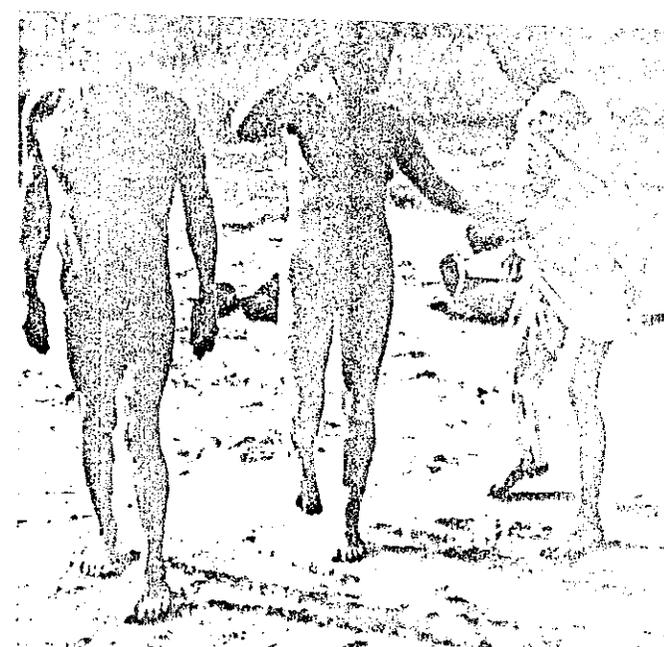
Al mismo tiempo, también la mano derecha concurre con movimientos coordinados para armar el arco, tirando con fuerza hacia la tierra la extremidad libre de la cuerda que gira alrededor de la punta superior del palo. Yevú ahora que el arco está tenso por la soga, aprieta ésta a la punta del palo, firmemente, con cuatro vueltas del extremo libre. Después envuelve solamente el palo con la cuerda restante.

Por fin pasa entre los cuatro últimos envolvimientos y el palo la extremidad de la cuerda que tira hacia arriba cerrando de esta manera el ñudo.

Después de esta prueba yo y Yevú volvemos a caminar y llegamos a una zona recubierta exclusivamente por la bambusácea **takuapí**, cuyas cañas flexibles no permiten recostarse en ellas. Me paro e invito a mi compañero a armar el arco. Se acuesta en el suelo en decúbito dorsal y



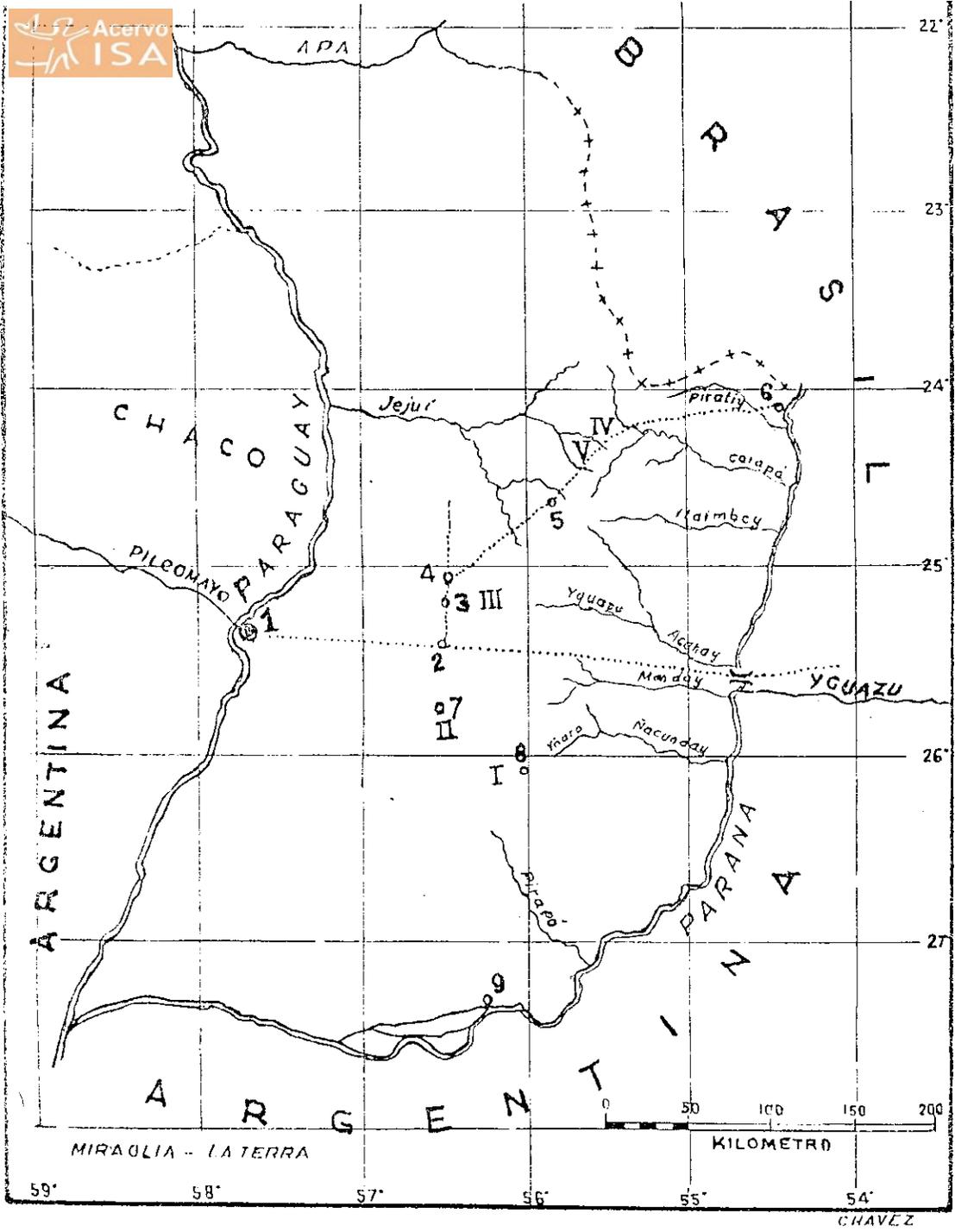
22 El 21 de abril de 1972...



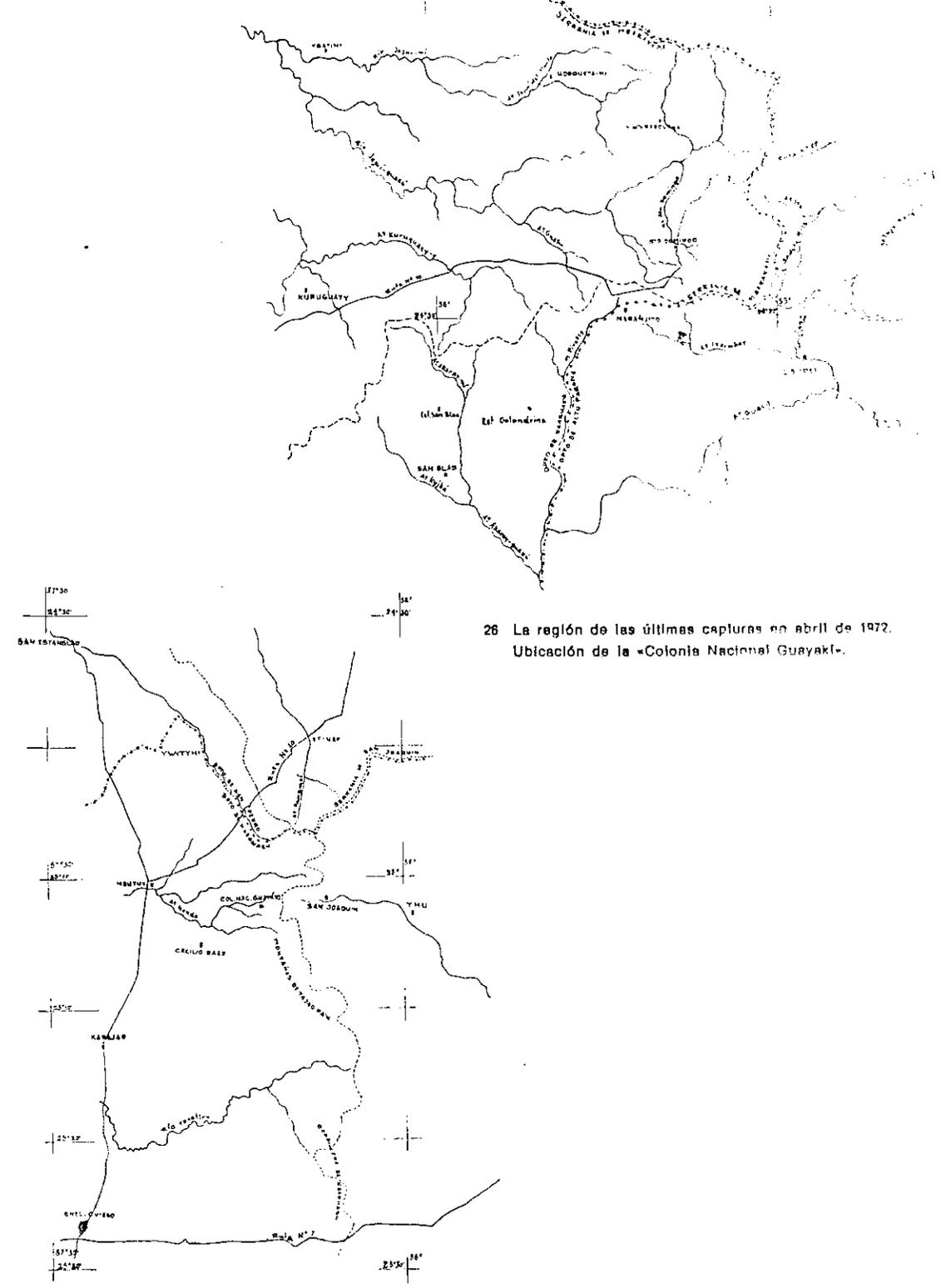
23 ... un Aché moreno y una mujer. Foto Miraglia.

24 Llega un hombre con un niño, el 20 de abril de 1972. Foto Miraglia.





75 Paraguay (región oriental): 1 Asunción, 2 Coronel Oviedo, 3 Cecilio Báez, 4 Cruce Mbutuy, 5 Curuguaty, 6 Saltos del Guairá, 7 Villarrica, 8 San Juan Nepomuceno, 9 Encarnación.
I Arroyo Morotí, II Yvyturuazú, III Cerro Morotí, IV Arroyo Santo Domingo, V Arroyo Guasú.



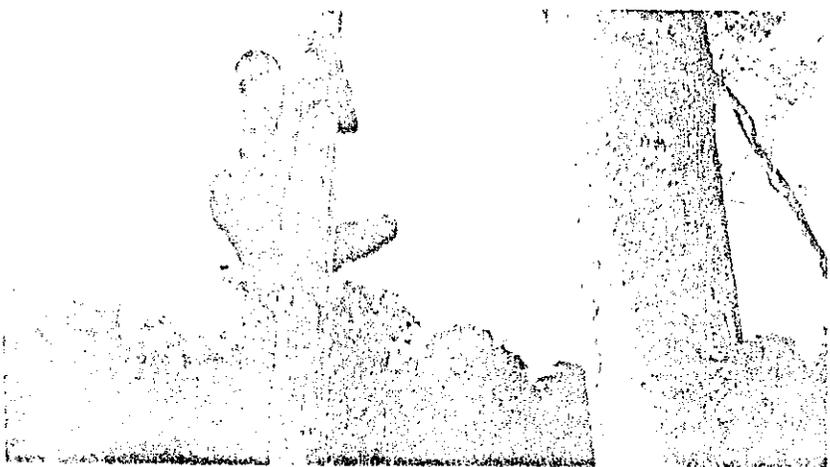
26 La región de las últimas capturas en abril de 1972. Ubicación de la «Colonia Nacional Guayakí».



27 Armar el arco. Foto Miraglia.



28 Trepar: fase de encogimiento. Foto Miraglia.



29 Fase de extensión. Foto Miraglia.

arma el arco fijando su punta entre las raíces de los **takuapi**. Los obrajeros, que han visto a los Guayakí demorar unos instantes para armar el arco, piensan que estos aborígenes flechan de dos maneras: parados, afirmando una de las dos puntas del arco en la tierra o, acostados en el suelo, para arrojar la flecha con más fuerza sirviéndose de las manos y de los pies. Yevú y yo volvemos al campamento donde todos los Aché están digiriendo su abundante comida y hablan entre ellos con animación, pero siempre en el tono muy bajo que les es característico.

Con la flecha **ndapiá** hago blanco en unos chanchos domésticos que vagan por el villorrio. Esto divierte a los selvícolas que persiguen a los chanchos llevándolos a un tiro de mi arco. Despertado el instinto de estos cazadores organizo un tiro al blanco a un sombrero **pirí** de unos 40 centímetros de ancho puesto sobre una estaca, clavada a unos treinta y cinco metros desde el tirador. Rafael, antes de empezar la competencia, dice que el blanco está lejos (**mombyry**).

Todos disparan dos flechazos y nadie da en el blanco. Esta experiencia demuestra que la flecha guayakí con punta de pesada madera **yvrapepé**, larga de un metro y que, como un serrucho, presenta sobre un solo margen, 70 dientes, debe ser disparada desde veinte metros al máximo y por un arco muy alto y grueso.

A una distancia mayor de 20 metros sólo pocos dientes penetrarían en la carne misma del animal, que se liberará fácilmente de la flecha sacudiendo el cuerpo. Hay que tener en cuenta que los Aché matan con sus flechas animales grandes como tapir, jaguar, ciervo, vaca, caballo, jabalí y venado. Hay que considerar también que un arco corto debería ser fino y por lo tanto tendría poca fuerza. Un arco corto y grueso no se podría extender. Por fin, en la selva no se puede flechar lejos porque el campo visual es limitado.

Posición del cuerpo de los Aché mientras flechan:

1. La mano izquierda mantiene el palo del arco verticalmente y paralelamente al cuerpo.
2. La mano derecha estira la cuerda.
3. Flanco y pie izquierdo dirigidos hacia el blanco. Por lo tanto el pie izquierdo se halla delante del pie derecho.
4. Flecha a la izquierda del palo del arco.
5. Punta inferior del palo del arco a la derecha del cuerpo.

Movimientos de la mano:

1. La mano izquierda empuja el palo del arco alejándolo del cuerpo.
 2. La mano derecha tira la cuerda arrimándola al cuerpo.
- Estos dos movimientos contrarios son efectuados simultáneamente.

Posición de los dedos

La cuerda del arco es estirada principalmente con los dedos índice mayor y anular. La muesca de la flecha pasa entre los dedos index y mayor. Con respecto a la muesca, el index y el mayor sirven simplemente para mantenerla adherente al centro de la cuerda. El índice de la mano izquierda mantiene contra el palo del arco, la caña de la flecha, para que no se les desplace hacia la izquierda. El empuje del palo del arco hacia adelante lo da la palma de la mano izquierda, cuando el brazo se extiende.

Los aborígenes durante la competición no han usado ningún amparo para proteger el antebrazo izquierdo del latigazo de la cuerda cuando se distiende.

Si los Doctores A. Vivante y O.A. Gancedo hubieran leído el párrafo 4, p. 100 de mi trabajo de 1961 en el cual describo una saga que los Aché envuelven alrededor de sus antebrazos cuando cazan *kuatí* (*Nasua nasua* L.) para protegerse de las mordeduras de dichos animales y hubieran observado atentamente la fotografía 5 que ilustra mi descripción, no hubieran escrito en p. 45 de su publicación que yo "registro el uso de amplias pulseras de cuero destinadas a proteger el arquero" (4). Yo en el párrafo 4, p. 100 de mi trabajo "registro" precisamente lo contrario de lo que los arriba nombrados autores me atribuyen.

Terminado el tiro al blanco presento a Rafael una de las flechas con dientes y le pregunto: "¿Cómo los Guayakí, que no tienen cuchillos, sacan las flechas cuyos numerosos dientes se han enganchado en la carne del propio cuerpo o en la de un animal cazado? Rafael me hace extender el brazo derecho delante del cuerpo con la palma de la mano dirigida hacia el medio y con los dedos extendidos y juntos. Introduce entre los dedos índice y mayor de mi mano derecha la punta de la flecha y la empuja de manera que toda su longitud, que es de un metro, quede hacia el lado dorsal o externo de mi mano. Por lo tanto del lado palmar o interno de la mano se halla sólo la caña con las plumas y la muesca. Dispuestas así las cosas los márgenes de los dedos index y mayor representan los bordes de una herida, la palma de la mano la superficie externa del cuerpo y el dorso de la mano el interior del cuerpo. Ahora Rafael que simula extraer la punta de la flecha de la herida empieza por apretar la caña entre las palmas de las manos abiertas. Mantiene inmóvil la palma de la mano izquierda y sobre ésta hace deslizar la palma derecha hacia su pecho, determinando la rotación y el retroceso de la punta.

Aparece claramente que la punta de la flecha sale de la herida porque los dientes que en principio estaban todos en el lado dorsal de mi mano derecha, lado que representa el interior del cuerpo, a medida que la punta gira, pasan al lado palmar de la mano que representa la superficie

(4) VIVANTE-GANCEDO 1968: 45.

externa del cuerpo. Rafael, al mismo tiempo que hace girar la flecha, empuja alternativamente, con su margen ovalado liso, hacia arriba el dedo index, y hacia abajo el dedo mediano de mi mano derecha. Por lo tanto el otro margen de la punta de la flecha, el que lleva los dientes, se aleja alternativamente del índice y del medio, que figuran como se ha dicho, el borde de la herida. Este último movimiento es el que en realidad desengancha. Si la punta tuviera los dientes en ambos lados no se podría extraer con el método arriba descrito. En este caso la extracción sería posible sólo usando un cuchillo. Esta es la primera vez que se describe el método de los Aché para extraer una punta de flecha con muchos dientes sobre un solo margen. Es muy probable que los cazadores del paleolítico superior hayan usado para la extracción de las puntas de sus arpones el mismo método que usan en la actualidad los cazadores Aché.

Según BIASUTTI (5), en los estratos más profundos y por lo tanto más antiguos visibles en las trincheras cortadas en los terrenos depositados durante tiempos del Magdaleniano se hallan sólo puntas de arpones de hueso con dientes sobre uno solo de los dos márgenes sin rastro de cuchillos de sílex y de puñales de hueso, los cuales en cambio abundan y se hallan junto a arpones con dientes sobre ambos márgenes en los estratos superficiales y por lo tanto menos antiguos del mismo Magdaleniano.

24 de abril de 1972

A las 6,30 horas la oficina de Obras Públicas de Curuguaty telegrafía que por la tarde enviará uno de sus camiones para trasladar los Guayakí a Cecilio Báez.

Los Guayakí, que son nómadas y se han aburrido de estar parados, guiados por Rafael, se han puesto en marcha por la picada rumbo a Curuguaty en busca de un nuevo campamento.

Yo sigo la horda en su traslado. Los selvícolas, marchan en fila y cada uno pone los pies en las huellas que lo preceden. Por lo tanto parece que estas huellas han sido dejadas por un solo individuo. Los Guayakí para despistar a sus perseguidores caminan también por largos trechos en el cauce de los arroyos. En algunos casos usan la artimaña de volver a pisar las propias huellas de manera que éstas aparecen sin dedos con los talones en ambas extremidades (6). Vuelvo a observar (7) como los Guayakí marchando fuerzan los pies hacia adentro, hecho que se nota en las fotos que acompañan este artículo.

La vieja Beichepé lleva una antorcha para prender el fuego en el nuevo campamento. Caminamos desde una hora cuando Rafael indica un

(5) BIASUTTI R., *Le razze ed i popoli della terra*. 2 ed. Torino. Vol. I: 153-64.

(6) MIRAGLIA 1941.

(7) MIRAGLIA 1961: 93-94, 126, fig. 6.

árbol a la derecha de la picada. Los aborígenes en pocos segundos desaparecen en la selva en la dirección indicada. La camioneta del taller de Arroyo Guasú viene a averiguar en qué punto de la ruta ha sido puesto el campamento para comunicarlo al chofer del camión que vendrá esta tarde desde Curuguaty.

Escondido atrás de un árbol observo atentamente a los Aché en el nuevo campamento. Ahora están ellos solos sin testigos extraños. Lo primero que hacen es quitarse la ropa que llevan puesta solamente delante de extraños y no como una necesidad, sino para disfrazarse de mberú. En pocos momentos limpian de la tupida vegetación un área circular. Beichapé prende el fuego al instante con su antorcha.

En cada horda las viejas están encargadas de mantener permanentemente el fuego encendido. Rarisísimamente, como supe de Rafael, los Aché encienden el fuego con la brasa producida rodando entre las palmas de las manos una varilla de madera dura sobre una madera blanda. Observo que los selvícolas por instinto han tomado todas las medidas para que el campamento no sea notado. No hablan. Preguntan y contestan con un sistema de signos que sirve al mismo tiempo para cazar y no ser cazados (8). Han puesto arriba del fuego un sobrado de ramas y encima de éstas una estera para que no se levante una columna de humo. Yevú se coloca de centinela en la copa de un árbol en el margen de la picada. La ruta Mbutu-y Saltos del Guairá está determinando la desaparición de los últimos Aché que, con sus artimañas pueden sobrevivir por mucho tiempo a las persecuciones de los obrajeros, pero no a las persecuciones de los señuelos de su misma raza.

Mis observaciones son interrumpidas por los bocinazos del camión que viene a buscar a los Aché para llevarlos a Cecilio Báez. Los aborígenes, por orden de Rafael, suben en el vehículo sobre cuyo piso se sientan abrazándose unos a otros como para darse coraje. Sólo Yevú ha quedado parado y me sonríe, mientras el camión se aleja lentamente. Levanto la mano para saludarles.

Capturas de Aché-Guayakí efectuadas hasta la fecha

Para realizar un estudio serio sobre los Aché hay que tener noticias exactas de todas las capturas efectuadas hasta la fecha. No basta observar a los Guayakí en la "Colonia", que sobreviven prisioneros, desmoralizados, disfrazados de mberú, mezclados todos los de hordas y grupos diferentes.

He aquí la lista de las capturas tal como he podido reconstruirlas:

PRIMERA CAPTURA

Lugar de la captura: Arroyo Morotí, entre los pueblos de Abaí y San Juan Nepomuceno.

(8) MIRAGLIA 1961: 108.

Hábitat de los capturados: Arroyo Yñarö, afluente del río Ñacunday.

Fecha de captura: 20 de agosto 1959.

Número de los capturados: 20 individuos, de los cuales: 10 hombres, 6 mujeres, 4 niños.

Estos veinte aborígenes, presionados por la colonización, se entregaron pacíficamente al Sr. Pereira.

Observaciones:

13-16 octubre 1959 El autor del presente artículo estudia los caracteres físicos de este grupo en Arroyo Morotí Cf. MIRAGLIA 1959 y 1961. *

16 de octubre de 1959 Fundación de la Colonia Guayakí Nº 1. Cf. MIRAGLIA 1961: 109; 121.

17 de octubre 1959 LA TRIBUNA, 17-X-59, da la noticia de la salida de este grupo guayakí.

15 de diciembre 1959 Los Aché huyen a la madre selva, Cf. MIRAGLIA 1961: 121-122.

Después de unos meses de ser perseguidos por los colonos vuelven a entregarse a M. Pereira.

febrero 1963 Según CLASTRES 1968: 20, el grupo del Yñarö estaba completo en Arroyo Morotí: 14 hombres, 7 mujeres, 2 niñas y 6 niños; total: 29 individuos

SEGUNDA CAPTURA

Lugar de la captura: Altiplanicie de Yvytyruzú, Dto. de Guairá.

Hábitat de los capturados: Altiplanicie del Yvytyruzú.

Fecha de captura: 13 de febrero 1962 - 8 de mayo 1962.

Número de los capturados: 50 individuos.

Observaciones:

Julio de 1963 Según CLASTRES 1968: 37, mueren por una epidemia de gripe y de sarampión 16 Guayakí del grupo del Yvytyruzú.

28 junio a 1 julio 1964 El Dr. E. Saguier Negrete halla en la Colonia de Arroyo Morotí a 70 Guayakí de todos los cuales extrae una muestra de sangre. Además mide la talla y la gran envergadura (de los brazos) de 24 hombres y 18 mujeres con el antropómetro. Cf. MIRAGLIA-SAGUIER 1965: 390-395.

17-18 septiembre 1965

Los doctores E. Saguier Negrete, Ramón Juste y Luigi Miraglia encuentran en la colonia solamente a 25 aborígenes. Son desenterrados dos esqueletos de **hombres adultos**. El autor de este artículo observa a 5 Guayakí adultos del grupo del Yñarö, capturados después de 1959. Estos son de cutis blanco y no difieren de los otros por ningún otro carácter. Cf. MIRAGLIA-SAGUIER 1965: 380.

Traslado de la "Colonia" desde Arroyo Morotí a Cerro Morotí. 1968

Cerro Morotí es una reserva ubicada entre los pueblos de San Joaquín y Cecilio Báez, en el Departamento de Caaguazú. Se llega a la "Colonia" en auto desde la ciudad de Caaguazú, pasando por Yhú y San Joaquín. Desde Cecilio Báez, pueblo que está unido por un ramal camionable de 10 km. a la ruta Coronel Oviedo-Mbutuy-Saltos del Guairá, se puede llegar, pero sólo a pie o a caballo.

TERCERA CAPTURA

Lugar de la captura: Zona Palomares-Golondrina, Dto. de Caaguazú.
Hábitat de los capturados: Cuenca superior del Río Acaray, Dto. de Alto Paraná.
Fecha de la captura: 10 octubre - 30 noviembre 1970.
Número de los capturados: 36 individuos, según ABC (periódico de Asunción), 5-XII-70. Cf. también MELIA-MÜNZEL: que calculan una cifra más elevada.

CUARTA CAPTURA

Lugar de la captura: Santo Domingo. Santo Domingo está en una de las nacientes del Río Jejuí, que cruza la ruta de Mbutuy a los Saltos del Guairá, a 64 km. hacia el noreste de Curuguaty. En Santo Domingo está un campamento de obreros del Ministerio de Obras Públicas. Dichos obreros recordaban como el Sr. M. Pereira, sin entrar en la selva, dirigía sus "señuelos", desde Santo Domingo.
Hábitat de los capturados: A pesar de haber sido capturado este grupo en la cuenca del Río Jejuí, probablemente su hábitat más ordinario era las nacientes del Río Itaimbey y cuenca superior del Río Acaray. A este grupo pertenecían los Aché masacrados en

agosto - setiembre de 1971, según MELIA-MÜNZEL.

Fecha de la captura:

6 de marzo 1972.

Número de los capturados:

80 individuos, según LA TRIBUNA, 5-IV-72. Mark Münzel vio llegar este grupo a la Colonia en la mañana del 8 de marzo. Parece que este gran grupo estaba formado por cuatro hordas. Una horda para subsistir necesita un vasto territorio para cazar.

QUINTA CAPTURA

Lugar de la captura

Arroyo Guasú, cabecera del Río Jejuí, a 40 km. al noreste de Curuguaty, junto al taller del Ministerio de Obras Públicas.

Hábitat de los capturados: Cuenca superior del Río Jejuí.

Fecha de la captura:

14 de abril 1972.

Número de los capturados: 66 individuos, contados por Miraglia, a las dos horas de haber salido de la selva.

SEXTA CAPTURA

Lugar de la captura:

Arroyo Guasú, cabecera del Jejuí.

Hábitat de los capturados: Cuenca superior del Río Jejuí.

Fecha de la captura:

19, 20 y 21 abril 1972.

Número de los capturados: 25 individuos, según Miraglia que los ha visto salir de la selva.

Conclusiones

Es probable que después de las numerosas capturas efectuadas en el año 1972 en la zona norte del hábitat de los Aché ya no queden muchos más aborígenes en la selva y se hayan quedado reducidos a dos hordas.

Las capturas del 14 y del 19-21 de abril de 1972 demuestran que los Aché de la zona norte y los de la zona sur culturalmente y racialmente no difieren entre sí.

Cultura material

Los objetos que yo he hallado en los canastos mochila de las mujeres de los dos grupos de la zona norte del hábitat de los Aché capturados entre el 14 y el 21 de abril de 1972, son idénticos a los que C. LA HITTE recogió en el año 1897 en la zona sur, hacia el norte de Encarnación, y que

figuran en las planchas III y IV de su trabajo. (9) He encontrado el pincel que se obtiene golpeando con una piedra la extremidad de una rama, cuyas fibras quedan libres de los tejidos que las rodean. Los Aché introducen dichos pinceles en los colmenares para untarlos en la miel y chuparla.

En este artículo constituyen un nuevo aporte para la etnología de los Aché-Guayakí las noticias sobre los tatuajes, sobre la manera de usar el arco y la flecha, y sobre la manera de poner el campamento.

Llama la atención que entre 66 Aché capturados el 14 de abril 1972 hay varios viejos, de ambos sexos y los hombres y las mujeres sexualmente maduros son en igual número. No se verifican, pues, las condiciones para la poliandria como en el grupo del Yñarö en el cual por cada mujer había dos hombres. Parece que los Aché capturados entre el 19 y el 21 de abril 1972 constituyen una horda desorganizada. Probablemente esta horda sufrió una matanza hacía poco tiempo.

Caracteres físicos

Los caracteres físicos de los Aché-Guayakí últimamente capturados son los mismos que los publicados por mí en otros trabajos que figuran en la bibliografía. La muerte de la raza Aché-Guayakí es próxima. Para que de ella quede una imagen la más fiel posible a lo que fue en vida me he esforzado por dar aquellas noticias.

En estos últimos tiempos han sido publicados dos trabajos sobre antropología física: uno por el Prof. Dr. Leonardo MANRIQUE CASTAÑEDA (10) y otro por el Instituto de Ciencia del Hombre de Buenos Aires, bajo el título de *El origen étnico de los "indios blancos" Guayakís del Paraguay*. (11)

Los autores de esta nota preliminar, aparecida en 1970, no citan en su bibliografía mis trabajos de 1959, 1961 y 1965 y presentan como una novedad que los Guayakí son de cutis blanco, hecho que yo ya publiqué en los años 1959 y 1961.

En INSTITUTO 1970: 20, está escrito: "Silueta — El Guayakí tiene la silueta característica de un enano que hubiera adquirido en anchura lo que habría perdido en altura: tronco muy desarrollado, con cabeza enorme y miembros cortos de músculos largos". Y en p. 22 está escrito como cuarta de las conclusiones: "Los Guayakís son biológicamente degenerados". Afirmación que sería probada, al parecer, por "sus miembros cortos y su pe-

(9) LA HITTE-TEN KATE 1897.

(10) MANRIQUE 1966: 66. El Prof. Dr. L. Manrique Castañeda afirma que conoce el trabajo de Ten Kate y a continuación escribe que dicho autor "ofrece la medición de dos cráneos y de una mujer capturada por la expedición en que participó su autor, y la misma india fue medida otra vez por Lehmann Nitsche, viva y muerta y su cráneo sirvió para el artículo de Virchow" (p. 66). Ten Kate no "capturó", sino "halló" en la selva el esqueleto de una mujer guayakí, cuyo cráneo figura fotografiado en su publicación de 1897. Por lo tanto la "misma india" no pudo ser "medida otra vez por Lehmann-Nitsche, viva" en 1908. ¿Qué credibilidad puede darse a lo que está escrito en esta publicación?

(11) INSTITUTO... 1970.

queña estatura, desproporción ésta semejante a la que se nota en los enanos". Y más abajo en la p. 23 se lee lo siguiente: "Posteriormente, bajó a la selva tropical o subtropical, donde sufrió un proceso degenerativo que provocó la reducción de su estatura, con características propias del enanismo".

Creo conveniente dar algunas pruebas de que la "silueta" prefabricada por el Equipo de trabajo de la Misión Argentina Mariscal Francisco Solano López no se puede aplicar de ninguna manera a los Aché-Guayakí reales.

Es necesario adelantar que las proporciones e índices entre los miembros superiores e inferiores, entre el brazo y el antebrazo, entre el muslo y la pierna sólo se pueden establecer con exactitud, midiendo los huesos largos de un esqueleto y no con mediciones en el vivo, como ha hecho la Misión Argentina.

También L. MANRIQUE CASTAÑEDA obtuvo la longitud del miembro superior del brazo y del antebrazo con mediciones en el vivo realizadas "con cinta métrica por carecer de compás de corredera de tamaño adecuado". (12) Dice el tratado de Anatomía humana de TESTUT-LATARJET que "para llegar a resultados precisos es indispensable medir los huesos según el procedimiento operatorio indicado por Broca y seguido por Rollet; deberemos emplear la "plancheta osteométrica de Broca y tomar la longitud máxima (en proyección) de los diferentes huesos. Para la tibia, sin embargo, no habrá necesidad de tener en cuenta la espina. El fémur se medirá en posición oblicua, es decir estando los dos cóndilos apoyados contra el montante vertical de la plancheta". (13) Yo he hecho las mediciones según el procedimiento de Broca y Rollet, usando la plancheta osteométrica. Para que los lectores menos familiarizados con la anatomía humana y comparada me comprendan mejor, digo que la plancheta osteométrica está constituida por una tablita rectangular de 0,60 x 0,30 m, a la cual está pegada otra tablita (montante vertical) de unos 0,30 m, de manera que formen entre ellas un ángulo diedro de 90°.

TEN KATE (14), con el índice de los miembros, es decir, con la proporción entre el húmero + radio y el fémur + tibia (= 100) ha establecido que el miembro superior de los Guayakí es muy largo en proporción con el miembro inferior. Esta desproporción se debe al alargamiento de sólo el antebrazo como es indicado por el índice radio-humeral. Este representa la proporción entre las longitudes máximas del radio y del húmero y se obtiene aplicando la siguiente fórmula:

$$\frac{\text{Radio} \times 100}{\text{Húmero}}$$

TEN KATE halló en el esqueleto de una hembra adulta Guayakí el índice radio humeral de 81,9. Yo he medido en el esqueleto de un macho adulto Guayakí el índice radio humeral de 82 que es el más alto hallado hasta la fecha en la especie humana. El índice más alto que figura en la última

(12) MANRIQUE 1966: 67.

(13) TESTUT y LATARJET, *Tratado de anatomía humana*. Barcelona. 1954. t. I: 5.

(14) LA HITTE-TEN KATE 1897.

edición del tratado fundamental de MARTIN (15) es el de 81,6, de los Aeta, pigmoides de las Islas Filipinas y que fuera medido por Schebesta. Basándose en estas medidas llegó a la conclusión diametralmente opuesta a la que aparece al final de la p. 16 del **Informe preliminar** del Instituto de Ciencia del Hombre. Y en consecuencia, a la "silueta geométrica del Guayakí", que figura en la p. 24 del mismo **Informe**, se le tendrían que alargar los brazos.

Para demostrar que los Aché no tienen "cabezas enormes", "miembros inferiores delgados", ni rasgos de degeneración, no son necesarias muchas palabras; es suficiente observar las fotos que acompañan este trabajo y las que figuran en mi publicación de 1961. A la "silueta geométrica" publicada por el Instituto de Ciencia del Hombre, habría que hacerle todavía otro retoque para que represente la realidad: achicarle la cabeza. Así, desde las siluetas del "enano" y del "degenerado biológico", llegamos a la silueta geométrica del normotipo. El enanismo es una disfunción hormonal que produce una osificación precoz en los cartílagos epifisarios de todos los huesos largos de los miembros superiores e inferiores cuyo desarrollo longitudinal, por lo tanto, queda inferior a lo normal. La gran longitud del miembro superior de los Aché, debido al alargamiento de los huesos del antebrazo, hace inadmisibles la hipótesis del enanismo en estos selvícolas.

El Equipo de la Misión Argentina Francisco Solano López concluye su **Informe**, p. 22, afirmando: "**Los Guayakís son de raza blanca**", cuando en páginas anteriores se hace mención varias veces de "guayakís morenos", como si fueran racialmente diferentes y no individuos un poco más pigmentados de una misma raza.

En dicho **Informe**, p. 4, está escrito que en el campamento de Arroyo Moroti hay dos grupos de Guayakí: "Los grupos provenientes del Arroyo Yñarö y del Cerro Yvytyruzú, ambos con un sector de elementos morenos", entonces la afirmación en la misma página, de que "de los cinco grupos conocidos cuatro están compuestos de individuos de tez blanca" peca, por lo menos de inexacta, ya que $5 - 2 = 3$. También hay contradicción en la frase de la p. 9, según la cual de los dos grupos de Arroyo Moroti uno sería blanco y el otro moreno.

Por fin, cabe preguntar cuáles eran "los cinco grupos conocidos" el día 25 de noviembre 1970, cuando la misión volvió a Buenos Aires, o sea una semana antes que llegara a la "Colonia" de Cerro Moroti el tercer grupo capturado. (16)

Los Guayakí difieren de todos los otros amerindios por la talla baja (pigmoide) por los miembros adaptados a la función de trepar, por la piel blanca y también por los caracteres serológicos.

El Dr. E. SAGUIER NEGRETE entre el 28 de junio y el 1 de julio de 1964, en la "Colonia" de Arroyo Moroti, que entonces estaba formada por

(15) MARTIN y SALLER, *Lehrbuch der Anthropologie*. Stuttgart, 1959. t. II: 940.

(16) ABC (diario de Asunción) 19.12.1970.

los solos grupos del Yñarö y del Yvytyruzú, extrajó 70 muestras de sangre (también de los niños), lo que representa la totalidad de los aborígenes que en aquel tiempo habían sido capturados. El Dr. E. SAGUIER NEGRETE no encontró en ninguna de las 70 muestras el **Antígeno Diego**, que se halla en los glóbulos rojos de los mongoles y de todas las razas americanas. Este importante carácter sanguíneo hereditario se suma a otros caracteres externos para indicar que todos los Guayakí — inclusive los de tez más pigmentada, que son poquísimos — no son híbridos y constituyen una única e indivisible raza.

El doctor SAGUIER concluye su artículo: "Mis pesquisas que se agregan a la de los autores, inducen a considerar a aquellas razas de hábitat aislado como los Guayakí, entre las primeras pobladoras del continente, que por no presentar el antígeno Diego en su sangre demuestran que no se hibridaron con sus vecinos los mongoloides". (17)

Color de la piel. Sobre 116 Aché-Guayakí que he observado (25 del Yñarö y 91 del Arroyo Guasú) he hallado sólo tres individuos verdaderamente más pigmentados que los demás. Se puede afirmar que los Guayakí, entre todas las razas de las Américas, son los que tienen la piel más blanca o "sub pigmentada", término que prefiero por ser inequívoco. Esto no quiere decir que clasifico la raza guayakí entre las razas de la "rama blanca". El lector hallará más noticias sobre el color de la piel de los Aché-Guayakí en mi trabajo del 1961. (18) Pero las fotos que ilustran este trabajo muestran mucho más claramente que las palabras, cuál es el color real del cutis de los dichos Aché-Guayakí.

Según BIASUTTI las tribus de cutis muy claro serían los restos de los primeros invasores del continente sudamericano. (19)

¿Qué lugar ocupan los Aché-Guayakí en la sistemática? Las especies zoológicas, inclusive la humana, pueden ser divididas, con criterio natural solamente en razas. Por tanto son artificiales las "ramas" blanca o caucasoide, la mongoloide, la negroide, la pigmoide y todas las otras divisiones en las cuales muchos antropólogos siguen colocando más o menos forzosamente las razas de la especie humana. Sin esquemas prefabricados considero a los Guayakí como una raza aparte de todas las demás y, por lo que he escrito en el párrafo precedente, no la coloco en ninguna "casilla".

La función de trepar continuamente a los árboles para recolección de miel y frutas modificó los miembros superiores e inferiores de los Aché-Guayakí como lo demuestra claramente el estudio de los huesos largos y de los músculos que los mueven. Esta adaptación funcional no es un hecho aislado sino una ley general que otros actores han observado en las razas Babinga, Bambuti, Aeta, Ajom y Sakai. (20)

Talla baja. Es un hecho que las razas de estaturas más bajas de la especie humana se hallan en las selvas. Este fenómeno se observa también en

(17) MIRAGLIA-SAGUIER 1965: 391.

(18) MIRAGLIA 1961: 88-89.

(19) BIASUTTI, o.c.: 196.

(20) MIRAGLIA 1968: 75.

especies del mismo género o entre géneros de una misma familia de la clase de los mamíferos. Que el ambiente selvático reduce la talla de muchas especies de animales es una ley general a pesar que ignoramos su causa. En las savanas y en las abiertas praderas acontece el fenómeno inverso. En el Paraguay he observado ejemplos de cuanto arriba escribo y que traduzco de mi trabajo de 1968: "En Africa a los pigmeos Bambuti y a los Okapia de la Ilea se contraponen en las savanas los altísimos Scilluk y las girafas."

He observado también que en el Paraguay las tallas bajas son adaptadas a la selva y las altas a la savana. En efecto a los Guayakí pigmoides trepadores de las tupidas selvas del Alto Paraná se contraponen en las soleadas savanas del gran Chaco los marchadores Maká que figuran entre los más altos representantes de la raza Pámpida. En la selva del Alto Paraná viven dos especies de talla muy baja del género Mazama familia Cervidae: la Mazama rufina (Puch) y la Mazama enana (Lund). Esta última cuando es perseguida se refugia saltando sobre los "yavorai" (maleza de lianas) a más o menos dos metros de tierra. La antítesis de la Mazama es el *Odocoileus paludosus* (Desm), otra especie de Cervidae, alto como una vaca. Este vive en los esteros que interrumpen la savana del gran Chaco, donde corre sobre las yerbas palustres flotantes, sin hundirse, porque puede abrir grandemente los dedos". (21).

Poutrin, Gusinde, Schebesta, Montandon han observado tribus de la raza Sudanesa que desde las abiertas savanas se habían trasladado a la selva algunas en tiempos remotos y otras en tiempos recientes. Las primeras presentan una estatura notablemente más baja que las segundas. (22)

Los Babinga, que todos consideran como prototipos de los pigmeos tienen una estatura media de milímetros 1550 según J. LALONEL (1959:96). (23) Por lo tanto los Guayakí cuya estatura media es de milímetros 1544 (24) se deben considerar pigmoides. Actualmente, después de los estudios de Schebesta, Gusinde, Cipriani, Fischer y Vallois no se piensa más que las razas pigmoides de cazadores-recolectores de Africa y de Asia hayan sido "rechazadas" hacia la selva. Estas razas, en cambio, son consideradas como aborígenes de la selva a la cual se han adaptado no sólo somáticamente sino también mentalmente (25). Este criterio debe ser aplicado por analogía a los Guayakí que son los pigmoides—cazadores—recolectores de América.

De lo que hasta aquí he escrito resulta que las razas que presentan una talla pigmoide presentan también los miembros superiores largos, debido al desarrollo longitudinal del antebrazo. Son según MARTIN (26) dolicoquéricas es decir de antebrazos largos con índice radio-humeral superior a

(21) MIRAGLIA 1968: 74.

(22) BIASUTTI, o.c.: 427.

(23) LALONEL J., Les Ba-Binga du Bas Oubangui. Contribution à l'étude anthropologique de Négrilles Baka et Bayaka, BMAP, ser. X, I (1950): 60-98, 175-211.

(24) MIRAGLIA-SAGUIER 1965: 392.

(25) BIASUTTI, o.c.: III: 580.

(26) MARTIN y SALLER, o.c.: 591.

80. Las razas de las cuales estoy tratando tienen además otro carácter en común: la nariz ancha (camirrinia) adaptada a la respiración en el ambiente cálido y húmedo de la selva. He propuesto de denominar "razas selvícolas" a las que presentan los tres caracteres principales arriba expuestos. (27) Dicha denominación no indica para mí un grupo sistemático de razas filogenéticamente unidas sino simplemente un aspecto semejante (por algunos rasgos) o más brevemente, un "canon".

Las razas Bambuti, Babinga, Andamana, Sakai, Aeta, Ajom, Tapiro, Guayakí son de talla pigmoide, dolicoquéricas, y camirrinas; presentan pues el canon "Selvícola".

Las arriba nombradas razas, además de tener hábitat aislados, situados a grandísima distancia uno de otro, hecho que impidió contactos entre ellas, se diferencian grandemente entre sí por la forma de los cabellos y por la pigmentación cutánea.

GUSINDE, (28) uno de los más profundos conocedores de los pigmeos y pigmoides de Africa, Asia y Oceanía con los cuales ha convivido, se expresa sobre el tema que se está tratando, como a continuación textualmente transcribo: "De tales diferencias de naturaleza morfológica, me veo obligado a deducir, que las mencionadas tribus de pigmeos y pigmoides no deben considerarse como una entidad biogenética. A mi modo de ver constituye cada una de ellos un desarrollo mutativo independiente de los demás, cuyas causas fisiológicas o genéticas no se ha logrado descubrir".

Para evitar confusiones, en mi trabajo de 1968 uso el término pigmoide para indicar el solo carácter somático de la talla en el sentido ortodoxo introducido en la antropología por Martin.

Para que en la Guayakí que constituyen una raza "selvícola" por autotomiasia se produjeran las modificaciones funcionales y ambientales arriba tratadas tuvieron que pasar milenios.

Según TEN KATE (29) los restos de Lagoa Santa indican la existencia de dos razas paleoamericanas de las cuales los descendientes son los Botocudo y los Guayakí.

Las "islas" Aché-Guayakí están rodeadas por el hábitat de los Avá de raza Amazónica y de lengua o cultura guaraní. Este hecho indica que los primeros son aborígenes y los segundos son inmigrados, sucesivamente.

Los Aché-Guayakí están tan arraigados en la selva que si ésta es abatida, ellos también mueren.

Dentro de unos pocos años, cuando el viajero apresurado recorra en rápido auto la ruta, para entonces asfaltada, de Asunción a los Saltos del Guairá y no vea en el horizonte otra cosa que plantaciones, no podrá imaginarse que éstas ocupan el lugar de donde fue desarraigada una selva y una raza milenaria.

(27) MIRAGLIA 1968: 76.

(28) GUSINDE, Martin, Los pueblos de talla pigmea, Boletín del Instituto Riva Agüero, Lima, 1958-1957.

(29) LA HITTE-TEN KATE 1897: 29.

yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

En los últimos días de noviembre de 1970 era "sacado" del monte un grupo de unos 47 Axé-Guayakí para ser incorporado a la Colonia Nacional Guayakí. Pronto supimos que había habido captura, que los indios estaban en condiciones deprimentes, y en febrero de 1971 aparecía la gripe, la infaltable gripe, que siempre ha diezmado a los Guayakí después de esas famosas forzadas incorporaciones a la "civilización".

Conozco yo por crónicas coloniales, relatos modernos y recortes de la prensa de los últimos años lo sucedido y sufrido por los Guayakí, y no pude dejar de imaginar lo que piensa —tal vez— un Axé capturado, encerrado, "civilizado"; y... "sue'e la indignación componer versos". Cuando esto escribía todavía no había yo escuchado nunca ningún canto axé, que sólo conocería bastante más tarde a través de la investigación del Dr. Mark Münzel. La realidad imaginada, como suele suceder, caía por debajo de la realidad vivida por ese pueblo guayakí.

Ciertamente ese canto de acusación no era real; desgraciadamente era verdadero.

Bartomeu Meliá
24 de agosto 1972

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque me han considerado y me siguen considerando como un animal del monte;
- porque han difundido entre ellos mismos que soy indio feroz y ladrón y traidor;
- porque nos atribuyen crímenes que ellos han cometido con sus semejantes.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque, por diversión o para alejarnos de nuestros montes, nos han seguido durante días y noches hasta rodearnos, acosarnos y abatirnos a balazos;

- porque han asesinado a nuestras mujeres para arrancarles de los brazos a sus hijos;
- porque a nuestros hijos los han vendido por menos de lo que vale un novillo;
- porque justifican estos raptos de menores como un bien para estos mismos niños, que así se incorporan, dicen, a la "civilización";
- porque estos niños, al crecer, vienen a ser esclavos de sus amos que tienen la desfachatez de llamarlos "hijos";
- porque los hombres vestidos que tienen leyes para todo, nunca han hecho una ley que permita examinar estos casos de raptos de menores, venta de personas y esclavitud subsiguiente.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque, con solos papeles, han robado las tierras, por donde solíamos andar;
- porque con sus fusiles han destruido definitivamente para nosotros —y también para ellos mismos— los animales del monte de que solíamos alimentarnos;
- porque han introducido en nuestras tierras unos animales que llaman vacas, que los hombres vestidos dicen que son sólo suyos, mientras los tapires, los coatíes y los chanchos silvestres son, dicen, no sólo nuestros;
- porque nos han perseguido con perros y nos han atacado con fusiles, cuando, hambrientos en invierno, hemos llevado y comido alguno de estos animales nuevos en nuestras tierras, que son las vacas o algún caballo;
- porque los hombres vestidos se llevan los palmitos, sin comérselos.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque nos cercan y acorralan con la "civilización" —y esto quiere decir que nos acorralan y cercan con cazadores que destruyen la caza, con obrajeros que abaten los árboles para siempre y con colonos miserables;
- porque están dispuestos a civilizarnos, sea como sea, y para ello nos han hecho imposible la vida en la selva;
- porque, para protegernos, nos han creado una reserva en la cual estamos encerrados, para que así los nuevos propietarios, los cazadores, los palmiteros, los obrajeros, los colonos no tengan ocasión de matarnos (y esto es meter en la cárcel al inocente para que el malhechor siga vagando por donde quiera);
- porque se dice que somos menos de los que somos, lo cual facilitará la eliminación de los "rebeldes" que no se acojan pronto a la cárcel de la civilización;

- porque unos hombres vestidos instrumentalizan la amenaza de muerte física que pesa sobre nosotros como chantaje para que otros hombres vestidos no denuncien esta situación y se contenten con soluciones "caritativas", aunque no justas.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque son "civilizados" y no pueden detener la "civilización" de los usurpadores y de los cazadores criminales;
- porque sus "científicos" nos estudian y sus "políticos" nos explotan y sus "periodistas" nos propagandean, y nosotros morimos física y culturalmente.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque me han hecho creer que sin vestido carezco de protección legal;
- porque me visten con vestidos que ellos tendrían vergüenza de vestir hasta para irse a bañar al río;
- porque me desvisten, una vez vestido;
- porque miran mi sana desnudez con la mirada perversa del hombre vestido;
- porque han publicado fotos mías en las que aparezco en la actitud de un homosexual —sin arco y con un cesto pendiente de la cabeza—, como sólo se presentan las mujeres.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque, mirando sus intereses, y no mi modo de ser, me fuerzan a ser agricultor, y pronto;
- porque nos obligan a quedar asentados en un mismo lugar, sin casi salir de él;
- porque carne, a la que estábamos acostumbrados, comemos muy poca, y tenemos que comer mandioca y maíz, a lo que no estábamos ahora acostumbrados;
- porque, sabiendo, o debiendo saber, que cuando estamos concentrados estamos expuestos a fatales epidemias de gripe, siguen empeñándose en concentrarnos;
- porque no nos dejan salir del campamento, ya que nuestras flechas y arcos nos han sido arrebatadas y se encuentran encerradas en casa de nuestro "papá" paraguayo.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

- porque me han anulado mis medios normales de vida, y ahora me hacen la "caridad" como a pobre;

— porque se han adueñado absolutamente de todo el territorio, y yo soy señor, señor de las tierras, y todavía no he hecho trato de venta o de cesión en favor de nadie, y menos de los nuevos colonialistas;
— porque me quieren dar algo, como se le da a un mendigo, pero no piensan siquiera en devolverme lo que es mío.

Yo, indio guayakí, acuso a los hombres vestidos

— porque pretenden que deje de ser lo que soy;
— porque me quieren asimilar y no sé a qué me quieren asimilar;
— porque intentan hacerme entrar, sí, en la civilización, pero por la puerta de la servidumbre y del peonaje;
— porque nuestros hijos pronto habrán olvidado nuestra lengua, nuestras costumbres y nuestra religión, y hasta se avergonzarán de sus padres;
— porque no hay nadie que nos enseñe a tener valor para saber usar de nuestra justicia;
— porque no hay nadie que nos haga entender nuestra libertad, y esto era, sin embargo, lo que quería se enseñara a los indios e' Beato Roque González de Santa Cruz, bajo cuya protección está, o estaba, dicen, nuestra colonia o reducción.

Yo, indio guayakí, quiero que los hombres vestidos escuchen mi canto:

Aché ka'á ri báí jyvö tarä
Aché ka'á ri báí jyvö mbeté ma ri
Aché ka'á ri kwaré pachó
Aché ka'á ri kwaré pachó beté ma ri
Aché, Aché beté ma ri, bo o o...

Los Guayakí flechaban muchos animales en la selva
Los Guayakí ya no flechan animales en la selva
Los Guayakí golpeaban al oso hormiguero en la selva
Los Guayakí ya no golpean al oso hormiguero en la selva
Los Guayakí, sí, los Guayakí ya dejaron de ser Guayakí,
ay, ay de mí

Bartomeu Meliá
22 de febrero de 1971

KWARE VEJA PUKU

“Dejamos lejos al gran oso hormiguero”

Notas preliminares sobre cinco canciones Axé

Merk Münzel

A los Axé que ya no cantan más.

A continuación transcribimos cinco canciones de los Axé (Guayakí) de la “Colonia Nacional Guayakí” en San Joaquín, Caaguazú, en su forma original comentada y en traducción libre. Ellas forman parte de una colección más amplia de canciones que en la mencionada Colonia yo he grabado en cintas magnetofónicas entre setiembre de 1971 y marzo de 1972. El interés etnográfico de estas canciones es múltiple, mas en un principio quisiera destacar sólo un aspecto, reservando los demás para publicaciones ulteriores. Algunas de las canciones permiten formarse una idea de la actitud de los recientemente sedentarios Axé, frente a su historia más reciente y su situación actual. La actitud varía de acuerdo con la posición individual, edad, etc. del cantor. Yo he seleccionado cinco muestras de actitudes típicas, que en una publicación futura deberán ser complementadas con una revisión sistemática. No debe perderse de vista que se trata de notas preliminares. En las canciones quedan aún muchas cosas no comprendidas por nosotros. Las observaciones lingüísticas no pueden ser exhaustivas, a fin de no exceder los límites de esta obra; ellas dan meramente indicaciones para una mejor comprensión de la traducción; un análisis detallado del lenguaje de las canciones debe quedar reservado a una publicación especializada.

PARTE A

1. — El lenguaje de las canciones

Los Axé de la “Colonia Nacional Guayakí” no hablan ya sus dialectos en forma pura, sino que cada uno de los tres grupos habitantes de este campamento mezcla su dialecto con el de los otros dos y con el guaraní de

(*) La traducción al castellano de esta parte se debe a la Srta. Norma Vuyk.

Los Paraguayos. Las canciones, cuyos textos no son fijos sino improvisados, de ninguna manera conservan la lengua tradicional mejor que la prosa; al contrario, el deseo de hablar "bien" y con giros sorprendivos, frecuentemente lleva al cantor a aceptar innovaciones idiomáticas o incluso a inventarlas, con mayor frecuencia que en la prosa. De ello resultan principalmente variaciones semánticas. Al mismo tiempo se modifica la morfología de las palabras por la necesidad de la "ars poética" axé. El lenguaje de los textos, por tanto, de ninguna manera puede ser tomado como base para estudios lingüísticos del axé, cuando no se dispone de otro material de comparación.

2. — Las traducciones

Los textos fueron grabados en cintas magnetofónicas, y luego reproducidos en presencia del cantor y otro informante adicional, los cuales, escuchando la grabación, me repetían el texto palabra por palabra. Seguidamente mencionaban el sentido y el contenido de los textos y palabras una por una. En casos de duda se recurría a otros informantes adicionales. El lector no debe, empero, en ningún momento olvidar la extraordinaria dificultad que implican tales traducciones; el axé se conoce recién en forma incompleta, las canciones son, aún mucho más difíciles que los textos en prosa, precisamente por su carácter poético, y es complicado traducir adecuadamente los giros poéticos de una lengua tan alejada del castellano.

La traducción, por tanto, no sólo es libre, sino que debe también leerse con precaución. No es más que un intento, el cual tal vez sea algo arriesgado teniendo en cuenta el estado actual de los conocimientos del idioma axé, pero que bien merece la pena.

Más segura que la traducción de los pasajes individuales es el sentido de los textos íntegros. Porque para cada canción los informantes, al final, hacían un resumen, el cual ya no servía de traducción, sino reproducía el sentido del todo. Los informantes Axé, que a más de los cantores, me ayudaban en la traducción, me pidieron no dar a publicidad sus nombres por temor a represalias por parte de la Administración de la Colonia, que desahucaba mi labor. Yo siempre recurría a aquellos informantes que pertenecían al mismo grupo que el cantor.

3. — Los textos Axé

Ortografía:

Se empleó la ortografía utilizada por Cadogan en su Diccionario (Cadogan 1966 a: VII), pero con las siguientes diferencias:

x = "ch" castellana. Bajo la influencia del guaraní, este fonema hoy día algunas veces es también pronunciado como la "x" guaraní. Entre los grupos del Yvytyruzú y de Curuguaty, y particularmente entre este último, este fonema se aproxima frecuentemente a la "t" delante de vocales del brasilero, ocasionalmente también a la "t" castellana. Entre

estos grupos el mismo frecuentemente reemplaza a la "t" delante de vocales de los Axé del Yñaró.

j = Tal como en CADOGAN, en palabras de los Axé del Yñaró. Entre los grupos del Yvytyruzú y de Curuguaty, sobre todo entre este último, este fonema se aproxima con frecuencia a la "d" ante vocales del brasilero, y ocasionalmente también a la "d" en la ortografía de SUSNIK (SUSNIK 1961:21). (*) Entre estos grupos reemplaza frecuentemente a la "d" ante vocales de los Axé del Yñaró.

Los acentos son marcados sólo cuando la palabra no está acentuada en la sílaba final. En los cantos generalmente el acento no está marcado.

PARTE B

1. — La historia más reciente de los Axé de la "Colonia Nacional Guayakí"

Las canciones contenidas en este artículo fueron entonadas antes del 8-3-1972, fecha en que se alteró la situación y la composición de la población de la Colonia por el ingreso de aproximadamente 80 nuevos Axé. Esta historia más reciente, aún no es considerada aquí, y la historia más antigua sólo en cuanto sea de importancia para la comprensión de las canciones (207).

El centenar de indígenas de la etnia Axé (Guayakí) en la Colonia Nacional Guayakí se compone de restos de dos grandes grupos, de los cuales uno ya se había dividido antes del ingreso a la Colonia. El grupo "del Yñaró" ya desde los años 40 había tenido contactos intensivos con el medio ambiente no-indígena: rodeados de colonos blancos, estos Axé fueron primeramente limitados en su hábitat, luego perseguidos, diezmados y con frecuencia hechos prisioneros. Muchos prisioneros regresaron posteriormente de nuevo a la selva, en donde difundían los conocimientos de los objetos de la civilización. El resto, diezmado, aproximadamente en 1953, fue hecho prisionero y se los volvió sedentarios al servicio de los campesinos blancos. Algunos de los prisioneros escaparon una vez más, pero en 1959 se volvieron definitivamente sedentarios en el campamento de Sr. Manuel Pereira, posteriormente "Colonia Nacional Guayakí", en donde su número se redujo aún más, de 40 en 1962 a menos de 20 en la actualidad.

El destino de este grupo se refleja en un mito, que a fines de 1971 fue relatado por Kimirági, de aproximadamente 45 años y escuchado por Kybwyrági, de menos edad, quien me lo reprodujo. Lo sorprendente en este mito es la manera original como se modifica un mito (208) ya recogido en el mismo grupo por Cadogan en 1960. De acuerdo con la versión más antigua, los primeros antepasados de los Axé vivían en las entrañas de la tierra, de la cual emergieron cierto día, "enojados, todos temibles" (209).

(*) Siéndonos imposible, por razones de orden tipográfico, reproducir el sistema gráfico de SUSNIK, éste aparece citado en sus elementos alfabéticos básicos, sin los signos diacríticos —lo que naturalmente no da el verdadero valor fonético.

"Semejante al armadillo, el primer abuelo arañó la tierra con uñas para salir" (210). El no poseía prácticamente nada, "arco tener-no; flechas tener-no tembetá-no; mujer(es) manos vacías todas" (211). Durante los 11 años que transcurrieron desde que los Axé relataron este mito, tuvieron tiempo de elaborar en forma mítica la transformación de su situación, y el resultado es la variante del mito brevemente resumida a continuación (paralelamente a ella se relata también la versión antigua, ya recogida por Cadogan), la cual evidencia cómo a la reflexión sobre el origen propio se sumaron la reflexión mental acerca de los blancos y la reflexión sobre las razones de su supremacía. Lo que confiere su carácter típico a la versión nueva es el notorio sentimiento de culpabilidad, que abarca también a la antigua antropofagia de estos Axé. El mito no es rebelde, sino resignado, es la expresión de hombres que comprendieron que su época ya pasó. La dislocación del significado del término **jamo** es calificativa: el mismo significa a.— "antepasado, abuelo", b.— "blanco" (212); en la versión antigua, el mito con **jamo** menciona a los propios antepasados, en la nueva a los blancos actualmente dominantes. La versión nueva:

Antiguamente los blancos no poseían prácticamente nada (213), en cambio los antepasados de los Axé (214) poseían todos los bienes de la civilización: hachas de hierro, machetes, tejidos de algodón, grandes casas, calles, automóviles, incluso papel, en el cual escribían con la máquina de escribir; aparatos de radio y grabadores (215). Pero la fatalidad empezó cuando en cierta ocasión, tal como era costumbre entre ellos en determinados casos, los antepasados de los Axé mataron a golpes a un niño, lo quemaron, y en eso se les quedó algo de su grasa corporal por la mano. La lamieron y descubrieron que la grasa era muy sabrosa. Desde aquella vez sucumbieron al canibalismo, y al poco tiempo arribaron al bosque de los Axé (216) dos blancos, que casualmente poseían machetes. Estos quedaron dormidos allí por la noche, los Axé se aproximaron y mataron a golpes a uno de ellos, enterraron vivo al otro, para apoderarse de los machetes. Posteriormente los Axé se acostaron a dormir. Durante la noche, sin que los Axé se apercibieran, el blanco que fuera enterrado vivo empezó a moverse en la tierra: "semejante al armadillo el blanco arañó la tierra con uñas para salir". El blanco se movía cada vez con mayor violencia bajo la tierra. Muy al alba salieron innumerables blancos de la tierra, "enojados, todos temibles". Cuando a la mañana los Axé despertaron, su bosque había desaparecido en su mayor parte: en su lugar se extendía la infinita superficie verde de los campos y praderas de los blancos, cubiertos de caballos, vacas, casas y blancos con rifles. Pero los Axé ya no tenían más hachas de metal, ninguna casa, tampoco tejidos: todo había pasado a manos de los blancos durante la noche. Los Axé se sintieron inundados de temor y huyeron, ¡ojalá hubieran matado también al otro blanco!

El otro grupo, idiomática y culturalmente diferente, pero también integrante de la etnia axé, por el avance de la civilización fue dividido en varias parcialidades, que perdieron el contacto entre sí y hoy día se miran

con recelo como **iröiä** ("extraños"), no obstante el parentesco cultural e idiomático. El choque con los blancos para estos Axé no fue tan destructivo, ya que sólo después llegó a dimensiones peligrosas. Una de las parcialidades separadas, la del "Yvytyruzú", fue acosada y diezmada por los blancos que avanzaban ya desde el principio de la década del 50, pero con mayor intensidad recién a fines de los años 50, y finalmente, desde 1962, fue trasladada al campamento del Sr. Pereira, hoy "Colonia Nacional Guayakí". Ciertamente su número, aun aquí, se redujo considerablemente, pero no obstante ello son todavía más de 50, hasta el 8-3-72; la mayoría absoluta de la población de la Colonia. Otra sección del mismo tronco se instaló en la zona de Curuguaty, en donde recién desde fines de la década del 60 fue acosada con mayor violencia. Esta parcialidad fue nuevamente fragmentada a fines de 1970, después de un ataque de los Axé de la Colonia, los cuales capturaron a un grupo y lo trasladaron a la Colonia. A fines de 1971 los prisioneros habían superado en parte el shock de la captura, y ahora pensaban en lograr una reunificación capturando al resto que aún permanecía en la selva.

La cacería de Axé todavía "salvajes" tiene funciones importantes:

a.— Ella apacigua, por lo menos pasajeramente, las contradicciones latentes entre los tres grupos conjuntamente residentes en la Colonia. Los tres tienen un interés común en la caza: los últimos que llegaron, por la ansiada reunificación con los familiares más cercanos; todos los hombres, porque esperan con el advenimiento de mujeres y muchachas poder subsanar la carencia crónica de mujeres en la Colonia (un homosexual, porque desea traer a la Colonia a un hombre igual a él). La persecución de los "salvajes", les proporciona a los indígenas "civilizados" de la Colonia un sentimiento de superioridad, de ser como los blancos, necesidad especialmente sentida por los últimos llegados a la Colonia, quienes por parte de los demás pobladores de ésta son despreciados todavía por su "civilización" inferior. Aquí, el empleo de las denominaciones "Axé" y "Guajakí" es sintomático: la autodenominación de toda la etnia es "Axé", a la vez que la de "Guajakí", empleada por los blancos, es considerada despreciativa, y es utilizada como denominación propia sólo en último caso, en el trato con los blancos. Los dos grupos que desde hace tiempo residen en la Colonia denominan despectivamente "Guajakí" a los que fueron traídos a fines de 1970; éstos a su vez, al igual que los otros dos grupos, llaman también despectivamente "Guajakí" a los que viven en el monte, no obstante tratarse de los propios familiares. El desprecio pasa así de mano en mano, y todos los habitantes de la Colonia al fin están por una vez de acuerdo, cuando se trata de los "salvajes".

b.— Otra función de la caza consiste en la liberación que ella otorga a los habitantes de la Colonia, de la rutina del trabajo en el campo, que ellos consideran aburrida. Ellos pueden recorrer la región habitada por los "salvajes", la cual es aún muy rica en animales de caza, en contraposición al ampliamente agotado bosque de la Colonia. Como en las viejas épocas de cacería, allí ellos pueden recolectar animales, frutos y miel, y perseguir huellas humanas como en las viejas épocas guerreras. De esta manera, para

los Axé de la Colonia la caza de los "Guajakí" constituye al mismo tiempo una especie de vacaciones, un retorno al pasado, y de esta forma alivia el presente. Precisamente este aspecto se evidencia también en los cantos, en los cuales la excursión a la región de los Axé aún no pacificados se convierte en una excursión a los antepasados y a su vivir guerrero, y con ello en una solución de los problemas originados por el reciente cambio de su modus vivendi.

El paso de la vida de cazadores y recolectores a la de cultivadores de maíz y mandioca, es el cambio más grande que experimentan los Axé trasladados a la Colonia. Bien mirado, no se trata realmente de un cambio tan extremo como podría tal vez creerse. Los "salvajes" Axé hoy día habitan ya suficientemente cerca de la región de asentamiento de los blancos, como para haber aprendido por observación el modo de vida de éstos. Los llegados a la Colonia a fines de 1970 nos relataron que antiguamente, en días en que los blancos abandonaban sus casas y campos para ir a fiestas o similares, ellos habían emprendido subrepticias excursiones de reconocimiento por el territorio de los blancos que lindaba con el monte, y que con frecuencia también habían entrado a las momentáneamente abandonadas casas de los blancos, para observarlo todo detalladamente. Asimismo siempre había Axé capturados por los blancos, que huían de nuevo al monte junto a sus familias, y allí relataban lo que habían visto y aprendido. Los que en marzo de 1972 fueron traídos a la Colonia, con quienes pudimos conversar a la hora de su arribo y los cuales habían sido capturados hacía aproximadamente un día y medio, ya conocían una serie de palabras guaraní; cuando el encargado del campamento orgullosamente les enseñó el milagro de la radio, uno de los "hombres de la edad de piedra" alegremente exclamó: "Ah, radio!" Por lo menos para los llegados en 1971/72 la vida sedentaria tampoco es ya tan novedosa: sus relatos revelan que ellos, hasta la dispersión de su grupo por el ataque de los Axé de la Colonia, habían habitado una aldea permanente con chozas con verdaderos postes de madera —no sólo una reducida horda de 40 (como el miserable residuo del grupo del Yñaró a su ingreso en la Colonia), sino cuando menos unas 100 personas. Por tanto para estos Axé el asentamiento en una Colonia extensa y permanente, en cierto sentido es la restauración de una situación que fue destruida recién por la Colonia. Antiguamente estos Axé tampoco trabajaban en el campo, a no ser como prisioneros, y cazaban más de lo que lo hacen actualmente, donde si bien van aún de cacería, lo hacen generalmente sólo los fines de semana y cuando no les aguarda trabajo en el campo, de tal forma que, en comparación con antes, pierden un poco la habilidad y no tienen ya el mismo éxito en la cacería — a lo cual se suma también lo diezmado del contingente de animales de caza.

La sociedad axé se basa en la admiración hacia el cazador afortunado. Podría suponerse que la ausencia del éxito en la cacería tendría como consecuencia el derrumbe del tradicional sistema de valores. Pero tal como denotan las canciones, éste no es el caso: El éxito en la cacería continúa incrementando el honor, lo cual, en la realidad actual, significa que la mayoría de los individuos alcanza muy poco honor. La humillación del in-

dividuo es el precio del mantenimiento de una tradición, cuyo final convulsiónaría todo el sistema intelectual de los Axé, como se hará aún más evidente después. También aquí es importante, como ayuda provisoria, la caza de los Axé que aún habitan en la selva: el que nuevos "Guayakí" sean traídos a la Colonia, también significa un éxito en la cacería, y de nuevo fortalece por un tiempo la conciencia individual de los participantes en ello, y de esta manera ayuda indirectamente a mantener por más tiempo el antiguo sistema de valores.

Otro cambio significativo resulta de la pérdida de la independencia. Los Axé tienen conciencia no tanto de la subordinación a la ordenación estatal paraguaya (de la cual los Axé de la Colonia apenas si tienen conocimiento alguno), como de la sumisión a un individuo. Que ante la Ley son paraguayos y viven en el Paraguay, ellos lo saben tan poco como que su lugar de residencia es una "Colonia Nacional" en tierra fiscal: para ellos es el campamento del Sr. Manuel Pereira, el cual también habla permanentemente de "mi campamento" y "mi tropa", y al cual se sienten obligados como propiedad de la misma manera que los antiguos Axé a los "cazadores de Guayakí" o a los amigos de éstos, para los cuales trabajaban. Al igual que cualquier Axé prisionero denominaban "padres" a sus amos y a sí mismos "hijos", así también los Axé de la Colonia, para los cuales el encargado de la Colonia es "papá Pereira". El término "papá" realmente se utiliza en general para los blancos, pero también para los propios antepasados (idéntico doble significado que en el caso de la anteriormente citada palabra **jamo**, que es la correspondencia antigua del hispanismo "papá"). En uno de los cantos aquí publicados es particularmente evidente que para sus subordinados Axé, Pereira hoy día en cierto sentido adoptó el papel de los antepasados (análogo al proceso anteriormente mencionado en relación con la transformación del mito): allí dice que los Axé habían abandonado a sus antepasados para trabajar para Pereira. Más adelante se habla de las "columnas" de la selva, entre los cuales los Axé ya no transitan: con ello significan por un lado los árboles, por otro los antepasados, quienes, en el concepto axé, viven ya sea dentro o sobre los árboles. En relación a esto, un Axé manifestó, refiriéndose a que actualmente los muertos no son enterrados ya más en el bosque sino en la Colonia: "Nosotros (o nuestros muertos) somos ahora las columnas de la casa de Pereira". El sentimiento de pertenecer a la naturaleza es reemplazado por aquel de pertenecer a un ser humano.

2.—Las canciones de los Axé

Clastres ya ha comentado las canciones axé (217). De sus explicaciones se deduce: a. — Las canciones son individualmente diferentes y ampliamente espontáneas, es decir, no tienen textos fijos (precisamente por ello resultan interesantes como índices del enfoque de los Axé de las cuestiones actuales). b. — Las canciones de los hombres tienen como tema el enaltecimiento del cazador. Las canciones de las mujeres, muy diferentes en el texto y

en la música a las de los hombres, tienen como tema: la "muerte, la enfermedad, la violencia de los blancos" (218).

Al punto a.— debe agregarse que nosotros con frecuencia notamos que los cantores, al escuchar su canción grabada, se mostraban muy asombrados y evidentemente ya no podían recordar que momentos antes habían cantado estas palabras; el cantor en ocasiones entra aparentemente en un ligero estado similar al trance, lo cual explica que no recuerde. Tanto más espontánea es la expresión de los cantos, cuanto que frecuentemente contienen elementos que el cantor jamás expresaría fuera de la canción y de los cuales normalmente tal vez tenga apenas conciencia. Pero esto no quiere decir que los textos de las canciones sean sólo semi-concientes. Un cuidadoso estudio revela que están compuestos artísticamente y con meditación, de acuerdo a reglas que, si bien no concuerdan con nuestra poesía, no son por ello menos difíciles (219). El cantor con frecuencia necesita un prolongado período de preparación, durante el cual compone su canción; pero en el momento de la ejecución se entremezclan aún varias cosas espontáneamente, de las cuales normalmente no siempre tiene plena conciencia. En general el Axé acostumbra a hablar en sus canciones con mayor libertad y despreocupación, a ejercer menos autocontrol que en la conversación corriente. A ello contribuye también que la hora más común de entonar las canciones, como lo enfatiza Clastres (Nota 220), es precisamente antes de caer en el sueño, cuando de la vigilia se pasa paulatinamente al sueño.

Las canciones de los hombres están relacionadas con la caza, es decir, con un acontecimiento social. El cazador no caza para alimentarse él mismo: como entre muchos pueblos cazadores, también entre los Axé, al cazador le está prohibida la ingestión de su propia presa de caza. En el caso ideal, él se la entrega a una futura madre, en cuyo vientre el animal ingerido, según el concepto axé, contribuye a la formación del **bykwa**, es decir, de una parte de la naturaleza del niño en gestación (221). De esta forma el cazador desempeña un papel significativo en la formación del ser humano en gestación, y en el concepto axé, al igual, si no en mayor grado, que el verdadero padre. Consecuentemente aquel que tiene mucho éxito en la cacería es designado con el mismo término que aquel que engendra muchos hijos: **panéiä**. Quien es buen cazador, también engendra hijos en buena forma, y ahora ya no asombra el que el órgano sexual masculino sea frecuentemente llamado "flecha" (**maxi**) al igual que el arma del cazador. Lo contrario de **panéiä** es **pane**, lo cual significa alguien que no engendra vida y no mata. En el concepto de los Axé, puede engendrar niños quien en las relaciones sexuales es fuerte, pero comedido —al igual que el buen cazador no dispara alocadamente flechas en todas las direcciones, sino sólo una, que acierta con precisión. Es por ello que algunas canciones también enfatizan el desprecio del cantor por las mujeres, y critican a los hombres que mantienen relaciones sexuales demasiado frecuentes.

Las canciones de los hombres del grupo del Yñaró proclaman que el cantor es **panéiä**, y de esta manera representan un intento por elevar el propio prestigio. En la actual situación de poco éxito en la caza, estos in-

tentos frecuentemente se vuelven intentos de justificación para salvar el amenazado prestigio. La vía más simple, pero no la más convincente, para lograr esto es cantar un pasado en el cual el cantor había sido una vez un buen cazador. Una canción de este tipo la hemos igualmente incluido en esta publicación para demostrar cómo la conservación del sistema de valores del pasado puede obligar al individuo a apartarse del presente y volverse hacia el pasado.

El por qué de la conservación tan empecinada de la cacería como valor central, aun en una situación tan modificada, se hace más comprensible por medio de la observación de los conceptos de los otros dos grupos, el del Yvytyruzú y el de Curuguay, en los cuales podemos igualmente reconocer una notoria relación entre las canciones y los conceptos relativos a la caza. El que en el grupo Yñaró las relaciones sean menos notorias puede tal vez tener dos razones: a.— Este grupo ya hace tiempo mantiene contactos con los blancos, lo cual implica pérdida de cultura. b.— El tema central de la visión del mundo de este grupo era la antropofagia, con la cual también la caza y las canciones estaban presumiblemente relacionadas de alguna manera. Pero precisamente de esta antropofagia, como costumbre repugnante que era para los blancos, fueron muy violentamente disuadidos estos Axé, de manera que después quedaron fragmentos de la antigua visión del mundo. Al menos los Axé de los dos grupos no antropófagos se ven a sí mismos como parte de un constante cambio en la naturaleza. Los animales muertos por el cazador, en el vientre de la madre, coadyuvarán a la creación del **bykwa** del niño; al mismo tiempo una parte no-corpórea del animal puede regresar al monte, de donde puede originarse un nuevo animal de la misma especie, que nuevamente puede ser cazado. Pero también el **bykwa** del niño puede posteriormente, en el ciclo, llevar nuevamente al éxito en la caza: cuando más tarde muere el niño, se lo entierra, luego de lo cual se convierte bajo tierra en un "oso hormiguero" (el cual aparentemente es representado como un oso hormiguero real), el cual permanece en la tumba hasta que encima de ella crezcan plantas, por las cuales pueda encaramarse una parte no-corpórea del "oso hormiguero" (**kwaréve** = "ex-oso hormiguero"). Esta trepa a los árboles más próximos, en donde una parte del ser no-corpóreo se transforma en una especie de alma de los difuntos del ser humano (**jänve** o **ove** en el grupo del Yvytyruzú; "**jöve**" en el grupo de Curuguay), que ya no forma parte del ciclo ser humano-animal, mientras otra parte (**jänve** en el grupo del Yvytyruzú; **jöve** en el grupo de Curuguay) nuevamente se convierte en el animal del cual se había formado el **bykwa** del ser humano, y luego, como animal, puede nuevamente ser muerto por el cazador e ingerido por una futura madre. En este ciclo el cazador no tiene simplemente la función de proveer alimento. El es el eslabón imprescindible de una cadena que garantiza que el hombre tenga un **bykwa** (es decir, algo que para el Axé tiene una importancia semejante a la del alma para el cristiano), que una parte no-corpórea del difunto llegue al Más Allá, y que los animales no se extingan (ya que los animales que son cazados y los difuntos con **bykwa** originan nuevamente animales).

El cazador no sólo caza, sino también canta su cacería, con lo cual fomenta las constantes transformaciones necesarias, por medio de alusiones a ellas en sus canciones (esto es válido en lo que respecta a los grupos del Yvytyruzú y de Curuguaty; para el grupo del Yñaró aún no podemos hacer ninguna declaración). La palabra clave es **wäwä**, que puede ser traducida por algo así como "transformación en algo completamente diferente", por ejemplo en **mäwä duve Axé** = aproximadamente "transformación, luego (más tarde) Axé". Aún no pudimos enterarnos de la índole exacta de la influencia que la palabra cantada ejerce sobre la transformación; las respuestas de los Axé a nuestras preguntas fueron siempre de tipo general; por ejemplo, las palabras arriba citadas fueron mencionadas como: **görö manóävwä** = "eso es para no-muerte", probablemente algo así como: "eso deberá superar la muerte por la transformación del animal moribundo en una parte del ser humano".

La función de las canciones de las mujeres en los dos grupos, en el ciclo mencionado, tampoco está del todo aclarada, pero ya es reconocible en sus contornos. Es evidente que existe una relación entre lluvia y canto: las mujeres Axé nos explicaron que la lluvia recientemente caída fue provocada por su canto (222). Existe asimismo una relación entre el cantar y las lágrimas: **xenga**, la denominación del cantar femenino, también significa "llorar" (223), y Clastres, de acuerdo a su sonido, denomina las canciones de las mujeres como "saludo lacrimoso generalizado" (224). Una variante del cantar femenino, de particular acentuación emocional, igualmente **xenga**, reemplaza al zumbir normalmente intercalado entre las palabras, por sollozos. En cierta ocasión, nosotros observamos cómo una mujer, que quería reproducirlo para nuestra grabación, aguardó un momento muy preciso inmediatamente anterior a la lluvia, cuando a lo lejos ya relampagueaba y se había levantado un fuerte ventarrón de tormenta. Cuando reproducimos la grabación de la misma canción a la mañana siguiente, escuchamos el comentario: "enseguida va a llover" (225). Al comentar las canciones de las mujeres, los informantes confirmaron que el **xenga** de las mujeres en muchos casos provoca la lluvia. La lluvia cae sobre la tumba de los Axé y estimula el crecimiento de las plantas por las cuales pueden trepar los "ex-osos hormigueros" que se originaron de los difuntos. La canción femenina, al igual que la de los hombres, cumple la función de eslabón en la cadena del ciclo entre ser humano y naturaleza.

Un aspecto importante del ciclo es el de establecer la relación entre los antepasados difuntos, los vivos y los que vendrán. El animal que el cazador entrega a la futura madre para el **bykwa** del niño en gestación, puede haberse originado del **bykwa** de un antepasado y en un futuro lejano puede también volver a convertirse en el **bykwa** de un futuro ser humano. La formación de un **bykwa** en el vientre de la madre es la condición para que el niño algún día, como **jänve**, **ove** o **jöve**, llegue junto a los antepasados al Más Allá. La fórmula clave que las canciones ponen de resalto en este aspecto es **wäwä duve nöjémie** (226), que podemos traducir por aproximadamente "transformación, luego (más tarde) (como) hace

mucho tiempo", o "transformación, luego (más tarde) (como) en un futuro lejano".

El problema "teológico" para los Axé contemporáneos consiste en que el ciclo vital, que de esta manera relaciona a los Axé con pasado y futuro, con los animales y las plantas, está interrumpido de muchas maneras. a. — Falta el éxito en la cacería. b. — Los blancos dan a los Axé nombres cristianos, y no ven con buenos ojos el empleo de los nombres axé, que derivan de los nombres de los animales que coadyuvaron a la creación de la naturaleza **bykwa**. Esto significa que si bien el **bykwa** no desaparece, en el concepto de los Axé, para los cuales el nombre representa más que una simple señal externa, decrece en significancia —respecto de un niño oímos decir inclusive, que ya no tenía **bykwa**. De esta manera, la introducción de los nombres cristianos constituyó un paso importante para la destrucción de la tradicional conciencia de unidad con antepasados, descendientes y naturaleza. c. — De todos modos, la poca carne que ingieren las futuras madres, hoy día ya no proviene de presas de caza, sino de animales domésticos, (burros, caballos viejos), de manera que del **bykwa**, luego de la muerte del niño, se origina nuevamente un animal doméstico y no un animal de caza que pueda promover el prestigio del cazador. d. — Los Axé abandonaron su territorio tradicional, las tumbas de los antepasados están por tanto tan lejanas que las canciones de las mujeres ya no las humedecen, hecho grave para aquellos difuntos que en la época en que los vivos se trasladaron a la Colonia aún no habían sufrido la transformación posterior a la etapa de "oso hormiguero", y de los cuales naturalmente no se originarán más animales de caza para los Axé. Los animales que los Axé de la Colonia cazan hoy día, no tienen ya nada que ver con el **bykwa** de los antepasados, ya que la selva de éstos está muy alejada. Según la manera de ver de los Axé, el problema se agravó aún más por el traslado de la Colonia en 1968. La fórmula "dejamos atrás el gran oso hormiguero", que al principio significaba probab'emente que se enterraba al muerto en el monte y se abandonaba luego precipitadamente su tumba y generalmente se la evitaba, sin empero abandonar la región, hoy día se refiere más bien al actual problema. e. — También aquellos que son enterrados en la actual Colonia tienen dificultades, ya que sobre sus tumbas no crecen más árboles a los cuales pueden trepar. Los Axé de la Colonia hallaron una solución, al menos para esto: la parte no-corpórea del oso hormiguero ya no trepa a los árboles para convertirse en parte del árbol y luego en animales de caza, sino que es lavado de la tierra por la lluvia (un pensamiento que se impone, vista la notoria erosión en la Colonia), y arrastrado al arroyo, de donde fluye, en parte hacia los blancos, en parte al cielo, pero ya no al monte como animal de caza. El canto de las mujeres por tanto, tiene aún un sentido, aunque reducido.

Solamente sobre este fondo se vuelven comprensibles aquellas canciones en las cuales el cazador habla de querer ir junto a los antepasados: como el ciclo está en realidad interrumpido, y el cazador ya no puede garantizar con su cacería la unidad con sus antepasados, el sentido místico de la ascensión al cielo y de la muerte durante la excursión al país de

los antepasados se vuelve excusa, lo cual al mismo tiempo, de una manera semejante a las cacerías de los "salvajes" Axé, constituye una vía de escape de la monotonía de la vida actual. Con ello no se quiere decir que estos motivos no aparecieran en canciones antiguas —nosotros no conocemos las canciones de los tiempos anteriores al ingreso a la Colonia—; sólo que éstos motivos revisten un significado especial en la actual situación. La mencionada fórmula "wäwä duve nöjémie" frecuentemente tiene un sentido secundario, que presumiblemente esté relacionado con esta modificación: la traducción más cercanamente acertada es entonces distinta de la anterior, "transformación como entonces hace mucho tiempo"; esto quiere decir que en realidad la transformación ya no ocurre hoy día, pero el cantor espera poder alcanzarla aún de todos modos por medio de su canción.

3.— Los cantores y sus canciones

A continuación presentamos una caracterización individual del cantor y su canción, en reproducción libre, con comentarios aclaratorios en el texto. En ello debe tenerse presente la dificultad de una traducción exacta y correcta. Las traducciones aquí publicadas están pensadas ante todo para los lectores no familiarizados con la cultura axé, y por tanto representan necesariamente un resumen muy libre. En la lectura no debe perderse de vista que el cantor mismo no resumiría ni explicaría su canción de esta manera —a no ser que los Axé hubieran desarrollado ya una etnología propia con el fin de hacerse entender por los blancos.

a.— Kybwyrági (grupo del Yñaró)

Kybwyrági (= "Persona cuya alma tiene algo de un pájaro") es uno de los más estrechamente relacionados con el desarrollo de la Colonia, y uno de los hombres de mayor confianza del Administrador Pereira. Aproximadamente en 1954, teniendo tal vez 14 o 15 años de edad, (227) fue capturado por los blancos, quienes le enseñaron la labor del campo y lo obligaron a trabajar en los cultivos de maíz y como cuidador de ganado. Así Kybwyrági ya no es un auténtico indígena de la selva, sino desde hace mucho tiempo un peón, que externamente apenas si se diferencia de otros peones. El ciertamente volvió a huir a la selva, al igual que otros de su grupo capturados en los años 50; pero él fue uno de aquellos que ya no se amoldaron más a su antigua vida. El no había huido de la vida de peón sedentario, sino solamente de un patrón particularmente severo y de una situación que le era inquietante por resultarle incomprensible. Transcribimos más adelante, para una mejor caracterización del cantor, su resumen de este episodio, el cual ofrece al mismo tiempo una acertada visión de la posición de los Axé con respecto a la fundación de la Colonia. En su relato Kybwyrági no menciona que los que regresaron a la selva pronto se dividieron en dos grupos: uno, formado en su mayoría por mayores, quería seguir viviendo la antigua vida y oponer resistencia a los blancos; el otro, formado con gente como Kybwyrági, que había sido apresada joven, ya no veía mucho sentido a seguir llevando la vida de la selva,

cada vez más dificultada por las persecuciones. Los jóvenes se rebelan - Kybwyrági era el verdadero causante de ello. La igualmente capturada Kimirági que él menciona en su relato, era la esposa del dirigente tradicionalista, pero la prisión común la había acercado a Kybwyrági. Su engañado esposo pasó a las vías de hecho contra Kybwyrági, a consecuencia de lo cual éste se rebeló contra la autoridad del mayor. Otros se le unieron. Al frente de la revuelta se situó un hermano menor del jefe contestado, Pikygi, el cual, al igual que otros Axé, anteriormente había sido capturado por el blanco Manuel Pereira, pero volvió a huir de él. Pikygi condujo ahora a sus seguidores junto a Pereira, después de un infructuoso intento de llevar una vida independiente. Kybwyrági en aquel entonces tenía tal vez 19 a 20 años de edad. Su relato (228):

Texto a-1

1.— Nondébu nondé pyxyburö jámo úre endápe, jámo, górupirö Axéve urépe ikóma Béru rekyve (1). Góperö ure puka Axépe ure puka "Kandégi" ure pyxyvwa. "Tevúgi". mirö görö jamoete Axe reko nogaete. Góburö ukévepe pyxypámi. Urerö uke. Xuvi vyvy. Góburö ure áxi (2): "Tu (3), tu! Jamö vyvy!" — kuja myryrömbáo. Góburö ure pyxy góbu tapype ráma. Góbu kaabwyrí (4) myryrömao (5), krymbáíä. Go duvébu mavëmbu iko duve (6) jamo, ure puka góve úre pyxybu jamópe ure puka "Pixígi" Go (Tokági) pyxy vyvy. Xo Pixígi jiray, jirayve. (Sobre Tokági:) Kyrymbáíä.

2.— Góbu pyxypre ure bapu kokue (7) tarä. Jámo Pixígi, go xo reko (1). Xo páve jukámodo. Xóró jámo tapype xo iko. Xo bapu, bepue (8), uke tarä.

3.— Kimirágirö Jykúgime (9) görö rama. Kaárirö Pixígi ra, görö mexámwa (10) Krajági, japavéperö ra. Góro Pixígi ime, Pixígi reko (1). Pixígiperö baku tatu o góbu me. Kwëmbu ohóma Kimirági go Pixígi muñera (11) góburö mexa Krajági pyxa (12) góbu na (13): "Góve pyxypre!" Gópi (14) nuéra (15) góbu xamápe pyxypámi. Góbu Pixígi xo xáugi jywari (16) muxámi, pépo muxambámi, pyxári. Góburö xáugi buíä. kybwyrue. Pixígipe paxo jepe (17) japamamondo gobu Pixígi xuvipe juka töpe, tataperö itymondo. Pixígi kwáíä. Kwëmbu ikóma Kimirági xo tapype kibióvwa, Pixígipe (14) na: "Pixígi jukáma Axe!" Xo Pixígi tapype iko góbu xo ohóma, Béru (18) tarä xo ra, tarä! Tarä xo ra góburö xo mexa xo pave jukápe, xo mexáma, inéma, góburö xo Pixígi kwerérupi mujára (11), kaápe pyxymi. Góburö proa tykupa góbu tapype ráma. (— Aváro proa me? —) Béru (18), Krajági apä, Kraxógi apä pranápe. AjoyoMoroxi (19) go amátyrö ure iröndy görö xo rekoty. Xo ráma, géro ure iröndy. Xórupi wata, xórupi. Góburö Brupe me. Ikóma tapype Píxygi; ure erupáma. Góbu kwëmbu buvixa (20) tarä iko xuvi Pixígipe juka jue. Góbu Pixígi jywari (16) muxámi. Xo muxambámi. Tarä muxa Béru (18), góburö ráa. Góbu Xaxuporängi Tokági jiray gorö ráa Pixígirupi. Tokági jiray.

4.— Góbu xo myryröma kaári, rypy! Mavébu apä Peréra (21) wata xo endápe. Tokági pyxy, Jakúgi pyxypápe (22), Jyvykúgi pyxypápe, Pikygi, go pyxypa. Xo myryröwite. Xo pyxyliawite. Góbu Píkygi ikóma xo endápe góburö kibíoo: "Apä Peréra Pixígi ikóíä duve (6) apä Peréra watáma nande go apä Peréra tapype nande ohóvera papa Peréra juka juéíä". Góro (Tokági) kibíoo uke tarámbu apa Perérape vejáo (5) góbu xo endápe

Ikóma góburö na: "Aty wa (23) apä Peréra jukáia, nande jukájampe nande watávera". Góbu ure ikómbháma, jaxy manómbve (24), krëndy, gópe ure ikóma tapype. Ikembáma, ure pua "ike kwa" — pyxyiä. (Jyvukúgi) Pixígi pyxypáve myryrömbáo kaabwyri (4), duve jamope mēmburö ure kyrymháia, jamo ráa góbu etákra ure, Jyvukúgi etákra rypyri ra. Góbu myryróma kaári. Apa Perérape ure na: "Pixígi juka jue", ure kibiopámondo, "Ure ure jiray rapámaove (5) ure kaári myryö-o (25)!" — go nonga. Góburö apa Peréra na: "Méiávera xo, krumi (26) méiä". Góbu na: "Xo jukáia, déri xo jukáia" — go nonga. Góburö ure pyláma (27). Xo áirö kaári ikö gópe xo oho góbu erúma, ikóma, myryröiä góbu.

5.— Góburö uke tarämbu ure wate tyrömba maxete pepe (28), góburö ikóma ave iröiä, ikóma. Góbu ure pyxypámi. Erúma ave Kajapukúgi. Eru vyvy. Eta (29) ure erúma. Ure pyxypáve. Piyy (30). Góburö xenga, xenga vyvy. Goburö ure ina: "Ure paxióiä". Ure kwerérupi mujara (11). Pyxáro (12) ure puka: "Pyxa!" Gópe möjara (11). Góbu ure mexa. Xenga. Piypa (30). Duve yrnaxijáro (31) ure muxámi. (—Kajawaxúgi yrnaxija vyvy?—) Yrnaxija vyvy. Muxáii. Gaitáromi (32): "Tómumbu (33) eme" (34).

6.— "Aniki (35) tömöbutija (36)! Töpaxóia (33)!" 'Góbure (37) na: "Töpaxo tömömbuiä (33)! De tömömbúrö ure de jukávera!" (— Avárö na? —) Urc. Góburö tömömbuiäma.

Traducción libre: Hace mucho tiempo, cuando hace mucho tiempo nosotros fuimos capturados por blancos en nuestro campamento, en su compañía vinieron antiguos Axé junto a nosotros, que habían estado bajo el dominio de los blancos. A estos Axé nosotros los llamábamos "**Kandégi**", el que nos quería capturar, y "**Tevúgi**", dos, que eran realmente blancos (se habían vuel-muy parecidos a los que retienen a los Axé (Nota 229). Luego capturaron a todos los que habían estado durmiendo. Nosotros dormíamos. Por todas partes rifles (los Axé que se habían convertido en cazadores de Axé rodeaban por la noche los lugares de reposo de los Axé y apuntaban sus rifles hacia los Axé durmientes, luego los despertaban). Entonces nosotros gritamos temerosos: "**Tu, Tul Blancos alrededor!**" Las mujeres fueron corriendo todas. Luego nos capturaron, entonces nos llevaron a la casa. Luego huimos de allí al monte, miedo. Después, más tarde, vino otro blanco; a éste, cuando nos capturó, lo llamamos "**Pixígi**" el conocido "cazador de Guayakies", "Pichín" López, que actuaba en la región de San Juan Nepomuceno. "**Pixígi**", pronunciado de manera algo nasal-gutural, en Axé significa "el capturador" (230). Aquel allí (=Tokági, un Axé sentado al lado de Kybwyrági) también fue capturado. Yo soy el hijo de Pixígi, el antiguo hijo ("hijo" aquí en el sentido en que se lo utiliza en la región de los cazadores de Axé: un prisionero que por mucho tiempo vive con su dueño, y que generalmente ha sido también capturado por éste). (Respecto de Tokági, que prontamente volvió a huir de Pixígi:) miedo.

Luego, capturados, cultivamos numerosos campos. El blanco Pixígi, él me tenía a mí. El ha matado a mi hermano. Yo vivía en la casa del blanco. Yo trabajaba en el campo, yo trabajaba duro; muchas noches permanecí con Pixígi.

Kimirági, esposa de Jyvukúgi (líder del grupo del cual formaba parte Kybwyrági (Nota9), él la trajo. Al monte la condujo Pixígi, eso era, para ver a Krajági, junto a mi hermano la llevó (=Pixígi se sirvió de la mujer para encontrar a Krajági, el hermano aún libre, del relator). Esa era la esposa de Pixígi. Pixígi la poseía. Para Pixígi ella cocinaba carne de tatú y se la daba luego (el relator describe aquí la típica actividad de una esposa axé, para demostrar que Kimirági estaba realmente casada con Pixígi). A la mañana siguiente salió Kimirági, Pixígi siguió pisando sus talones, luego ella vio las huellas de los pies de Krajági, entonces ella dijo: "Ahora serás capturado!" Después lo sacaron a él, lo llevaron, entonces Pixígi le ató a mi hermano por las muñecas, las alas le ató, todas, el pie. Entonces mi hermano se enojó mucho. Hacia Pixígi él pegó, pero le erró, entonces Pixígi lo mató con el rifle, en la cabeza, con el fuego lo derribó. Pixígi no sabía (que eso constituía un peligro para él mismo). A la mañana siguiente vino Kimirági a mi casa, para contar; de Pixígi relató: "Pixígi mató a un Axé!" Yo estaba en la casa de Pixígi, ahora salí, yo llevé muchos blancos, muchos! Muchos llevé, entonces he visto a mi hermano muerto, yo lo he visto, el ya olía mal, entonces los llevé sobre las huellas de Pixígi; en el monte lo capturamos. Entonces él tomó un remedio (o = tomé yo un remedio, significado incierto), entonces llevamos (a Pixígi) a la casa. —Quién dio el remedio?— Blancos, el padre de Krajági, el padre de Kraxógi (= Axé, que a través de la prolongada permanencia entre los blancos también se habían convertido en "blancos". Según lo expresa el relator, fueron éstos ex-Axé los que capturaron al asesino). En el campo, en las cercanías de Arroyo Morotí (19), la gente de nuestro grupo, a ellos yo les dirigía. Yo los llevaba, era la gente de nuestro grupo. Detrás de mí marchaban, detrás de mí. Entonces dimos (entregamos a Pixígi) a los blancos. Pixígi estaba ahora en la casa, nosotros solos lo habíamos traído aquí. Luego a la mañana siguiente vinieron muchos "**Bruvixa**" (Paraguayos poderosos, probablemente policías o militares) con rifles con la intención de matar a Pixígi. Entonces se le ató a Pixígi por la muñeca. Yo lo até completamente. Muchos blancos lo ataron (el relator aquí se considera a sí mismo como "blanco"), entonces lo llevaron. Entonces llevaron a Xaxuporängi, el hijo de Tokági, detrás de Pixígi, el hijo de Tokági.

Entonces yo huí al monte, muy lejos! Más tarde Papá Pereira (21) caminó hasta mi campamento. El capturó a Tokági, Jakúgi fue capturado por él, Jyvukúgi fue capturado, Pikygi, ellos todos fueron capturados. Yo huía todavía. Yo todavía no fui capturado. Entonces Pikygi vino (otra vez) a mi campamento (después de haber huido de Pereira), entonces (después que las persecuciones por parte de los blancos se habían vuelto intolerables), él relató: "Papá Pereira —ahí no está Pixígi, otro es papá Pereira, el ya está en camino (hacia nosotros), marchémonos a la casa de este papá Pereira, papá Pereira no quiere matar". Ese ahí (el relator señala a Tokági, que está sentado a su lado) le abandonó a papá Pereira luego de estar muchas noches con él, entonces vino a mi campamento, entonces dijo: "Allá vive papá Pereira, el que

no mata: vamos a ir junto a aquel que no nos mate" (231). Entonces vinimos definitivamente, poco después de luna nueva, bajo la luz de la luna, allí llegamos a la casa. Nosotros dormimos (allí) profundamente, nosotros decimos "para dormir" ("no tener miedo") — no estábamos capturados.

(Kybwyrági habla ahora del líder del grupo, el Axé Jyvukúgi:)

Pixígi lo había capturado, él había vuelto a huir al monte, porque nosotros teníamos miedo, cuando nos daban a otro blanco. Los blancos nos llevaron, entonces estábamos solos (entre blancos sin otros Axé mientras los Axé con Pixígi y posteriormente con Pereira estaban entre muchos), a Jyvukúgi llevaron solo, muy lejos. Entonces él huyó al monte. (Pero ahora) nosotros dijimos a papá Pereira: "Pixígi mataba con gusto". Nosotros contamos todo: "Cuando nos quitaron nuestros hijos, huímos de allí al monte!", — así hablamos. Entonces papá Pereira dijo: "Yo no voy a dar a nadie, yo no voy a dar los hijos de ustedes". Luego él dijo: "Yo no mato, yo no te mato". Así habló. Allí nos volvimos sedentarios. Mi madre estaba todavía en el monte, entonces yo me fui y la traje, yo volví, eso no era huir.

Luego después de muchas noches, ya habíamos arreglado el maíz con el machete, entonces llegaron estos Axé extraños. Entonces los capturamos a todos. Nosotros le trajimos a ese Kajapukúgi (= un miembro del grupo axé del Yvytyruzú. Nosotros los trajimos a todos. A muchos los trajimos. Nosotros los capturamos a todos. Pintamos nuestras caras (para dar la bienvenida a los Axé extraños (Nota 30). Entonces lloramos (= el saludo lacrimoso ceremonial de los Axé), todos lloramos. Entonces dijimos: "Nosotros no les pegamos a ustedes". Los fuimos siguiendo sobre sus huellas. Al mirar las huellas de los pies dijimos: "huellas de pies!" Entonces los fuimos siguiendo. Entonces los vimos. Nosotros lloramos. Pintamos nuestras caras. Cuando luego algunos eran salvajes, los atábamos. Kandégi, él ya está muerto, Kandégi-el-furioso. Nosotros lo atamos y lo llevamos arrebatado, por la muñeca, él era salvaje (31). Kajawaxúgi (actual jefe del grupo Yvytyruzú) también era salvaje? -También salvaje. Nosotros no lo atamos, lo obligamos al cariño" (32). "No me golpeen la cabeza!" (pedía Kajawaxúgi) (34).

"No la costumbre de golpear la cabeza" (—dijeron los cazadores. Eso ya no se refiere a que querían matar a Kajawaxúgi, sino a otra cuestión: **tömöbu** = "golpear sobre la cabeza; lastimar la cabeza", es un rito del grupo del Yvytyruzú, tema central de la cultura de esta sección de los Axé. Los capturadores, Kybwyrági y los otros del grupo axé del Yñaró, no poseen este rito y lo consideran como típicamente **iröiä**, "extraño", odioso. La primero que hicieron luego de capturar al grupo extraño fue prohibirles su rito y de esta manera eliminar una piedra angular de la cultura extraña — de modo similar como sucedió con ellos mismos cuando se les disuadió, en forma aún mucho más enérgica, de practicar la antropofagia). Entonces dijimos: "Golpear sobre la cabeza, lastimar la cabeza —no!" —Quién dijo eso —Nosotros. Entonces acabó el lastimar-la-cabeza.

Hasta aquí Kybwyrági.

El fondo de la historia es sin duda alguna verídico, si bien el papel de Kybwyrági y tal vez incluso de los Axé en la detención de "Pixígi" puede ser exagerado. Kybwyrági se presenta aquí de la manera que él desea que los blancos lo vean: como casi-blanco, que puede desempeñar un rol importante entre otros blancos. En cambio en su canción se muestra así como desea que lo vean los Axé: como buen Axé, como cazador. Hoy día Kybwyrági tiene aproximadamente 32 años de edad, es un respetado miembro de la Colonia, uno de aquellos hombres Axé, que podrían considerarse como "capataces" de Pereira — aquí puede entrar en cuenta su importante papel en la decisión de su grupo de abandonar la selva. En los años siguientes, él fue uno de los dirigentes en las expediciones de Pereira en busca de otros Axé. Orgulloso nos enseñó un niño de unos diez años de edad, que en 1970 él había capturado con sus propias manos, y gustosamente él relata cómo a un prisionero díscolo le ató las manos sobre la espalda y lo arrastró con una cuerda a la Colonia. A una de las capturadas la convirtió en su esposa — un símbolo de status en la Colonia, ya que sufre la carencia de mujeres. El tiene dos hijos — un hombre, que para el relativamente modesto horizonte de su gente logró todo cuanto pudo imaginarse, y que es aún suficientemente joven como para poder esperar aún más de la vida. Por eso, más asombrosa es aún su canción. Contrariamente a las siguientes, ella no habla del presente, de los campos y del "gran papá Pereira", sino precisamente de aquella vida selvática a la que justamente Kybwyrági renunció con mayor facilidad que otros.

Kybwyrági, quien por su nombre y su **bykwa** está relacionado con los pájaros, también obtuvo un nombre cristiano: "Angel Pereira". El sabe que un "angel" es algo que vuela, y por ello está satisfecho con el nombre. "Por la noche", dice refiriéndose a ello, "yo sueño que vuelo, muy lejos". Toda la vida del "hombre cuya alma tiene algo de un pájaro", era una huida: primeramente de los blancos, luego de la vida en la selva. Hoy día, como ya no es posible otra huida, el semi-sueño de su cantar lo transporta al pasado.

Texto a-2: Canción de Kybwyrági

- 1.— Jarembiaty (38) ape matawa (39) mexämbu mai (40).
- 2.— Xo Axeburö xo xaxu maxi noändy (41).
- 3.— Etakrämpute (42) bröiä (43).
- 4.— Xo Axebu bretete endave (44) bai-waxu (45) maxi noändy xo.
- 5.— Xo Axeburö waxu rupiaty.
- 6.— Waxurö xo bröty.

7.— Xo Axeburö xo bretete endave bai-waxu rupiaty x.

8.— Kanderö xo broty.

9.— Kanderö noäiä, etakrarö xo kande broty.

10.— Xaxurö xo noäindy.

11.— Xorö kware rupiaty.

12.— Japretave (46) yxy-tyko-waxu (47) xo, jaröpe (48) xo pÿjokaty (49).

13.— Xobretave (46) kyracte xo pÿpute (49) xo etakrämbu ete xo kybuxuetebu xo jarömpe pÿpute xo jaxity rypyty xo jaxity jaxipaiäandy (50).

14.— Xo Axebu xo bretete'iwa (51) bai-waxu rupiaty xo.

15.— Xo bai-waxu rupiaty, xo kware rupiaty.

16.— Brevirö xo bykwape (51) ityty.

17.— Maxipe jyvöiä, bykwaperö bykwa-pou-gatuperö xo brevi itytü.

Canción de Kybwyrági (*)

1. Sobre el camino de mi presa, la vi
y me quedé acechando.
2. Yo en el tiempo en que era Axé,
yo solía hacer acopio de animales grandes
con mi flecha.
3. A los solitarios yo los hería.
4. Yo cuando era Axé,
era cazador verdadero,
allá en nuestro país.
Yo solía hacer acopio de pecaríes grandes.
5. Yo cuando era Axé
solía matar venados.
6. A los venados solía herirlos.
7. Yo cuando era Axé,
yo era cazador verdadero
allá en nuestro país,
y animales grandes solía yo matar.
8. Pecaríes chicos yo solía herir.

* La versión castellana de estas canciones axé se debe al trabajo paciente y sensible de B. Meliá, S. J.

9. Yo no acumulaba pecaríes chicos,
uno a uno
yo solía herir a los pecaríes chicos.

10. De pecaríes grandes
yo solía hacer acopio.

11. Yo soy aquel que solía
matar osos hormigueros.

12. Lo matado a golpes,
aquel de la raya grande,
bravo y solitario,
esa carga pesada yo llevaba.

13. Lo matado a golpes, por mí,
—y qué gordo eral—
esa carga pesada yo llevaba,
yo solo, yo que entonces era un muchacho.
Yo cargaba sobre mí
al feroz pesado solitario.
Yo lo cargaba sobre mis espaldas,
de lejos.
Yo lo cargaba sobre mis espaldas,
yo diestro y afortunado cazador
con la presa sobre mis espaldas.

14. Yo cuando era Axé,
yo que era un cazador verdadero,
animales grandes solía matar yo.

15. Yo solía matar animales grandes,
yo solía matar osos hormigueros.

16. Al tapir en la trampa
yo lo derribé.

17. Con la flecha yo no lo fleché,
en la hermosa trampa nueva
yo solía derribar
al tapir.

Airági ("persona cuya alma tiene algo de un Tayra bárbaro"), con su nombre cristiano "Locadio Pereira" para él mismo lamentablemente impronunciado, hoy tenga quizá 26 años de edad; con tal vez 16 llegó a la Colonia. Él está solo en el mundo: sus padres están muertos, sus hermanas en parte fueron llevadas por los blancos, en parte también murieron. La escasez de mujeres en la Colonia le hace difícil a Airági hablar compañía. Una mujer recién traída a la Colonia en 1970, de la cual él se adueñó, falleció al poco tiempo, lo cual le produjo honda consternación. Él la enterró con sus propias manos, y desde entonces frecuentemente se autodenomina "**mano pexépáre**" = "el que tapa a los muertos", y piensa en la muerte con mayor frecuencia que lo hacía antes. Pero también sueña con ir a la selva y cazar "salvajés" mujeres Axé. Cuando él me pedía obsequios, entonces casi siempre eran objetos que podrían ayudarlo a conquistar a una mujer; así por ejemplo una cacerola destinada a una mujer admirada; una camisa que lo embellecería, o también un "gran cuchillo para poder clavárselo a los **Guayaki** selváticos y traer sus mujeres". Pero, no obstante, sus esfuerzos por obtener el favor femenino no cosechan éxitos dignos de mención. Una razón para ello es que sólo muy raras veces él lleva presas de caza a las mujeres, como un verdadero hombre Axé. Cuando fue trasladado del bosque a la Colonia, él era aún muy joven como para haber aprendido acabadamente el oficio de cazador, y por otra parte es aún muy indígena como para establecer rápida y despreocupadamente relaciones con los blancos, y de esta manera poder obtener sus pertenencias vgr. vestidos, con los cuales podría subyugar a las mujeres Axé. De todas formas, su carácter bonachón y algo soñador no lo hacen ser un conquistador.

Su soledad, tal vez también desesperación por su situación, se ve compensada por un don especial: Airági es reconocidamente el mejor cantor y poeta de la Colonia. Esto se halla relacionado con una notable propiedad: a la vez que anteriormente fuera mencionado que los Axé fuera de sus canciones controlan mucho su conversación, Airági incluso en la conversación normal habla descontroladamente, con frecuencia como en sueños; la capacidad necesaria para un buen cantar axé de eliminar los controles concientes y exteriorizar la voz del propio interior, en él está desarrollada por sobre lo normal, de tal forma que él ocasionalmente parece ligeramente "anormal", en comparación con el Axé corriente. Por esta razón, con lo mucho que se lo respeta como poeta, en la vida cotidiana Airági no siempre es tomado en serio. Ocasionalmente se divierten con respeto a él: **Kajapo** = "hacer, como sí", "hablar de algo sin hacerlo"; en lugar de ir de cacería, se sienta en su casa y canta la caza. Pero nadie niega que en sus canciones posee **javu gatu** = "habla bien, lindo"; las canciones pueden por tanto ser consideradas como expresión particularmente generalizada de los estados anímicos de los Axé.

Cuando cantaba esa canción, Airági alentaba aún la esperanza de poder participar en una expedición de los Axé de la Colonia para la caza de "sal-

vajes" Axé; pero él sabía no obstante que el encargado del campamento no lo había previsto para esta expedición, y que probablemente debería permanecer en su casa, mientras otros podrían ir (como luego efectivamente sucedió). De esta forma esta canción ciertamente habla aún de la expedición contra los **Guajaki**, pero el lugar de una cacería concreta pasa imperceptiblemente a ocuparlo la mística. Se pone de resalto la fidelidad a "papá Pereira", pero paralelamente a él surgen otras figuras menos "reales": las hermanas fallecidas, el "**mömbatyve**" (el hombre, hoy fallecido, que inició al joven Airági y que para Airági se vuelve ejemplo de los buenos tiempos de antaño — al igual que también otros Axé enaltecen su **mömbatyve** en canciones). Tal como la canción anterior, también ésta representa una huida pero no al recuerdo del pasado, sino a la esperanza de un futuro ultraterrenal.

Texto b: Canción de Airági.

- 1.— Axe nöga (53) ekwändy bujaiä (54) piva purä (55) pindoatyveröma (56). maxi pyte (57) piraiä buiäma ruviabapre (58).
- 2.— Japavemui (59)kuja kapera (60) gatu javu ruviatyverami. Ja kokue (7) waxu rekopamoe (5) breityiämbapre (61).
- 3.— Axe nöga kÿra (62) bretete emi (63) wäwäduve (64) Axe. Jamömbatyve (65) ikä braia (66) pepo gatutyöröve (67), ava (68) kaarupi yrmänöpe (69) muxämbre vejapapre.
- 4.— Axe nöga kybuxuiäandy (70) iände (71) kwaeme, avaiä endatype (72) kytaverami engatue (73).
- 5.— Axe nöga xweiä (74) ruvaete (75) xanduro (76) waxuve (77) kwaeme. pixa iröiä veja (78) pavepe axa (76) da dyry bapuröma. Eh kuja pujé javuiä gatupaveräwite (67).
- 6.— Nöga piriä japi (80) porängatu malä bwendugatutyöröma (81). Ja Berupamoe (5) kokue (7) bapuiämyni (59) breityiä (61) bapue. Hapä (82) waxu jape (83) kokue manda (84) putamoe (85), kaarupi Guajaki (86) bwäiämbapre (87)
- 7.— Pixa ete nögarö (88) tywa gatuiäwite (89) xorö ete apa waxu endape xo wyaiäverawite (90).
- 8.— Xoapämui pixa axämpe (79) xo myrynga eta wyra japive (91) pixa nöga yrma (69), yrma jejä (92) yrönjy eta jape (91) waxu kuja kwera (15) mäi iröndy ipope jaxi gatuveräwite (93).
- 9.— Axe piwa (55) tykwaiäandy (94) röga (95) jakuja ava (68) biyy (96) ruviapae, pixa nöga ava wykaiämbyty (97) kuja xenga tuia (98) endave (99) joa (100). Japi (101) yrma japipre javupapre pixa nöga yrma pixa nöga breite (61) rekwaeme (1), ava yrma (69) tarärupi kajä wyaiäwite.

10.— Xorö xymbatyve (65) kura (62) pepo ikä braiä maxiri pratängatuty duve yrma (69) nögalä xo jamömbatyve ikä braiä maxi pratängatuty.

11.— Japavemui (59) kuja kapera gatu ruvara gatu ruviatyvebaeme bretyiäbapre (61), japave kuja kapera waxu javu ruva gatutyve xo mbatyve (65) pyxäjäy (102) kye. (103) piva pyte betapouve (104) maxi pyte mömbapre (65) nöatyvemi (105) noma (106).

12.— Je (107) pira kwagatuwite xomömbatyve, mbatyve, pave puku waxu jaendetepe (108) pepo wye (109) matämbyty, pixa kÿra (62) ityiä puxi (110) puximbarete.

13.— Japapa waxu jari (83) javu gatu (67) endarima pixa kujä kweraiädi (111) kyrymbaiäbu myryrömbac gatu (112). Xorö papa mitäkyrymbwa (113) matave ete kokuepe axa ra dyry javu gatuty xo apä Pereragirupi. Pixa kuja perc (60) waxugirupi xipopä (114) rögarupi oho ra bytema (115). Kokuepe axa ra dyry panöngatu (67).

14.— Pixa röga biaaiäpute (96) jape nöga (116) xopapabu (117) jukaravitema. Kokuepe axa ra dyrybu pixa waiä (90) pute mexäindy papape kiupaveräwite (118).

Canción de Airági

1. Aquellos Axé que fueron,
ya en la tierra sin mal
ataron sus flechas hermosamente eternas
con fibras de pindó.
Mientras el astil de nuestras flechas
—ahora sin sangre—
lo cantan con escarnio y con odio.

2. Mis finadas hermanas
—figuras de mujer de hermoso sexo—
entonan canciones de escarnio:
nosotros ya estamos cada vez más en la gran chacra;
de ser cazadores nos han sacado.

1.— Los antepasados que están en el cielo, envían a los Axé presas de caza en las cuales se hallan ocultas flechas mágicas. Estas, al ser ingeridas, llegan al vientre: luego los antepasados estiran las flechas al cielo

por medio de la cuerda de pindó, de la cual penden los Axé. Los antepasados están enfadados porque los Axé ya no cazan más como antes, cuando sus flechas perforaban por completo la presa.

3. Semejante a un Axé
el excelente pájaro cazador
se volvió un Axé.
El que me perforó el labio,
el de la flecha con pluma de cañón blanco,
siempre acertaba;
nosotros lo hemos dejado atado por el monte,
entre los de antes, ahora nuestros enemigos.

4. El que es semejante a un Axé,
y nunca es joven
—el coatí—
no nos lo dejan ver
abrazando los árboles,
morada de los nuestros,
—y qué lindo era!

5. Semejante a un joven Axé
el cuerpo estrepitoso del tapir
—que había sido un Axé,
no nos lo dejan ver.
Las hermanas de nuestra propia sangre,
como si no fueran nuestras
las hemos dejado.
Llevamos hacha,
la afilamos,
hacemos trabajo de blanco.
Eh, las mujeres caminan arrastrándose,
no nos hablan
—pero todo ha de ser perfecto al fin!

3.— Un ave de rapiña se convirtió en un Axé, el que inició al cantor como adulto y buen cazador, perforándole el labio inferior —en el orificio se introdujo el **tembetá**, característica de los Axé adultos. En la flecha de este hombre había una pluma, cuyo cañón "no era negro", "no ser negro" también significa "buen cazador" y "rá-

pido". Pero los Axé de hoy día —deportados de su antigua patria y transformados en semi-blancos— ya no siguen el ejemplo de este hombre y de las aves de rapiña, y ya no cazan más.

5.— Nota 72. Las mujeres están hambrientas porque los hom-

6. Cómo se arreglará,
ya lo escuché:
arrebataremos esos armadillos maravillosos
—esas niñas cuya sangre todavía no ha fluido.
Nosotros uno a uno
nos volvemos blancos;
nosotros que no trabajábamos la chacra
—ya no somos,
cazadores ya no somos,
peones somos.
Nuestro papá grande
uno a uno nos quiere mandar
a la chacra;
incluso aquellos Guayakí
en el mismo monte,
ya no pueden erguirse altivos.

7. Un cuerpo como el mío moreno,
no se vuelve de pronto blanco manso;
como el cuerpo yo soy
en el lugar del gran papá,
no he de ser asentado tan de pronto.

8. Con el hacha del que fue mi padre,
yo que soy él,
encontramos de nuevo el árbol,
inmensa colmena llena de panales
de blanca miel;
yo, ese viejo.
Y a mí, ese viejo hambriento de nuestra gente,
las mujeres que vamos a sacar,
estando allí las grandes colmenas rebosantes,
gritan: "Mirad, vosotros, nuestra gentel"

6.—Los Axé de la Colonia emprenderán la cacería de Axé "salvajes". En la región de éstos hallarían tatúes, que podrán traer a las mujeres para su comida. Al mismo tiempo raptarán niñas pequeñas y se las entregarán a los blancos, a fin de que éstos dejen en paz a

las mujeres de los Axé de la Colonia. Véanse notas 80, 21, 86.

7.—Véase nota 89. El cantor no quiere volverse sedentario, porque él no es un blanco.

8.—De una manera mística el cantor se transforma en su padre, y de esta forma se vuelve nue-

Y la miel en las manos, las mujeres a cuestras
—y todo ha de ser perfecto al fin!

9. Esa es mi canción muy indignada:
un extraño se esfrega con nuestras mujeres,
nada semejante a como gustan ellas
el dulce líquido de la flecha del Axé.
El extraño no las conmueve como nosotros,
pero el llanto de las mujeres remueve sí
nuestros antiguos lugares.
Golpeándolas,
las macanas de los antepasados les hablan,
al igual que nosotros lo hacíamos antes,
a esas mujeres que ya no son poseídas
por los verdaderos cazadores
como nosotros;
detrás de nuestros numerosos antepasados,
ahora nuestros enemigos,
huirán no pudiendo ya permanecer asentadas.

10. Yo y mi perforador de labio,
yo soy él,
—ese hermoso batir ruidoso de alas,
la pluma de pájaro de cañon blanco
en la flecha.

vamente un Axé "salvaje" y con ello se iguala a los Axé selváticos, cuya cacería emprenden los Axé de la Colonia. Las "salvajes" mujeres Axé de la selva lo saludarán con alegría, y él las raptará. El llevará miel a las mujeres de la Colonia, y entregará las mujeres raptadas al encargado de la Colonia, a fin de que éste deje tranquilas a las mujeres de la Colonia. Véase nota 93.

9.—Referencia: relaciones forzadas de las mujeres Axé con un blanco casi impotente. Los enfurecidos antepasados de las mujeres despiertan con el llan-

to de éstas y elevan sus mazas. Las mazas, instrumentos de un rito, poseen la fuerza de engendrar vida, la cual se incorpora nuevamente al ciclo: ser humano— naturaleza, de los que viven en la Colonia,— en contraposición al blanco, que no puede engendrar vida, y junto al cual las mujeres de la Colonia están alejadas de la relación con la naturaleza y con los antepasados. Véanse notas 96, 97, 100, 101.

10.—El cantor, inicialmente transformado en su anciano padre, se convierte ahora en un difunto más joven, quien en su ju-

Entonces no más viejo,
yo soy mi perforador de labio
—ese hermoso batir ruidoso de alas
la pluma de cañon blanco
en la flecha.

11. Oh mis finadas hermanas,
figuras de mujer de hermoso sexo,
saludad con el hermoso saludo de lágrimas.
no cantéis canciones de escarnio
contra el desvirilizado, el descazadorizado.
Oh mis hermanas,
figuras de mujer de sexo fallecido,
vosotras hablasteis, sí,
vosotras saludasteis
con el hermoso saludo de lágrimas
a mi perforador de labio —él soy yo—
cuando puso el pie y el asta de flecha
sobre el derribado pájaro jacú,
vosotras saludasteis
al de tembetá nuevo,
que juntaba lo perforado por el asta de la flecha,
lo atrapado en la trampa.
12. Tú sabes bien todavía dar en el blanco,
mi perforador de labio,
perforador de labio.
Las esbeltas hermanas muertas
suelen recoger alas,
esteras para nuestra tierra verdadera.
Y como nosotros ya no derribamos los pájaros
están enojadas, muy enojadas.
13. Nuestro gran papá
a nosotros nos habló el guaraní que amansa,

ventud le sirvió de ejemplo.
El llega al Más Allá. "Batir de
alas": Cuando la flecha con la
pluma sale disparada de la
cuerda; cuando el ave, acerta-
da, cae al suelo, bamboleándose;
cuando en el Más Allá las
aves dan la bienvenida al can-
tor.

- 11.—El cantor encuentra a sus her-
manas en el Más Allá. "El de
tembetá nuevo": El cantor mis-
mo en su juventud, cuando
aún vivía en la selva.
- 13.—"Huyeron hacia lo bueno": las
mujeres fallecieron, y así re-
gresaron a la "buena" vida;
en el Más Allá no son aman-

ya estando en el loga...
las mujeres de nuestra gente,
cuando tuvieron miedo,
huyeron hacia lo bueno.
Yo soy un cuerpo capturado de papá
siendo muchacho blando,
por eso llevo el hacha en la chacra,
la afilo,
y hablo el guaraní del amansado
tras las huellas de mi papá Pereira.
Pero tras las huellas de las mujeres de nuestra gente
de agosto sexo inmortal,
me voy trasladando,
como por una cuerda de liana,
hacia el centro.
Mientras tanto llevo el hacha en la chacra,
la afilo,
ya no soy macho, soy manso.

14. Ese caparazón de armadillo
—niña impúber, nuestra gente—
como en los tiempos de papá,
lo he de capturar.
Llevo el hacha a la chacra,
y al afilarla,
suelo vislumbrar
gente como nosotros
que nunca han sido asentados;
esto es lo que le he de contar a papá.

sadas. "Como por una cuerda
de liana": la cuerda mencio-
nada en el verso 1, por la cual

los antepasados lo recogerán
hacia el cielo.
"Centro": el sol.

"Persona con barba grande cuya alma tiene algo de un pecarí grande"; tendrá tal vez unos 40 a 50 años, habiendo sido traído del monte aproximadamente a los 30 ó 40. Su esposa falleció a las pocas semanas de ser capturada, y lo dejó solo con un hijo. El viudo debía reemplazarle al hijo la madre. Fue entonces cuando la escasez de mujeres en la Colonia empezó a traer consecuencias especiales, transformándose él lentamente en un hombre **pane**, es decir, el que en vez de cumplir con sus deberes de hombre y cazador, adopta socialmente el papel de una mujer, ejecutando trabajos femeninos (como buscar víveres con el cesto típico de las mujeres; fabricar cerámicas; ocuparse con cariño de los niños enfermos, etc.) y llegando a veces a comportarse como un homosexual. El antropólogo Clastres, quien conoció a Xaxubutawaxúgi en 1962, aún lo describe como un hombre que no acepta interiormente su papel.

"Chaxubutawachugi voulait pathétiquement rester un homme sans être un chasseur: il s'exposait ainsi au ridicule et donc aux moqueries" (233). Hoy, diez años más tarde, conocemos a Xaxubutawaxúgi como a un hombre que ya aprendió a amar su papel, disfrutarlo y ejecutarlo con alegría, valiendo hoy para él lo que diez años antes Clastres anotó de otro homosexual entonces ya más avanzado: Este "se vivait lui-même comme une femme et avait adopté les attitudes et comportements particuliers á ce sexe... il considérait que son lieu naturel était le monde des femmes... En tout cas, les confidences de ses compagnons révéléient que son homosexualité était devenue officielle, c'est-à-dire socialement reconnue" (27). Xaxubutawaxúgi es hoy la "madre" cariñosa para los niños huérfanos de la Colonia, a veces también la buena "abuela" sabia y conocedora de todos y de todo; es mejor productor de cerámica y cestería que las propias mujeres; es el que se ocupa de los niños enfermos; en suma, es más mujer que las mujeres, y lo es con aparente satisfacción y felicidad.

Con la alegría aparente contrasta el tono verdaderamente trágico de la canción. Al escucharla, comprendemos mejor que de cualquier otra manera, cuán engañosa puede ser la fachada de sonrisa y de ingenua alegría que nos presenta el indígena Axé. La canción nos recuerda que el cantor es un hombre ya anciano, que vivió la desaparición de la mayor parte de su gente. Con amargura él manifiesta que ya no garantiza un futuro para los Axé. De esta forma su canción tiene cabida aquí como portador de la voz de aquellos Axé que no lograron superar el choque de la reducción demográfica, el **Axé manömbáma** = "los Axé murieron todos", que constituye respuesta muy frecuente a la petición de que resuman su historia. La canción fue entonada unos pocos días antes de que Xaxubutawaxúgi, junto con otros Axé de la Colonia, emprendiera una cacería contra los Axé aún no reducidos de la región de Curuguaty. Cuando Xaxubutawaxúgi era joven, el mencionado grupo axé había formado una unidad étnica con el del Yvytyruzú. Por tanto, éste se refiere a parientes y amigos

que había conocido en aquellas épocas, pero supone con pesimismo que después de tanto tiempo ya no los encontrará con vida, y que sobrevivirán sólo aquellos que antaño fueron sus enemigos. Siente temor de que éstos le maten, y manifiesta que de cualquier modo ya desea la muerte, puesto que sus familiares ya han fallecido todos. Anteriormente habíamos mencionado el significado cambiante de la palabra **nöjémie**, que originalmente parece haber indicado la unidad entre pasado, presente y futuro, pasando hoy a expresar el deseo del cantor de refugiarse en el pasado. En la canción siguiente, ni aún eso se conserva: **Nöjémie** expresa aquí que todo ya acabó, sin que exista otra esperanza, en las épocas pasadas.

Pero bajo el pesimismo que quiebra el aparente optimismo cotidiano de Xaxubutawaxúgi se oculta un nuevo optimismo, diferente esta vez. Para un Axé la muerte representa una separación bastante radical de los vivos, ahora que ya se rompió el tradicional ciclo entre vivos y muertos que existía antes de la captura. Actualmente Xaxubutawaxúgi explica que los vivos ya no merecen su interés, que riñe con ellos, y da a entender que morirá en la tierra en donde están los amigos de antaño, que se transformaron en seres de la naturaleza de aquel país. En la muerte, entre sus amigos, Xaxubutawaxúgi hallará la solidaridad que ya no existe entre los vivos. Es por esto que él, que en principio no es cazador, acompaña a los demás Axé de la Colonia en la cacería de **Guajakí**. Para él el sentido de la caza es inverso al de la mayoría: ésta quiere "traer" a los **Guajakí**, él quiere "regresar" junto a ellos. Y es en este contexto que el final de la canción cobra un sentido: En la tierra de los muertos, Xaxubutawaxúgi comerá los animales de la selva en los cuales sus parientes se transformaron parcialmente. Puesto que él, en su rol social y en su propia teoría, es una mujer, el acto de comer esta carne corresponde a la ingestión por parte de la futura madre de un animal que en su vientre contribuirá a la formación de un **bykwa** — es decir, a la continuación del ciclo que une los vivos con los muertos, los hombres con la naturaleza.

Que el cantor se considere mujer, explica por qué él debe invertir el sentido que posee la caza. Explica también el carácter híbrido que reviste la canción, entre el **pre** de los hombres y el **xenga** de las mujeres. La referencia a la caza es carácter distintivo de una canción masculina (tanto la caza de personas como de animales), pero con la diferencia de que el cantor se dispone a ingerir él mismo la presa de caza; también es típico del **pre** la discusión con otros cazadores, a quienes el cantor pronostica mala suerte. Es característico del **xenga** femenino el enumerar a todos aquellos que han muerto, recordando los detalles de sus vidas. Otro rasgo típicamente femenino, muy moderado y casi disfrazado en esta canción, es la mención de una disputa y la amenaza de muerte al cantor, como consecuencia del mal trato que le dispensara al adversario, y que después de su muerte se vengará. También el ritmo y la melodía de la canción, así como detalles de su **ars poética**, son del **xenga**.

- 1.— Goverö xo pave (119) xo pave endape xo kafia (120) pukuveraröma (121).
- 2.— Ja'iröiägi (119) xupamo (122) tupöwaramigatu (123).
- 3.— Epwarebete (124) k'ymba myrängatu (125) kware waxumai (77) tupäwaramie.
- 4.— Jaxave kuñngatu (120) etëmbetave (124) uru waxu (126) pokware (127) eteiämputeröma (128).
- 5.— Tutymani (59) kybai gatu kware (77) krayja (129) waxu jänve ra (130) xo yvy bio (131) gatupreraroma (130).
- 6.— Ja'epwarëmbete (124) u'a toka (132) waxo (133) pirö (134) jemui (135) kware nöjemei (136).
- 7.— Jaxave kufia (120) pirä pytepa (137) xavepe ja'ete ryry (138) pyxeröma (137) xingapapreröma.
- 8.— Jatuty miröbete (139) xingaetema ruviambapreröma.
- 9.— Xo kybwyra irö buxa (140) raji (130) xe (120) pai (141) gatu ruirarö (142) gatupuräröma.
- 10.— Jaröga (95) purä uvaxepe waxumui (143) kybairö putaty (144) Axe mai (145).
- 11.— Axe kwëmpurä rekomo (146) ia (120) epwarëmbete (124) piröjema (147) pyrö (34) pyrö rödeme (136).
- 12.— Baje (54) iabro (120) putatygi (85) xe (120) exe (148) purä javuma ruvia endamui.
- 13.— Jaxavebete (120) embo myrängatu (125) kware waxubeteröma (77) xogiröma pai (141) gatupapreröma (149).
- 14.— Ava (68) xapatyve (150) kymba puku waxu etemetave (124) piraxemai ruvianjeve-mai (151).
- 15.— Xo'aivegi etembetave premoete rekomo (152).
- 16.— Xo'iarögarä waxu bwurö bwaiäwite (153).
- 17.— Iairä (154) etaiö (139) näga purä ä waxu bwuije (153) rekomo.
- 18.— Ia iröiägi beta krono waxu (155) mai tüpwärämei (156).
- 19.— Go miia (139) tytymai (157) kware pwa ia'iröndy (120) bro puta (85) vexädy (158).
- 20.— Jaxave kybai gatu beta irma (104) karuma (120) bwandumi (64).
- 21.— Pende vajy (159) kraxi waxu baipomo waxue (160) etembetave momombyremi (120).
- 22.— Jamatave kybai gatu eko nöjemie (161).
- 23.— Pixa xirave (162) porä piva krämbu waxu (163) buiä nojerö (136).





31 Airági, el poeta.

32 «... un cuerpo como el mío moreno,
no se vuelve de pronto blanco manso.»Foto Münzel.



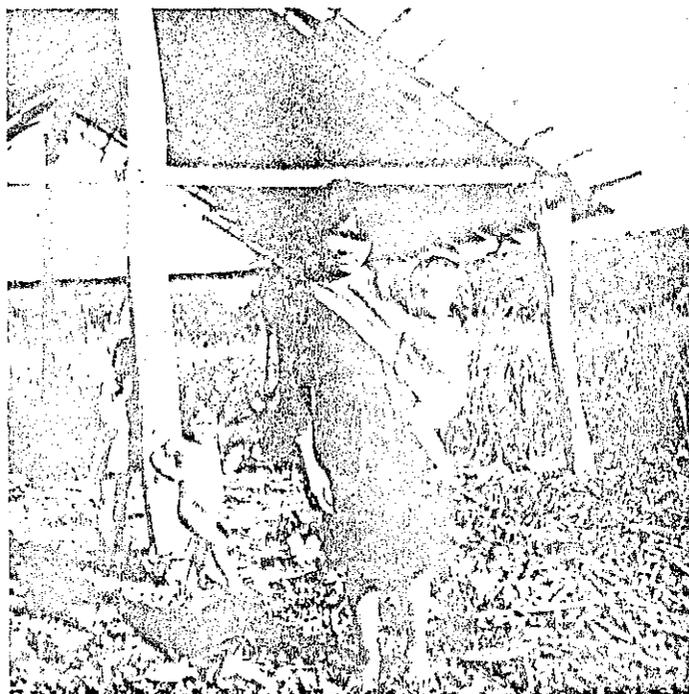
33 - 34 «... el desvirilizado, el descazadorizado...» El Axé Kandepukúgi de unos 35 años de edad, en dos instantes: en diciembre de 1970, inmediatamente después de su captura; y en setiembre de 1971, después de diez meses de «civilización». Foto Münzel.



35 - 36 «nuestra canción son los que nunca más serán hombres...» Un Axé en dos instantes: luego de su captura, en marzo de 1972; y después de dos meses de «civilización», en mayo de 1972. Foto Münzel y Foto H.



37 «Ecos jaguares de blancos tienen las mujeres expuestas a ser presas ya». Baipuredarégi. Foto Münzel.



38 Kenexirígi, con su hija y el maíz de «papá». Foto Münzel.

- 24.— Epwarebete kymba iyraetave (120) xuparö mongorojerö (164).
 25.— Ja tyty kybai gatu jamaxi kaña (120) nõjemi (136).
 26.— Xyvaitema präjewiröjeme (165).
 27.— Japwatyve (166) kýmba puku waxu raku (95) waxuma pukuburöma ete eruvetyrömai (167) rekoiaäbapreröma.
 28.— Axe nõga kybeibexe vaxe (168) ape tupäñabaxe (156) wawä (64) koröjerö (169)
 29.— Pixa kränve porä govëpurä rekomo (146).

Canción de Xaxubutawaxúgi

1. Ahora
 lejos ya me voy
 para desaparecer
 junto a mis hermanos, en la tierra de mis hermanos.
 2. Nuestros enemigos,
 con ellos nos asentaremos
 —y qué perfecto ese hogar!
 3. Las mujeres blancas inocentes
 con quienes podríamos juntarnos,
 magníficos osos hormigueros son ya
 —y qué hogar será!
 4. Yo toqué en otro tiempo
 el flujo fuerte de sangre
 de mi ahijada niña mujer,
 con quien no debo juntarme.
 Pero mi cuerpo ya no tiene aguante.
 5. Mi tío materno que fue,
 hombre grande,
 oso hormiguero magnífico,
 se abrió paso hacia la luz,
 y se llevará mi ánima,
 yo aplastado feliz bajo la tierra.
-
4. Con nostalgia el cantor recuerda la época en la cual desempeñaba un importante rol social,
- en la iniciación de una joven niña.

6. Aquel que no era mi hermano,
en su cabello un gran calvero,
aquel que cantaba suspirando,
hace mucho tiempo es
oso hormiguero
7. Mi ahijada, niña-mujer,
su sangre yo lamí,
mi cuerpo todo estremecido
por mi ahijada;
ya ha sido del todo lamida,
ya ha sido del todo llorada.
8. Mi único tío materno
ya lo he llorado mucho,
sus cantos de escarnio ya cesaron para mí.
9. A mí me llevará el amargo pájaro
horrible,
según su costumbre;
sobre mi tumba cuidadosamente barrerá
y sus cantos de escarnio me harán mucho bien.
10. Como nosotros, pero mejores,
los difuntos con su grande cara de toro,
siguen erguidos y altivos
mirando a los Axé.
11. Los Axé ya tienen
un mañana hermoso,
ya que aquellas con quienes podemos juntarnos
cantaron hace tiempo,

- 6.—"un gran calvero": producido porque durante el rito del **tö-mömbu** el cantor con frecuencia le golpeó sobre la cabeza.
- 7.—Quizás (?) una alusión a una relación sexual prohibida. Véase nota 137.
- 10.—Referencia: aquellos antepasados que se llaman **Axipurägi**,

es decir, que poseen una naturaleza **bykwa** de toros o vacas. Ellos ya aguardan la muerte del cantor y sus camaradas, para poder darles la bienvenida en el Más Allá.

- 11.—"mañana hermoso": la muerte y luego la vida junto a los antepasados.

cantaron, cantaron—
hace tiempo ya.

12. De aquel que con odio
me quiere herir
yo ya hablé,
yo ese hermoso cuerpo,
sitio ya muerto para canciones de escarnio.
13. El que no llegó a ser mi ahijado,
su pene blanco inocente,
ya es oso hormiguero que no llegó a ser grande,
sobre su tumba
yo ya he barrido para su felicidad plena.
14. La que en naciendo me levantó en sus brazos,
mujer que no es de nuestro grupo
alta y augusta anciana,
con quien yo no podía unirme,
cómo se extinguió su cantar!
cómo se extinguió su canción de escarnio!
15. De mi madre,
con quien yo no puedo juntarme,
ya siento su acariciante palpar
con que me saludará.
16. Yo todavía no he sangrado
de la sangre inferida
por quien es como nosotros y es magnífico.
17. Mi hijo único, sí,
como yo pero más bello,
ya mucho ha sangrado
mordido por el diente grande.
18. Nuestros enemigos, con tembetá aún,
están acechando el gran ronquido
y ya están dispuestos a la fuga.

- 12.—Referencia: una riña que el cantor tuvo unos días antes con otro Axé. El cantor ya no puede defenderse, está muy viejo y cansado.
- 15.—La madre ya está allí donde aún se practica el saludo lacrimoso de los Axé, junto a los muertos; pronto ella dará la bienvenida a su hijo.

16.—Referencia: la mordedura del coatí, el cual es un finado pariente de los Axé, y que de esta forma saluda a aquellos que prontamente irán junto a los muertos.

18.—"ronquido": del camión de carga que deberá transportar a los Axé "salvajes" a la Colonia.

19. Este mi único tío materno,
oso hormiguero erguido,
él vigila a mi compañero
que quiere herirme.

20. Mi ahijado,
hombre grande,
que hace tiempo se puso el tembetá,
ha dejado de alimentarme.

21. Vosotras, nuestras sobrinas,
vuestro generoso sexo
hizo llegar los jaguares,
estabais fuera de nuestra posesión,
oh qué lejano todo eso!

22. Ese lindo hombre,
capturado por mí,
ya está en el tiempo pasado.

23. Yo mismo,
solo y sin nadie en el mundo,
hombre de rugiente flecha grande,
hace tiempo me odian.

24. Las mujeres con quienes podemos juntarnos,
que ya eran muy viejas,
con quienes queremos hacer casa,
hace tiempo lejos huyeron ya.

25. Mi tío materno,
hombre grande,
huyó con nuestras flechas
hace tiempo.

26. Yo, ya viejo,
fuí en otro tiempo fuerte.

21.—Las mujeres jóvenes fueron sexualmente muy complacientes con el cantor, en la época en que estaban embarazadas; en el concepto de los Axé esto generó el peligro de que los Axé sean atacados por jaguares.

22.—Referencia: una cacería de Axé "salvajes", 1970.

23.—Los Axé "salvajes" conocen al cantor desde antes, y lo odian por ser su competidor en la caza y en el amor; ahora ellos lo matarán.

25.—El murió, y con él la capacidad de los Axé (y en especial del cantor) para la caza y la relación sexual.

27. La que fue mi esposa,
el calor de la mujer grande y lozana,
ya murió;
su cuerpo ya muerto que hubiéramos podido traer
siendo aún lozano,
ya no le tenemos más.

28. Las que son
semejantes a los Axé,
mujeres nuestras cuñadas,
ya no huirán por el camino,
se transformaron en aquel gruñido de otro tiempo.

29. Yo mismo
solo y sin nadie en el mundo,
tengo ya el hermoso hoy.

28.—Referencia: las finadas mujeres Axé, que poseían la naturaleza **bykwa** de pecaríes grandes, es decir, la misma naturaleza que el cantor. Ellas se transformaron

en pecaríes grandes. Los Axé las cazarán, y el cantor las comerá.

29.—La muerte y el retorno junto a los antepasados sobrevendrán inmediatamente.

De esta mujer (nombre cristiano "Loreta Pereira") no hay mucho que relatar; ella personifica la discreta medianía. Tendrá unos 30 años, fue capturada tal vez a los 20. Está casada, tiene dos hijas de unos 3 años la una y unos 5 meses la otra; anteriormente tuvo otras, que en parte murieron, en parte fueron arrebatadas por los blancos. No tiene muchos contactos con los paraguayos, pero de tanto en tanto habla con los visitantes de la Colonia, sirviéndose de sus conocimientos bastante amplios del guaraní. Su vida se concentra en la familia, sobre todo en el niño más pequeño, y en los grandes y pequeños acontecimientos de su pueblo, los cuales comenta gustosamente y a viva voz en el círculo de mujeres de idéntico modo de pensar. Ella lleva una vida tranquila, no desafortunada, en la cual, al igual que la mayoría de las mujeres de la Colonia, domina al esposo y aprovecha hábilmente la privilegiada situación de las mujeres, originada a raíz de la carencia de mujeres y de la tradición Axé.

Ciastres ya observó la posición más afortunada de las mujeres: "Cela se traduit dans leur attitude générale qui, au delà de la modestie du 'maintien', laisse apparaître soucent une tranquillité, une certitude de soi...; non seu'ement les relations entre époux sont la plupart du temps excellentes, faites de confiance réciproque et d'affection non dissimulée, mais parfois même le mari s'efface devant sa femme" (237) Kanexirígi se adaptó relativamente bien a la vida de la Colonia; sólo en algunas ocasiones ella revela la necesidad, mucho más frecuente en otras mujeres, de desaparecer por algunos días en el monte tomando unas vacaciones de la vida sedentaria.

La siguiente canción se compone de dos partes, que pueden también ser consideradas como dos canciones separadas. Primeramente un **xenga** común, a continuación un **xengaxary** = "canción lacrimosa", que trata del mismo tema que la anterior, pero bajo un aspecto más trágico. Así por ejemplo en la primera parte dice verídicamente, que la cantante no sabe qué fue de sus hijas arrebatadas por los blancos, pero que tal vez vivan aún en las casas de los blancos — en la canción lacrimosa que entona a continuación, habla en cambio de hijas que hallaron un triste fin entre los blancos. En lo que respecta a nuestra relación, revise interés ante todo la primera parte: el cambio de la vida semi-nómada a la vida sedentaria, se constata aquí con mayor claridad que en las otras canciones aquí publicadas. En íntima relación con esto se halla el cambio de una vida vivida en la cercanía con los antepasados a una vida junto al paraguayo encargado de la Colonia; la cantante enfatiza esto, llamando "papá" o "mamá" tanto a los antepasados como al encargado y su esposa (238); y jugando con estas denominaciones. Para completar la comparación, ella le atribuye al nuevo "papá" un **awä**, es decir, un adorno para la cabeza como lo utilizaban los jefes del grupo del Yvytyruzú que ahora están enterrados como "osos hormigueros grandes"; el nuevo papá recibe la insignia de los antiguos. De la misma manera, tanto los nuevos amos como el antiguo **papá waxu** = "padre grande", o jefe finado del

grupo del Yvytyruzú, tienen una gran casa brillante como el sol: es el propio sol en el caso del jefe finado cuya alma viajó allí después de la muerte, y es la casa blanqueada en el caso del paraguayo. Detrás de estas comparaciones poéticas se oculta lo irreal: incluso a la vista del cambio tan claramente percibido por la misma cantante, ella intenta, quizás inconscientemente, disimular la modificación por medio de las formulaciones. Recién en la segunda parte, que de por sí y a partir de la forma tradicional reviste un carácter trágico, falta este disimulo. La canción lacrimosa se convierte en un fugaz instante de veracidad, en el cual la cantante toma bruscamente conciencia de las consecuencias del cambio anteriormente ya definido; el llanto desesperado (el **xengaxary** es desgarrador al ser escuchado) es sólo momentáneo, unos pocos minutos, luego la cantante retorna a su vida tranquila y aparentemente feliz. Así ambas partes de la canción, por ser diferentes, se corresponden: la primera parte define la situación en la que se encuentra la cantante, de una manera por así decirlo, "oficial", objetiva, en donde los tonos trágicos concomitantes son atenuados por una consoladora poesía; éste por otra parte es aproximadamente el mismo procedimiento que el seguido en muchas canciones de los hombres, en donde un misticismo consolador ayuda a sobreponerse a las realidades de la vida. Pero precisamente este optimismo poético deja un remanente de tensión no aflojada que es liberada sólo a través de un arrebatado de desesperación en la segunda parte. Correspondientemente ambas partes se diferencian asimismo estilísticamente: la primera es artística, rica en imágenes (por ello también más difícil de ser traducida); la segunda ciertamente contiene aún poesía, pero notoriamente menos — la cantante ya no compone versos, sino que describe y solloza. La poesía de la primera parte probablemente no sería tolerable sin la dureza de la segunda.

Las canciones de las mujeres son tradicionalmente con mucha frecuencia quejas mortuorias. Ambas partes de la canción de Kanexirígi igualmente lloran una muerte: pero no la de una persona individual, sino la de un pueblo; allí, donde en las canciones tradicionales al principio se cita el nombre del difunto, Kanexirígi canta: **Axerömü** — "los Axé muertos sí". Ella se esfuerza por describir esta muerte, por definirla, y ella nombra el paso a la vida sedentaria como el síntoma material más importante, el fin de la reverencia a los árboles en los cuales viven los antepasados, como el síntoma religioso más importante. La canción no constituye una acusación, pero tampoco un consuelo por medio de la esperanza en un Más Allá mejor; le faltan la agresividad y el misticismo de las canciones de los hombres. Ya sólo constituye resignación, aquel "pesimismo Guaraní", cuyas razones son bien reconocidas a lo largo de la historia del genocidio de los Axé y de la ruptura anímica de los últimos residuos de este pueblo en un campamento que para sus habitantes es el infierno terrenal.

La "mamá" mencionada en una parte de la canción, que tiene a numerosas niñas en su casa, es la Sra. Pereira, esposa del encargado del campamento. Cuando la Colonia Nacional Guayakí fue trasladada a su actual ubicación, la esposa del encargado permaneció en el antiguo sitio, y junto a

ella debieron quedar algunas niñas Axé, que desde entonces no han vuelto ya más junto a sus familiares. De estas hijas arrebatadas se habla en la canción. Una de estas jóvenes fue hija de la cantante, la cual sufre grandes preocupaciones por su destino, lo cual se trasunta en la canción. Al mismo tiempo, con la típica ambigüedad de las canciones Axé, la cantante se refiere también a aquellas jóvenes que murieron en el territorio de los blancos, o cuyo lugar de entierro fuera posteriormente ocupado por blancos.

texto d: **Canción de Kanexirígi.**

Xenga:

- 1.— Axerömü (59) kaabuxärupi (144) ohoiändÿripaty / ja papa waxu awäxipe (170) waxu vejaiändÿripaty.
- 2.— Goverö kaabuxärupi mataiändÿripaty. / Goverö mamamyni (59) kware waxu (77) vejapukutyripaty (171).
- 3.— Goverö japapa waxu / tapy krembo (172) waxu / buwa (173) puku weripaty (174).
- 4.— Goverö xo memby tapy waxuröma, / ruvaiängatupapiröma (175).
- 5.— Jamembyrö bruvixa tapy waxuperöma, / ikögatupapiröma.
- 6.— Goveröma jamamamy (59) kujapuku waxuröma. / Kware waxuröma vejapapyröma.
- 7.— Goverö apamyni kware waxuröma / rujämpukupapreröma (176).
- 8.— Japavema (59) / kuja taräröma / kware waxuröma / veja tarämbapreröma.
- 9.— Aimai kujämpapwaxuröma (177) / kware waxuröma / rujämbuku gatupapreröma.
- 10.— Goverö mamaemai waimi papi waxuröma, / veja tarämbapreröma.
- 11.— Goverö papa waxu / a papa waxu avatepe (178) waxurö / tapy waxurö mundepa (84) xaeperöma (179).
- 12.— Kaapuxaröperö (144) xo mataiändÿripaty (180). / Ja'apä avatepe waxuröma / vejaiändÿripaty.
- 13.— Goverö apa waxuröma / tapy waxurö xo / vejeiändÿripaty (181).
- 14.— Kaapuxarupi näko jaka pyixa (182) mataiändÿrypaty.
- 15.— Goverö jamemby kuja porägatu / ywy waxu peteiämbu / kaapuxarupiä xo / kwaiängatupaveräwite.
- 16.— Goverö jamemby kujängaturö / bruvixa tapy waxuröma / krämbu tarä bapyröma (183).
- 17.— Jamemby kujatay (184) gaturöma / bruvixa tapy waxuröma / krambugatupapreröma.

- 18.— Jamama (185) tapy krambo (172) waxuröma / reko tarämbapre (186).
- 19.— Aimi waimi papi waxuröma / kware waxuröma / ruja tarämbapreröma.
- 20.— Ja'apamui bwei (187) rupiatyriwa (188) kware waxuröma / aruja (189) tarämbapreröma.

xengaxary:

- 21.— Epware (134) kware waxurö, / veja puku paxave (190).
- 22.— Jakÿmba myrängatuve, / baikymbu (191) waxurö, / veja puku paxave.
- 23.— Jakymba puty gatuve, / jamo joxobatyve, / tapy krembo waxuve, / matämbuku pajave.
- 24.— Jakÿmba myrängatuve, / baikömbo (191) waxurö, / veja puku pajave.
- 25.— Joare (192) kybuxubaxeve (193), / tömömbybaxeve (33) / jamo joxobaxyve.
- 26.— Epware kybaietetavö (194) / baikymba (191) waxurö / veja puku paxave.

Canción de Kanexirígi

Xenga Llanto

1. Nosotros, Axé que éramos,
ya no salimos nunca más
por entre las columnas de la selva.
A nuestro gran papá,
con su gorro de jefe,
aunque haya dejado de vivir,
ya no lo dejaremos nunca más.
2. Ahora,
por entre las columnas de la selva,
ya no nos abastamos nunca más.
Ahora,
las madres que fueron
— grandes osos hormigueros —
lejanas las hemos dejado para siempre.
3. Ahora,
de nuestro Padre Grande,

-
1. — Columnas: los árboles, los animales, los antepasados. — gran papá: el encargado Pereira.

de su vasta casa cándida como el sol,
han desaparecido las largas esteras.

4. Ahora,
mis hijas están ya en casas grandes, blancas.
Ya nunca más
nos saludamos
con el hermoso saludo de lágrimas.
5. Nuestras hijas
están ya en casas de grandes de señores,
ya han sido totalmente amansadas.
6. Ahora ya
nuestras madres, mujeres esbeltas,
fueron sepultadas.
Magníficos osos hormigueros,
ya han sido totalmente abandonadas.
7. Ahora,
nuestros padres que fueron,
ya magníficos osos hormigueros son,
lejanos fueron dejados atropelladamente.
8. Nuestras hermanas que fueron,
ya son multitud de mujeres,
ya son osos hormigueros magníficos,
ya fueron dejadas totalmente,
y eran numerosas.
9. Nuestras madres bajitas,
ya magníficos osos hormigueros son,
ya son osos hormigueros magníficos,
lejanas fueron dejadas atropelladamente,
ya felices ellas.
10. Ahora,
nuestras ancianitas bajitas,
ya engrandecidas,

3.—Nuestro antepasado, jefe finado de los Axé, vive en el sol, donde acostumbraba dormir sobre esteras de las aves cazadas

por los Axé; hoy día ya no pueden hacerlas, porque los Axé no cazan ya suficientes aves.

ya fueron dejadas totalmente,
y eran numerosas.

11. Ahora,
gran papá,
nuestro gran papá
dueño del maíz,
su casa es grande,
él manda sobre todos nosotros ya.
12. Por entre las columnas de la selva
yo ya no me abasto nunca más,
un gran montón para el maíz de papá!
Ya no lo dejamos nunca más.
13. Ahora,
papá ya es grande,
ya no lo dejo nunca más.
14. Por entre las columnas de la selva
ya no cargamos nunca más
los recipientes robados a los blancos
en nuestros cestos.
15. Ahora
nuestras hijas,
lindísimas mujeres
¿la tierra grande no las cubrió?
Yo que ya no estoy por entre las columnas de la selva,
todavía nada sé que me sosome.
16. Ahora,
nuestras hijas,
mujeres en su plenitud,

- 11.—Explicación dada por los Axé:
"Antiguamente nos pertenecía
aquello que obteníamos de la
selva; hoy día pertenece a los
blancos aquello que extrae-
mos de la chacra".
- 13.—En lugar de abastecerse ellos
mismos con los productos de
la selva los Axé actualmente
abastecen al encargado de la

Colonia con el producto de la
chacra.

- 15.—En la selva, las aves relatan
a los Axé cómo están las per-
sonas que están lejanas; pero
como los Axé ya no habitan
en la selva, no se enteran ya
de nada por medio de las
aves.

ya están en casas grandes de señores
que les gruñen para que numerosas trabajen
el trabajo del blanco.

17. Nuestras hijas,
muchachas bonitas ya,
ya están en casas de grandes señores,
amansadas totalmente
con tanto gruñido.
18. Con nuestra mamá
en su grande casa cándida como el sol,
se tienen numerosas hijas nuestras.
19. Nuestras ancianitas madres bajitas
ya engrandecidas,
ya magníficos osos hormigueros,
ya fueron dejadas atropelladamente
y eran numerosas.

Xengaxary Llanto y lágrimas

20. Nuestra canción
son los magníficos osos hormigueros
que lejanos hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
21. Nuestras muchachas
que eran blancas inocentes,
crecen con la lluvia,
las que lejanas hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
22. Nuestras muchachas
que eran lindas flores,
los blancos solían pisotearlas,
y para la grande casa cándida como el sol
las han arrebatado de lejos,
esas cuyas cabezas estaban dobladas sobre los brazos cruzados.
23. Nuestras muchachas
que eran blancas inocentes,

20. — "Cabeza doblada": modo de sepultar.

crecen con la lluvia,
las que lejanas hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.

24. Los padrinos
qua ya no podían ser jóvenes,
que ya no podían hacer el **tömömbu**,
los blancos solían pisotearlos.
25. Nuestra canción
son los que nunca más serán hombres,
son los viejos,
crecen con la lluvia,
los que lejanos hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.

22. — Para la construcción de sus
casas, los blancos utilizaron
madera, en la cual se halla-

ban partes incorpóreas de las
niñas.

"Mujer joven, cuya alma tiene algo de un caballo", "Julia Pereira", tal es su nombre cristiano, no tiene más de 14 ó 15 años. Fue capturada en noviembre de 1970, aún antes de terminarse su iniciación como mujer adulta. Todavía no parece haber superado completamente el choque de su captura, que en su situación especial actual se agrava aun más: Es una de las pocas mujeres jóvenes de la Colonia, y, perteneciendo al grupo recientemente capturado, su status social es algo semejante al de una cautiva de la cual no se espera demasiada resistencia. Ya está casada (lo cual es normal para una Axé de su edad), pero su esposo no tiene el poder suficiente como para mantener alejados a los numerosos aspirantes (incluso un paraguayo mayor de 60 años) de los favores de la joven, contra los cuales ésta, tímida y poco lista, no sabe imponer su voluntad propia. Tampoco tiene padres que podrían ayudarla a alcanzar una posición más independiente: su padre fue muerto por los blancos, su madre murió de una epidemia en la Colonia. Le quedan dos hermanos, el uno, de unos 11 años, tiene muchos problemas con su situación de huérfano desamparado, y el otro, de unos 15-16 años, con tantas dificultades logró ser aceptado en el círculo de jóvenes que dominan prácticamente los asuntos internos de la Colonia, que no querrá hacer peligrar su posición con una pelea. Así, Beipuradarégi queda bastante sola, y es muy joven y está confundida por las circunstancias como para poder comprender ya el poder que una mujer puede ejercer en la micro-sociedad de la Colonia (donde precisamente la carencia de mujeres confiere una posición especial a las pocas que hay). La vimos alegre una sola vez: Al regresar de una excursión de varios días de "vacaciones" en el monte, sin los vestidos de la mujer "civilizada" y con un pequeño mono cuya madre la había comido poco antes.

De igual manera, la canción también deja entrever que Beipuradarégi aún no se acostumbró del todo a la idea de vivir en la Colonia, quedando todos sus pensamientos fijos en el monte. Su canción halla cabida aquí como voz de todos aquellos Axé que, recientemente capturados, espiritualmente aún no han abandonado a sus familiares que viven o reposan en el monte. Lo que ella canta, es el trauma de la interrupción abrupta de una juventud en el monte, por una iniciación diferente y cruel: la captura, asociada en su mente a la muerte de sus familiares, al fin del monte y del antiguo pueblo en donde había pasado sus tiempos de niñez.

La comparación con la iniciación no es fortuita. Beipuradarégi estaba por ser iniciada cuando fue capturada, y su canción deja entrever algo de su propia interpretación de este hecho. Según la creencia Axé, la moza púber durante su iniciación se encuentra en el estado **bäixe** (33), es decir está expuesta al peligro de ser devorada por un jaguar. En ciertos casos, puede suceder que el jaguar rapta a la moza y la lleva hasta la tierra de los jaguares, en donde ella también se transforma en un jaguar. Lo mismo puede suceder a todos aquellos que estaban en contacto con la

moza. Para conjurar este peligro, existe el rito del **tömömbu** (34) que se vuelve aún más necesario cuando alguien ya fue realmente secuestrado por un jaguar. El grupo axé de Curuguaty llama "**jamo**" a los jaguares peligrosos que secuestran gente de esta manera, esta palabra significa al mismo tiempo los blancos, y en especial a aquellos que secuestran a los Axé (35). Cuando los blancos raptan a alguno de los Axé del grupo en cuestión, los que escaparon se dedican al mismo rito del **tömömbu** que se realiza cuando alguien fue víctima de los jaguares; es para impedir que la persona raptada, transformada en "blanco" o en jaguar, regrese ella misma como blanco o como fiera salvaje para secuestrar a otros Axé. En su canción, Beipuradarégi cuenta que fue raptada por los **jamo**, lo que pone en peligro de secuestro también a los que permanecieron en el monte. El estado de **bäixe** se extiende tanto a éstos como a Beipuradarégi que ya se halla en poder de los **jamo**, y no terminó su iniciación (antes de concluirla, no saldrá de este estado —pero como la iniciación ya no se practica en la Colonia, Beipuradarégi no terminará jamás). Durante este estado los Axé son víctimas de los **jamo** — y el rito del **tömömbu** que acabaría con el **bäixe**, ya no se celebra en la Colonia. Quiere decirse con esto que Beipuradarégi canta al mismo tiempo su situación individual, de moza cuya iniciación en la sociedad de los humanos Axé adultos fuera desviada en su iniciación en el mundo de los jaguares en el cual queda aprisionada, y al mismo tiempo la situación colectiva de su grupo, el cual está a un paso de transformarse en **jamo**. Esto no es solamente la interpretación extravagante de una moza que tiene problemas de adolescencia; es el punto de vista de todo el grupo, lo cual se evidenció cuando los hombres del grupo, capturados con Beipuradarégi, se dispusieron a cazar a los amigos aún no capturados: los cazadores se habían transformado en **jamo** = "blancos" que fueron a la caza de los **Guajaki** — así como los que son secuestrados por los jaguares se transforman en **jamo** = "jaguares" para raptar y devorar a los que escaparon.

Según la creencia de los Axé de Curuguaty, los eclipses de sol se producen porque los **jamo** = jaguares atacan y devoran al sol. Los Axé del Yvytyruzú no llaman **jamo** a estos malhechores, pero concuerdan en que ellos serían jaguares relacionados con los blancos. Lo anteriormente explicado demuestra que evidentemente existe en el pensamiento de los Axé, una oposición entre los Axé por un lado, y los mencionados jaguares y blancos por otro. Dentro de este esquema, el sol queda del lado de los Axé, siendo opuesto a los jaguares. Esto nos ayuda a una mejor comprensión de una canción anterior, la de Kanexirígi del grupo del Yvytyruzú: ella contrapone al sol con las casas de los blancos, dando a entender que actualmente las casas de los blancos han reemplazado al sol; vemos ahora que ésta es una imagen muy característica del esquema mental de los Axé, para explicar que pasó el tiempo de los Axé para dar lugar al de los blancos y los jaguares. Pero así como Kanexirígi denota también los aspectos positivos del cambio, Beipuradarégi por su parte nos habla únicamente del

terrible estado de **bäixe**; expresa muy claramente que aquello que para ella conforma el **bäixe purä** = "el aspecto positivo del **bäixe**", o sea el rito del **tömömbu** que sigue a este estado, ya no existe.

Texto e: Canción de Beipuradarégi

- 1.— Japaparö (195) japaparö veja puku pajave.
- 2.— Japapa kwareverö (77) veja puku paxave.
- 3.— Ja'iröndyrö ja'iröndyrö matämbuku paxave.
- 4.— Jamamarö (195) yvy waxurö (196) pexe paxave.
- 5.— Jamo kuja bäixevijima (197) iändyve (199) tymyrö (144) waxuma (200) bayja purä tupäjamino (197).
- 6.— Jamo kuja bäyxevijima (197) iändevety (199) tÿro (144) waxugima myryrö puku paxave.
- 7.— Jamo kuja bäyxevijima jäänjy (199) tymÿrö (144) waxuma mbytaömbeterö (201) vyra puku paxave.
- 8.— Japaparö japaparö veja puku pajave.
- 9.— Jamo jyrmaetegijima (198) bylaty (144) bytevo (202) waxuve krambuxijamino (203).
- 10.— Ja'apä kwareverö (77) ja'apä kwareverö tögapeverö (204) veja puku pajave.
- 11.— Jajamorö (205) jajamorö veja puku pajave.
- 12.— Jajary bujarö (206) matämpuku paxave.

Canción de Beipuradarégi

1. Nuestros abuelos, nuestros abuelos,
los hemos dejado lejos,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
2. Nuestros abuelos
que ya han sido osos hormigueros,
los hemos dejado lejos
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados
3. Los de nuestra gente,
los nuestros,
nosotros deportados lejos
los hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.

4. Nuestras abuelas,
la grande tierra las cubre,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
5. Esos jaguares de blancos
tienen las mujeres expuestas a ser presas ya;
aquellos que hacían el camino del blanco;
magníficos seres ya son
ya se ha extinguido
el viril y hermoso conjuro
contra jaguares y blancos.
6. Esos jaguares de blancos
tienen las mujeres expuestas a ser presas ya;
magníficos seres ya son
aquellos que huían el camino del blanco;
nosotros huidos lejos
los hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
7. Esos jaguares de blancos
tienen las mujeres expuestas a ser presas ya;
magníficos seres ya son
aquellos que huían el camino del blanco;
ya no están de pie las columnas,
los árboles los hemos dejado lejos,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados
8. Nuestros abuelos, nuestros abuelos,
los hemos dejado lejos
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
9. Los antepasados de tiempos lejanos,
columnas que eran,
magníficas espinas dorsales,
ya se extinguió su grito viril.

- 5.— Estado de **bäixe**, véase texto. Viril y hermoso conjuro: el rito del **tömömbu**, que antiguamente acababa con el estado de **bäixe**.
- 7.— columnas: aquí también los Axé aún libres, que todavía "están de pie", que no se han rendido, y los horcones de las chozas del

- pueblo Axé abandonado en 1970.
- 9.— espinas dorsales: a.— osos hormigueros con gran columna vertebral; b.— componentes de la tierra en la cual fueron sepultados y que también es denominada "animal grandé". Grito viril: a.— de los animales en los cua-

10. Nuestros padres
que ya han sido osos hormigueros,
nuestros padres
que ya han sido osos hormigueros,
sus cráneos
los hemos dejado lejos,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
11. Nuestros antepasados, nuestros antepasados,
los hemos dejado lejos,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.
12. Nuestras abuelas muy viejas,
nosotros deportados lejos
las hemos dejado,
la cabeza doblada sobre los brazos cruzados.

Beipuradarégi es una de las cantantes más jóvenes dentro de la Colonia. Otras personas jóvenes que hace bastante tiempo viven allí, ya no entonan tales canciones. Teóricamente debería cantarlas sólo aquel que ya fue iniciado. Como la iniciación ya no se practica hoy día, puede preverse la desaparición de las canciones axé en la Colonia. Su lugar actualmente lo van ocupando canciones con textos fijos. Con ello se les priva a los Axé de la posibilidad de exteriorizar sus problemas en canciones compuestas por ellos mismos, y de esta manera aflojar tensiones. Algunas personas jóvenes a quienes nosotros intentamos acudir para la explicación de los textos, ya no se hallaban en condiciones de repetir libres de faltas las palabras reproducidas por la grabadora, y menos aún de aclarar su sentido. Los Axé van perdiendo la voz.

les se transformaron los antepasados, y que ahora son exterminados por los blancos; b.— de

los hombres durante el extinto rito del **tömömbu**.

NOTAS:

La traducción y las siguientes notas tienen como fundamento a: CADOGAN 1968a (abreviado en la forma: C) y SUSNIK 1961, 1962 (abreviado en la forma: SK). En las siguientes notas se explican aquellas partes para cuya traducción las fuentes citadas no son suficientes; en ello debe considerarse especialmente que CADOGAN y SUSNIK se han ocupado preferentemente del dialecto del grupo del Yñaró, mientras que los textos axé aquí publicados provienen en su mayoría de los grupos del Yvytyruzú y de Curuguaty.

1) reko:

Significa frecuentemente una relación íntima, que implica una dependencia de una de las partes:

a.—entre el "criado" o "hijo" Axé y su amo blanco; si el individuo Axé es una mujer, esta relación implica normalmente la dominación sexual por el amo.

b.— entre los Axé y los animales de la selva; esta relación implica la vinculación de ambas partes en el ciclo anteriormente mencionado entre ser humano y naturaleza, y la caza y la ingestión de los animales por parte de los seres humanos. La negación de esta relación significa (**rekwaeme** = Imperat. neg. de **reko**) que los Axé ya no pueden ver ni comer a los animales de la selva, y que con ello se destruye el ciclo ser humano-naturaleza.

c.—entre Axé la relación de un líder para con sus seguidores emparentados con él por lazos sanguíneos, que conjuntamente con él ejecutan una acción.

rekyve:

"el que fue" + **reko**, "**reko**" debe aquí ser traducido como pasivo; "el que fue poseído".

2) áxi:

Los informantes caracterizan el sentido de la palabra por quejidos temeroso-dolientes; comprende los sentimientos expresados por tales quejidos, tanto temor como dolor, abarcando asimismo la exteriorización de estos sentimientos en quejidos o gritos.

La palabra es empleada con frecuencia haciendo referencia al temor ante el jaguar, y probablemente describa también un estado en el cual no sólo se está expuesto al temor ante el jaguar, sino con ello al mismo tiempo también al peligro real del ataque de un jaguar. Cf. FERNANDEZ 1958; 199ss.

La definición del concepto "raíz objetiva" para el guaraní: Si nosotros entendemos **áxi** igualmente como una raíz objetiva tal, se da la posibilidad de que **áxi** no sólo signifique la enfermedad, sino también por una parte las exteriorizaciones de la enfermedad - dolor, temor, gritos—; por otra parte los conceptos visuales que sirven de base a tales sentimientos, la razón para la enfermedad o el temor —en el

caso mencionado, especialmente el jaguar. La transposición de vocablos que se refieren al jaguar, a objetos en relación con los blancos, es típica. "Góburö ure áxi" significa análogamente a lo anterior: "entonces nosotros gritar; entonces nosotros temor; entonces nosotros — peligro de los blancos; entonces nosotros en poder de los blancos".

- 3) **tu**:
RESTIVO 1892: 326: "Tu P. tutu admiración del varón, es muy usado"
- 4) **kaabwy**,
kaagwy:
Parece un guaranismo por **kaa**.
- 5) **-mao, -mo, -moe**:
a.— significa un desarrollo que ya se está produciendo y ya muy avanzado.
b.— significa un desarrollo "uno por uno"; por ej.: **myryrömao** = (a veces) "huyeron uno por uno, uno después del otro".
cf. nota 25.
- 6) **duve**:
SK: "otro, más".
- 7) **kokué**:
Probablemente guaranismo: "campo".
- 8) **bapu**:
v. C.
bepuete:
"trabajar muy duro"; la **a** de **bapu** se convierte en **e** con acentuación fuertemente sentimental y negativa.
- 9) **Jykúgime**:
Contracción de **Jyvukúgi ime** (cf. primera parte de este libro la mención de **Jyvukúgi rö Krama Mirö** bajo cuyas órdenes se colocaron los que escaparon de los blancos en los años cincuenta). **Jyvukúgi**, al cual "Pichín" López le robó la esposa, era un "tradicionalista", que estaba en contra de la capitulación ante los blancos. El fue posteriormente llevado por miembros de su grupo junto a Pereira, en donde empero por mucho tiempo ofreció resistencia pasiva; ésta fue rota trayéndolo a Asunción —para el recién salido del monte un choque deslumbrante— y luego arrebatándole a su amadísimo hijo; desde entonces **Jyvukúgi** es un hombre callado, humillado.
- 10) **-mbwa**:
Variante con respecto a C. = "vwä (1)".
- 11) **muñera**:
Variante para mujera, bajo influencia fonética del guaraní.
mujera, mujara, mujára, möjana:
Variantes con respecto a C. "maja rá"
- 12) **pyxa**:
= C.: "pychá (2)", pero también con el significado: "huella de pies".
- 13) **na**:

Variante con respecto a C.: "ina".

- 14) **gópi**:
Variante de **gópo** y **góburö**.
- 15) **nuéra**:
Variante con respecto a C.: **nwe + ra**; "sacar" en el sentido usual en la región de los cazadores de Axé: "capturar Axé, sacarlos del monte"
kwera:
cf. SK "kwérá (guaranismo)" con el sentido de "sanar", "curarse", por tanto sinónimo de la palabra Axé "**wé**": salir, sanar (salir el quid malignum o espíritu causante de la enfermedad)" (C). En el concepto que de enfermedad tienen los Axé, "sanarse" significa que un quid malignum es extraído o sale; **kwera** es semánticamente la forma pasiva de **nuéra**.
Kwera se emplea también con el significado de "ser sacado" en el sentido usual que se le asigna en la región de los cazadores de Axé.
- Axé kwera**:
Axé, que fueron sacados o van a ser sacados por la fuerza. Esta interpretación parece ser más conveniente que la interpretación gramaticalmente incomprensible de C. y se adapta al sentido indicado por C.: "vocablo utilizado por los del Yñaro para designar a los del Yvytyruzú". El mismo término se emplea para los Axé de Curuguay, y por parte de éstos para aquellos de su grupo que todavía no fueron sacados.
- 16) **iywa, iyva, iyruwa, iyruva**:
No sólo "brazo", sino según los gestos de los informantes con frecuencia especialmente también "muñeca".
- 17) **jepe**:
De acuerdo con los ejemplos anotados, probablemente siempre "después de"; según C. "aunque", pero nuestra traducción se adapta también al ejemplo anotado por C. Intentando utilizar **jepe** por sí solo con el significado de "aunque", no fuimos comprendidos, posiblemente el significado de la palabra haya variado en los últimos años.
- 18) **Béru**:
De acuerdo a explicaciones posteriores de Kybwyrági, en referencia a este texto, se trata de Axé que se han vuelto **Béru**.
- 19) **Ajoyo Moroxi**:
Arroyo Morotí, cerca de Avaí y San Juan Nepomuceno. Este es el sitio en donde posteriormente fuera establecido el núcleo de la Colonia Nacional; el interlocutor posiblemente emplea el nombre aquí en un sentido más general como denominación de la "región de los blancos en los límites del monte de los Axé".
- 20) **bruvixa**:
Guanismo por **tuvixa**; para los Axé significa "blanco poderoso" o "uniformado".

21) **Peréra:**

Se trata del antiguo cazador de Axé, Manuel de Jesús Pereira. Cuando en las postrimerías de los años 50 por parte de las autoridades se persiguió con mayor intensidad la persecución de Axé y la venta de prisioneros, el citado "Peréra" modificó temporalmente su actitud, y recién en 1962 reinició sus cacerías de Axé. En la región de San Joaquín—Caaguazú actualmente él es considerado como el cazador de Axé de mayor importancia, merced al hecho de tener a disposición un considerable número de Axé capturados, como "señuelos".

22) **-pa-:**

Aquí expresa: a. — que la acción se refiere simultáneamente a muchas personas, incluso a familiares (por ej. las esposas) de los hombres mencionados; b. — que la acción revistió un carácter impresionante, violento; c. — que la acción fue definitiva (o sea, que a esta captura seguirían ya sólo breves períodos de libertad, y que al final igualmente todos los prisioneros permanecían junto a Pereira).

23) **wa:**

Aquí: "vive, se halla", cf. C. "wapy".

24) **-bve:**

Variante con respecto a C. "ve (1)".

jaxy manömbve: "ex-luna nueva" = "poco después de luna nueva".

25) **-o:**

Aquí igual que nota 5, párrafo b.

26) **krumi:**

Variante con respecto a C. "kromi".

27) **pyta:**

Pararse, quedarse, estar de pie, estar parado. Posiblemente un guaranismo, pero conocido y utilizado por los tres grupos en la Colonia, también por los Axé de Curuguaty recién llegados en marzo de 1972.

28) **maxete:**

Hispanismo.

pepe:

Calificativo Axé para "machete", cf. CLASTRES 1966b: 59s.; 1968 a: 54.

29) **eta:**

"muchos", tal vez guaranismo de **heta**.

30) **piyy, piy:**

Variantes de C. "piy"; según la manifestación del interlocutor se trata de la pintura facial para la bienvenida de los extraños; pero debe contemplarse la situación del interlocutor, el cual se esfuerza por suministrar una versión "oficial" de los acontecimientos; posiblemente se trate de la pintura facial antes de partir a la guerra.

31) **yrmaxija:**

Describe una actitud masculina, de enemistad hacia las mujeres, por ejemplo de azotar a la mujer o la abstinencia de relaciones sexuales, y en especial la actitud marcial del guerrero joven y del cazador. Es la

actitud que el hombre puede asumir acabadamente recién después de la iniciación.

Los Axé aún no capturados son "y.-x.": salvajes y peligrosos, pero con ello también viriles en el sentido positivo —también por cuanto aún poseen un **beta**, símbolo de la masculinidad.

Aquí Kybwyrági enfatiza que sólo un reducido número de los Axé del Yvytyruzú era "y.-x.", es decir, que ofreció resistencia; esta declaración puede estar condicionada por el deseo de disminuir al grupo enemigo.

32) **gaitáromi:**

cf. C. "gaitá: enamorar, festejar con música de flauta y canto. Sirionó: gato, gatobi, amor, cariño, afecto". La palabra implica una estrecha relación con las mujeres, y con ello en cierto aspecto significa el polo opuesto a "y. x." (nota 31). **gaitáromi:** según las manifestaciones de los informantes: obligar a alguien a ser o hacer **gaitá**. El interlocutor contrapone a la posición "salvaje" (**yrmaxija**) de los Axé selváticos la posición "dócil" (**gaitá**) de los Axé "reducidos". Indirectamente esto significa que reconoce que él y los demás Axé del campamento permanente ya no poseen la masculinidad completa de los Axé selváticos.

33) **tömöbu, tömömbu, tömubu, tömönby, töpaxo:**

Rito de los grupos del Yvytyruzú y de Curuguaty, cf. nota 34. Una explicación detallada de este rito central de los citados grupos debe quedar reservado a otro trabajo.

34) Kybwyrági se mofa aquí de un miembro del grupo enemigo, imitándolo con voz temblorosa y aseverando al mismo tiempo que aquel hombre de por sí ya no quiso más el rito del **tömömbu**, cuando aquel se volvió contra él.

35) **aniki:**

Guaranismo.

36) **-tija:**

de **-ty-ia**.

37) **góbure:**

de **góburö ure**.

38) **ja rimbiaty:**

cf. C. p. 58: "mi presa"; C. "imbía, imbía-ty = presa, lo cazado".

39) **mata:**

C. "arrebatar, apoderarse de". Según Kybwyrági también: "atar, tomar en brazos, raptar"; aquí tal vez: "llevar por la fuerza".

wa:

Variante de C. "va/vwa", hoy con influencia semántica del guaraní **-gua,-va**, que es asimismo sufijo iterativo pretérito. Según SK "bua" es también una terminación del imperfecto.

40) Explicación de Kybwyrági: **Xaxu ape mexa**.

41) Explicación de Kybwyrági: **Xáxu miró noämbre**.

- 42) **etakrämpute** cf. "etakrä-pwaty".
- 43) Explicación de Kybwyrági **Etákra jivöiä**.
bro:
cf. C. "bro/bru", pero aquí también en el sentido de "flechar".
- 44) **enda:**
En la usanza idiomática de Kybwyrági frecuentemente "territorio".
- 45) **bai-waxu:**
Aquí especialmente "pecarí grande".
- 46) **preta, breta:**
Aproximadamente pasivo de **páxo**, **pretáve:** aproximadamente = **pa-xópre**. C.: "breté, breteté: acertar, tener buena puntería M.: (t)eté: golpe o fuerza de cosas. **Breta-ve:** lo cogido".
- 47) **yxy:**
Calificativo secundario del **teju**.
yxy-tyko:
Calificativo secundario del **kware mini**.
yxy tyko waxu:
Calificativo secundario del **kware**.
Manifestación de Kybwyrági respecto de **yxy**: **aa para**. Mostró el dibujo en la piel del **kande**, que se forma por el tinte blanco de los extremos pilosos, y dijo: **kande aa para**.
- 48) **jarö:**
C. "jarö(1): bravo, feroz; jarö(2): solo". Es probable una relación semántica entre ambas palabras. Aquí traducido por **etakra**.
- 49) **py:**
C. "pwy: pesado"
pypute:
Manifestación: **kyra**,
pyjoka:
Llevar algo pesado: llevar un vestido grande. Kybwyrági aclara sus palabras: **Pypute**, **kwaérö víxa**; **bíxa** (gesto de cargar sobre las espaldas), **pyy**, **górö jáxi**.
- 50) **páiä:**
C. "pañä: cazar, recoger en abundancia".
jaxipáiä:
Llevar a cuestras lo que se recogió en abundancia.
- 51) **-iwa:**
i + -wa eufónico (nota 39).
- 52) **bykwa:**
Aquí "trampa".
- 53) **Axe nöga kyra:**
Aquí: los difuntos.
nöga:
En algunos casos parece expresar una relación **bykwa**: en ese caso **Axe nöga** se traduce como: "un animal que se llama como los Axé",

- por ejemplo en las canciones el animal "kande" también es denominado como **Axe nöga**, porque los Axé con frecuencia obtienen el nombre **Kandégi** de él.
- 54) **buja, baje:**
Variantes fonéticas de **bu-iä**, también con el sentido de "feo".
Axe nöga ekwändy bujaiä:
Aclaración: **yrvapuku** (= cielo).
- 55) **piva, piwa:**
"Flecha, punta de flecha", cf. C. "piva... nariz, hocico". Sentido figurativo: "pene".
piva purä:
Flechas del Más Allá, flechas invisibles.
- 56) **pindoa:**
Unir asta y punta por envolvimiento con fibras de la palma **pindó**.
Observaciones con respecto a la frase: **Axe manöve uréji jukájue** — según las manifestaciones de varios informantes, los difuntos envuelven sus flechas con fibras de la palma **pindó**, para dispararlas sobre los humanos; **ja'ie matávera maxíji** = van a procurarse nuestros vientres con flechas.
- 57) **maxi pyte:**
Asta de flecha. SK.: "píté = mango".
- 58) **ruvia:**
"canto de escarnio"; se entona también sobre alguien que no trae carne a sus mujeres; también Verb. cf. C. "ruvarä".
- 59) **-mui, -mü, -my, -myni, -mïno, -mani:**
Variante de C. (en Apéndice) "Mai". Cf. también nota 197.
- 60) **pera:**
C. "peré": órgano sexual de la mujer".
kapera:
"simulacro de órgano sexual de la mujer" = órgano sexual de mujer muerta.
- 61) **breity, bretty, breitete:**
C. "breté, breteté".
- 62) **kyra, kura:**
C. "kybwyrá".
kura pepo:
Calificativo secundario del ave "tayja". Esta ave aún no ha podido ser identificada por mí; tal vez sea idéntica a aquel ave que es nombrada por el grupo del Yñaró: **töa** = un colibrí.
Axe nöga kyra:
Aves de rapiña (o sea, cazadores como los Axé), especialmente el ave **kimina** = halcón.
- 63) **emi:**
También. Esta traducción se origina de numerosos ejemplos anotados.

64) wäwäduve:

Ver parte B-2.— Observación respecto de wäwäduve en el canto de Airági: **Axe manóma kimina nöga, breityte.**

bwandu:

Según la explicación: negación de lo anterior.

65) mömbatyve, mbatyve:

Hombre que durante la iniciación le perforó el labio a uno; cf. C. "mubu (1)". En muchas canciones el "m." es festejado como gran ejemplo, con mayor intensidad aun que el padre, y con frecuencia se erige en símbolo de las buenas épocas de antaño.

xymbatyve:

xo mömbatyve; xörö mömbatyve. El cantor que dice esto se convierte él mismo en su "m.", o sea, se sumerge en el pasado. **Xymbatyvé** también significa: "Alguien que perfora monos" (así como lo hacía el "m."; el "m." emprende una cacería de monos con lo que se inicia) "alguien que continúa festejando a su "m.".

mömbápre:

Aquel cuyo labio fue perforado, el recién iniciado.

66) ikä braiä:

Unicamente los huesos no son negros: cuervo.

braiä:

Simultáneamente también común: "no 'bra' = "rápido", "buen cazador".

67) gatu:

Con frecuencia también verbo (en las canciones), en el sentido de: arreglar bien, volver favorable, tornarse bueno.

pepo gatu:

Sujetar una pluma en la flecha, para que ésta vuele bien, especialmente pluma de cuervo. Comentario: **pepo ikä maxíji, góburö pira xija.**

javu gatu:

Calmar a alguien con palabras; hablar guaraní. En el último caso, **gatu** tiene el sentido particular de "civilizado", igualmente en

panëngatu:

pane de la manera como corresponde a un Axé civilizado, es decir, "pacíficamente", "mal cazador", "sin esposa" (a consecuencia de la carestía de mujeres en la Colonia).

68) ava:

En las canciones la mayoría de las veces sinónimo de **iröiä**; ocasionalmente también "antepasado".

Un **iröiä**, que frecuentemente también es denominado con el calificativo "papa" usual para los antepasados, es el encargado de la Colonia, Manuel de Jesús Pereira (cf. nota 21), al cual en especial se refiere con frecuencia la palabra **ava**; **ava** tiene entonces también el sentido secundario de "alguien; uno, a quien no deseo nombrar"; en la explicación de los textos los informantes en este caso decían con fre-

cuencia: **go kybái, go pane** ("este hombre, este impotente sexual"), sin pronunciar el nombre.

ava yrma:

Antepasados o Axé selváticos no reducidos (que aún se asemejan a los antepasados).

69) **ava kaarupi yrmänöpe:**

Como **iröiä** en la selva junto a los antepasados, o sea, como antepasados (y con ello como **ava** = **iröiä**, ya que los antepasados actualmente se convierten en **iröiä**) en la selva.

70) **Axé nöga kybuxuiändy:**

Circunlocución para **kane**.

71) **iände:**

"nosotros" inclusivo.

72) **avaiä endaty:**

"frecuente lugar de residencia de los nuestros" (de los antepasados) = frecuente circunlocución para "árbol" (o una especie arbórea en particular?). Anteriormente los antepasados eran calificados como **ava** = "extraños"; pero ahora contrariamente se los llama **avaiä** = "los nuestros", lo que antiguamente, antes de la captura y "civilización" del cantor, evidentemente fueron; ahora él debe, empero, agregar que el contacto con estos **avaiä** se halla interrumpido, con lo cual ellos prácticamente se volvieron **ava**, tal como él ya lo había manifestado anteriormente. La contraposición de **ava** y su negación **avaiä** acentúa el dramatismo del desarrollo, por medio del cual los Axé "mansos" fueron separados de sus antepasados.

73) Acorde con las manifestaciones del informante, esta parte de la oración se refiere al sujeto **kane**, que se encuentra sobre un árbol — una imagen que Airági gustosamente vería de nuevo. Cf. SK. "kítai = enredar... **cí'pó vírá mrâkwá kítaibuá** = las lianas tienen condición de enredarse por árboles grandes". En nuestro caso es el **kane** el que se "enreda" por el árbol.

engatue:

engatu-e (expletivo eufónico). La palabra aquí se refiere tanto al sabor (C. "e-ngatú: dulce, sabroso"), como también a la bella visión del **kane** (C. **gatú/katú**: bueno, lindo, genuino").

74) **xwe, xue, juë, xwei:**

"hombre viejo", cf. C. "chyvái puté".

75) **ruvaete:**

juvaete, con transformación gramaticalmente determinada de la j en r (correspondientemente guaraní "hasy" —: "rasy"). Este fenómeno gramatical, prácticamente inexistente en el Axé comúnmente hablado, es frecuente en las canciones.

juvaete:

juva + ete (cuerpo).

juva:

Uno de los nombres del tapir; otro nombre semejante entre los Axé del Yvytyruzú y de Curuguaty.

jevu, jèu:

cf. C. "tevú: uno de los nombres del tapir". Explicación del nombre ver MAYNTZHUSEN 1913: 412.

76) **xandu:**

Variante con respecto a C. "jambú". Según la gesticulación aclaratoria del informante, aquí en este caso la palabra significa "imponente, gigantesco".

77) **waxu:**

En las canciones con frecuencia atributo de Axé fallecidos y sepultados;

waxu-ve:

Ya sea = **waxu** ó **ex-waxu** = un Axé fallecido y sepultado que ya ha abandonado su tumba.

kware:

Frecuentemente sinónimo de "sepultado".

kware-ve:

Igual que antes **waxu-ve**.

kware waxubete:

Uno que fue sepultado, que era joven, pequeño.

78)

De acuerdo a la explicación de Airági, se refiere a sus hermanas.

píxa irôïä veja:

"Los iguales (parientes consanguíneos) los dejan atrás como a extraños".

79) **axa, axä:**

Hispanismo por "hacha".

80) **japi:**

C. "japé (1)".

nöga pìreiä japi:

Circunlocución para **tatu**.

tatu:

La mención del tatu es con frecuencia ambivalente. Si se habla de un viejo tatu femenino, entonces se piensa al mismo tiempo en ancianas mujeres humanas. Si simplemente se habla del "tatu" de una manera general, entonces con frecuencia se piensa en niñas pequeñas, que en el concepto de los Axé aún no están maduras para la relación sexual. El proporcionarse un "tatu" en esta canción se relaciona frecuentemente con la vida de los blancos.

El blanco, que para los Axé en general es ejemplo de la vida "civilizada", un cazador de Axé de más de 60 años de edad (v. nota 21), prefiere niñas pequeñas a mujeres adultas.

81) **bwerdugatu:**

"oir bien, oír lo bueno", ver SK "bwêno / bu éno = percibir; oír; oler".

Toda la frase es ambivalente: Airági ya se ha enterado de la buena nueva, de que se traerán lindos tatús. Esta frase se acopla a su promesa, de que el resentimiento contra las mujeres y la mala suerte en la caza pasarán a tornarse favorables. En doble sentido esto puede empero también significar que se traerán niñas menores de edad. Esto se refiere al transporte de Axé nuevos aún no reducidos, a la Colonia; en correspondencia con esto se habla inmediatamente de los **Guajaki**.

Por medio de la caza de los **Guajaki** los Axé tienen oportunidad de regresar de nuevo a la selva, en la cual hay muchas presas de caza (porque los Axé aún no reducidos habitan en una región todavía relativamente más rica en animales de caza). De esta manera los hombres pueden traer presas de caza a sus esposas; se acaba el resentimiento de las mujeres hambrientas.

Más adelante se informa que el resentimiento se debe también al hecho que las mujeres mantienen relaciones sexuales con el "extraño"; el cantor ya ahora insinúa que la llegada de niñas aún impúberes también acabará con este resentimiento — un pensamiento aparentemente incomprensible, que se explica por la identidad del "extraño" y sus costumbres: se trata del blanco ya mencionado en las notas 68 y 21, que exige mujeres Axé de la Colonia para sí, sin poder empero satisfacerlas sexualmente, y el cual, como ya fuera mencionado en nota 80, prefiere niñas pequeñas — con la captura de nuevas niñas pequeñas Airági espera poder desviar su atención de las mujeres adultas. El problema de la monopolización de las mujeres de la Colonia por el encargado de la misma, ya es mencionado por el etnólogo CLASTRES (1968 a:20). El 7 de Marzo de 1972 juntamente con otros prisioneros se trajeron efectivamente varias niñas pequeñas a la Colonia, lo cual fue un motivo de alivio relativo para algunas mujeres.

82) **hapä:**

ja'apä.

hapä waxu:

Manuel de Jesús Pereira, mencionado en la nota 81.

83) **jape, jari:**

"a nosotros", **ja-pe, ja-ri**.

84) **manda, mando, mondo, munde:**

"impartir órdenes, mandar" hispanismo de "mandar"; la palabra se emplea para la actividad del **bruvixa** (blanco poderoso).

85) — **moe:**

Ver nota 5.

puta:

"querer", también una especie de determinante-futuro: "disponerse a, estar en camino a...". Probablemente guaranismo de (ai)**puta**.

- 86) **Guajaki:**
Calificativo adoptado de los Paraguayos, empleado generalmente con un sentido secundario despreciativo para los Axé de grupos extraños, en especial para los Axé "salvajes" que aún habitan en la selva.
- 87) **bwä:**
Variante con respecto a C. "pwä (4)". Entre los grupos del Yvytyruzú y de Curuguay, frecuentemente con el sentido de: "orgullosos, estar erguido", "no huir", "no realizar trabajos de campo".
- bwaiä:**
"ya no están erguidos" = "están humillados, vencidos" "realizan trabajos de campo".
- 88) **pixa ete nöga:**
"un cuerpo semejante al mío" = "cuerpo oscuro".
- 89) **tywa:**
v. C. "tuwy".
tywa gatu:
Aquí "bien claro, pacíficamente claro"; **gatu** obtiene aquí el sentido secundario de "pacífico, en el ánimo de los blancos" (cf. nota 67). El cantor establece aquí una diferencia entre cuerpos "claros" y "oscuros", en donde relaciona a los "claros" con los Paraguayos, los "oscuros" con los Axé.
El cantor mismo es oscuro, es decir, el mismo se considera como un Axé típico, que incluso en su color de piel no es aún "civilizado"; el punto de vista opuesto lo determinamos entre los Axé de piel clara: Estos por el contrario consideran al cuerpo **claro** como típico para los Axé aún no amansados, y los cuerpos oscuros como típicos para los "civilizados". Como tanto los Paraguayos como los Axé son en parte blancos y en parte oscuros en su piel, ambos puntos de vista son posibles simplificaciones de la realidad.
De todos modos, el Axé —probablemente inconcientemente— considera su propio color de piel —y con ello a sí mismo— contrapuesto al de los Paraguayos; desmentido espontáneo e inconciente de la "civilización" propalada hacia afuera por los Axé.
- 90) **wya:**
"permanecer sentado quietamente", cf.C. "wapy"
wyaiä, waiä:
Aclaración: **kaári wata.**
- 91) **japi, jape:**
C. "tapi (1)".
- 92) **jejä:**
C. "ie-ia".
- 93) Para la primera parte de la última frase (**yrma jejä... mäi iröndy**) se dieron dos explicaciones, las cuales no se contraponen:
a. **irönjy jejä, göburö kúja kwera puka: "Mái gatu, ái tarä!" — iröjyji puka.**

- b. **Axe kwéra jejä; ure irönjy ohóvera kaáji, Guajaki mata, ohóta mái kuja, mái gatu ái tarä.**
De acuerdo a esto, dos traducciones posibles, muy libres.
a. Los antepasados (**yrma**) sentían hambre, las mujeres **kwéra**, parientes consanguíneos (los Axé del Yvytyruzú a veces consideran a los Axé del Curuguay como **irönji provi** = "un poco parientes consanguíneos") ven mucha miel y lo comunican a los parientes consanguíneos.
b. Los Axé "salvajes" (cf. nota 68) sienten hambre; junto a la gran cantidad de miel hallaremos a sus mujeres.
Al igual que antes, también en este texto se habla en forma ambivalente de la superación de la inicialmente mencionada crisis con respecto a las mujeres: Yendo al monte, los Axé de la Colonia experimentan el reencuentro con la vida de sus antepasados, como antes pueden de nuevo saciar su hambre con miel; al mismo tiempo encuentran a las mujeres salvajes. La caza de las "salvajes" es al mismo tiempo un retorno junto a los antepasados, en cuanto se vive como ellos y se encuentra a gente igual a ellos —por esta razón no son contradictorias ambas explicaciones anteriormente citadas.
Al igual que antes, en la última parte de la frase se torna favorable a algo (**gatu**); ahora, en cuanto uno trae algo con las manos o sobre la espalda: la miel y las mujeres. Ahora al mismo tiempo también se hace evidente la ambivalencia de **yrma**: Los "antepasados" poseían mucha miel; pero buscar miel también constituye una actividad de los "ancianos", que ya no pueden cazar en buena forma — y los Axé reducidos en la Colonia son como ancianos, porque ya no cazan más en buena forma.
Con respecto a "**jaxi**" se especificó que se refiere tanto a miel como a mujeres. Mi pregunta de si esas mujeres no eran demasiado pesadas, obtuvo la respuesta: **kuja mitäkyryvite**, "niñas aún pequeñas" cf. notas 80,81.
- 94) **tykwa:**
cf.C. "tykú" y "tykwé". Aquí observación: a. — sorber miel diluida en agua; b. — el mantener relaciones sexuales, de la mujer.
- 95) **röga, raku, etc.:**
Modificaciones de: **nöga, aku**, etc. cf. nota 75.
- 96) **biyy:**
Una determinada modalidad de relación sexual, en la concepción de los Axé (los cuales sólo tienen contactos con relativamente pocos blancos) típica de los blancos ("**papa meno**"); mencionada con la palabra **hiri**, que según C. puede significar: "pellizcar", según SK: "frotar, refregar".
- biaa:**
Pelos pubianos femeninos. Cf. "**biyy**" y C. "**biabwé**": musgo, líquen, G. (t)agué: pelos, cabello".
- biaaipute:**
Aún ningún pelo pubiano, niña pequeña.

97) **wyka:**

En las canciones, frecuentemente imagen poética de la relación sexual, con la cual la mujer es intensamente excitada.

píxa nõga ava wyka'ia:

"El extraño no "excita" como los iguales (= nosotros)". = "El extraño no excita a las mujeres como lo hacemos nosotros". Cuando pregunté a cuál "extraño" se refería esta frase, obtuve la respuesta "go pane", (calificativo para el encargado de la Colonia; cf. notas 21, 68, 80, 81), pero algunos informantes agregaron: "duve kolone vyvy" ("entonces también koloné", un visitante de la Colonia, conocido por "Coronel").

98) **tuia, tuja:**

"viejo", tal vez guaranismo.

99) **endave:**

Aquí ejemplificado con: **Axe enda nõje** = "antiguos lugares de asentamiento (o un antiguo lugar de residencia) de los Axé".

100) **joa:**

cf. C. "jo-pá" y SK "dzopa".

Aclaración del fragmento de la oración: a. — se resuelve el lugar donde duerme un animal viejo; b. — el llanto de las mujeres remueve antiguos lugares de asentamiento de los Axé. Ambas observaciones no son contradictorias, si se considera a los finados Axé como animales.

101) **japi:**

C. "jape (3)". Significa también una maza, que durante el rito del **tömöbu** (nota 33) se golpea sobre la cabeza, lo cual haría que una parte del ser humano no muera (**manóivwa**) después de la muerte de éste; en cierto sentido **japi** es un instrumento que garantiza la inmortalidad.

japi también puede significar: un pene (en su forma algo semejante a la maza), que funciona como instrumento de la inmortalidad, es decir, que genera nueva vida durante el acto sexual. Este **japi**, un pene que puede engendrar niños, se contraponen al pene del "extraño", que solamente roza ligeramente a las mujeres, sin realmente excitarlas y sin engendrar hijos (cf. nota 97).

102) **-jy:**

Variante para **-dy**, **-ty**, **-ndy**.

pyxä:

C. **pychä (2)**", aquí con el significado de "pisar", "pisar un pájaro" quiere decir: abatirlo, de manera que uno pueda pisarlo.

103) **kye:**

Uno de los nombres del pájaro **japu**: pájaro de la familia Tyrannidae.

104) **betapou:**

Recientemente iniciado.

Beta yrma:

Iniciado hace mucho tiempo.

105) **nõa:**

Guaranismo (?) de "ñuhá: trampa, emboscada".

106) **no**

C. "nwa, noa, nua"

107) **je**

Variante para **de**="tú".

108) **endete:**

Probablemente de **enda** + **ete**; aquí referido al cielo o al bosque.

109) **pepo wyie:**

Según el ejemplo, como un **dave**, pero de plumas; sobre ello se sientan los antepasados femeninos. cf. C. "wytú: viento."

110) **puxi:**

Guaranismo ? Tiene el mismo significado como en guaraní **poxy**: "tener ira".

111) **di, ji**

Variantes con respecto a **ri**.

kweraiä:

Aquí en contraposición a **kwera** (nota 15), aquellos que no pertenecen a los selváticos, a los no-parientes = personas del propio grupo; personas que ya hace mucho tiempo fueron capturadas.

112) **gatú:**

Tal como anteriormente (nota 67, 81), indica aquí que algo se torna favorable; ahora ya no más en futuro, sino en la forma simple, ya que se trata de un hecho del pasado: las hermanas de Airági, que no eran mujeres **kwera** (=Axé prófugos), sino parientes consanguíneos, prisioneros, fueron presas del miedo y huyeron al igual que las **kwera** —aquí: murieron. Con ello llegaron al país de los antepasados, en el cual es aún como antes, es decir, con abundante caza y sin hambre.

113) **mitäkyry:**

Guaranismo, hoy más frecuente que C. "kromí kyry" (C. Pág. 110). Con ligera exageración se lo emplea también frecuentemente para adultos jóvenes, p. ej. Airági ya tenía la edad aproximada de unos 16 años.

— **mbwa:**

Sufijo no descifrado. Explicación para toda la relación: Airági era aún un **mitäkyry** cuando fue capturado por los blancos y sus señuelos Axé.

114) **xipopä:**

Cuerda de "cipó".

115) **byte:**

Calificativo para a.- Este; b.- la dirección del sol, el sol, c.- el antiguo hábitat de los Axé.

Explicación de la frase: "Airági oho kujárupi, yrváji" (=al cielo) **xipopä muxámbré Airági jopi**".

Al sol junto a los muertos.

116) **píxa rõga biaaipute jape:**

Caparazón que similar a las nuestras (pequeñas, niñas, aún) no tiene

- ningún pelo pubiano = **tatú**; cf. nota 96.
id + **nöga**:
Nuevamente referido a "nosotros", o sea, a las niñas; al mismo tiempo siempre todavía "tatú".
- 117) Ejemplificación respecto a toda la relación: **Airági tatú jupa Perérape**.
- 118) **kiu**:
C. "kibioó"
- 119) **pave, iröiä**:
Ambos términos se refieren a los mismos Axé selváticos del grupo de Curuguay: Antes, cuando aún tenían contactos con los grupos del Yvytyruzú, eran parientes; hoy día son extraños.
- 120) **kaña, kuña, ia, iyrma**:
Modificaciones fonéticas, por influencia del guaraní, de: **kaja, kuja, jirma, xe, karú, momomyremí**:
Otros guaranismos del texto de Xaxubutawaxugi.
- 121) **kaja puku**:
Según la manifestación "desaparecer del campo visual, volverse invisible, morir". La palabra se emplea también para denominar una huida de la Colonia. Por ejemplo, después de la captura de Axé en marzo de 1972, éstos fueron custodiados por los Axé "antiguos" de la Colonia, **kajapukúivwa** = "para que no huyan".
- 122) **xupa, tupä, tupö**: C. "tupá":
Frecuentemente traducible como verbo: "traer", "regresar".
— **mo**:
Ver nota 5.
- 123) **tupö**:
Ver nota 122
gatu:
Ver nota 67.
— **wara**:
Probablemente de "bwa-ra", ver SUSNIK 1961: 57. Nº 4. 1 o 5,1; C. "ra/raa".
— **ra** con frecuencia también implica el concepto del futuro.
- 124) **epwarebete, epwarëmbte**:
Parientes, con los cuales se puede mantener relaciones sexuales. También expresado por la palabra **pave - jope**
etëmbeta, etemeta:
Persona, con la cual no se debe mantener relaciones sexuales: **menó-ia, jaxáve úiä**.
- 125) **myrängatu**:
Manifestación: **ete, iju, ijugatu**. Guaraní: "marangatú": santo, virtuoso, justo, sin tacha".
- 126) **uru waxu**:
Aquí una imagen incomprensible para mí, pues la sangre de la primera menstruación fluye intensamente.

- 127) **pokware**:
SK **pokó, pókwé** = "tocar con la mano". C. "a-ré" = el que ejecutó la acción, **pokware**: "quien tocó con la mano" Manifestación **biriare** = "quien pellizcó".
- 128) Manifestación: **Xaxubutági manójue**
- 129) **krayja**:
Manifestaciones: **kaware ikwa oho** (Gesto: oso hormiguero sale del agujero de la tierra), **kware yrváji ikóma** (Gesto: oso hormiguero llega al cielo). **yvy krayja = ikwa yvyji** (Gesto: muestra un agujero formado en la tierra por la erosión). Otra explicación: Con el agua que mana de la tierra erosionada, también fluye el **ové** y va luego al cielo.
krayja: Agujero que permite una salida al Más Allá, o la acción de "manar del agujero". Cf. C. "kyray chá": rayos del sol"; C. "kiriaá, kriá, kriaá": lechuza o ave parecida" SK.: "kíraidzi = firmamento (ref.: solar)".
- 130 — **ra**
Incluye, según las explicaciones de los informantes, el concepto del futuro ej. . . **jänve rá**: explicación de los informantes: **mavébu, Xaxubutági manömbu, jänve rávera Xaxubutági**. SUSNIK 1961: 60: Nº 7, referente a "ra": "interpretando un translato temporal, y, por ende traduciendo nuestro futuro".
- 131) **biö**:
C. "biri". Sujeto de **biö** es aquí la tierra; complemento Xaxubutági. Este es aplastado, cubierto por la tierra, y esto en el futuro. (cf. nota 130).
- 132) **u'a**:
Según la explicación "pelos de la cabeza". C. "uvá (1): frente, cara". SK id u'a tal vez de "uvá-aa"
u'a toka:
Parte desprovista de cabellos en el medio del cráneo. C. "tóka": espacio despejado". Según la ejemplificación del frecuente golpear la cabeza en el rito del "tömöbu".
- 133) **waxo**:
Variante de: **waxu**.
- 134) **pirö, pyrö, pira, pware**:
"Canción" **pware** se refiere aparentemente a las canciones de las mujeres; **pyrö**, a lo menos en un ejemplo, a una canción de un hombre, que tal vez haya sido homosexual (socialmente mujer). cf. C. "pree prerä preerä", Guaraní: "purahéi = cantar".
- 135) **jemui**:
Muy probablemente variante de C. "jeky".
- 136) **nöjemai, nöjemie, nöjemi, rôdeme**: = **nonde -mi**.
nöjerö: nönde - rô.
röjerö: id.
- 137) **pyte, pyxe**:
C. "pyte"(2). Según la explicación se trata de una hipérbolē poética (**pre japó, ka na**), ya que Xaxubutági en la realidad no succionó la sangre con

la boca, sino la enjugó con la mano. Probablemente, empero, referencia a la relación sexual (prohibida) con la que está menstruando.

- 138) **ryry:**
"Temblar", según la explicación C. "durú"; SK. "dirí riri", bajo esta palabra clave en SK.: "píra diriri" = el reflujo de sangre (ref.: en el caso de uniones dentro del parentesco de 1er. grado)". Aquí posiblemente pensamiento similar, referencias: relación sexual entre Xaxubatawaxúgi y la mujer que es su **xave** durante su primera menstruación (cf. nota 137).
- 139) **miröiä:**
C. "uno solo".
miä:
Contracción de **miröiä**.
miröbete:
miroiä
etaiä:
id.; de **eta** (probablemente un guaranismo) = muchos.
- 140) **irö:**
Manifestación: **uúbu irö**; C. "irö".
buxa:
Ver nota 54.
kybwyrá irö buxa:
Nombre secundario del ave **ruvia** (también: "ruia")
C. "pái". **yvypaiva** = barrer.
Explicación de la frase hasta aquí: Cuando Xaxubutawaxúgi esté muerto, el ave **ruvia** sobre su tumba barrerá la tierra con sus alas.
- 142) **ruíá, ruviá:**
Un pájaro.
uvaxepé, uvatepé:
C. "uvá(1) + "tepé" (relacionado con G. **pe**, chato).
SK. "tépe... **pica: tépe... ipó: tépe... kimaka: tépe**".
uvaxepepe: probablemente: frente.
uvaxepe waxú: axipurä, vaka.
- 144) **puta, pyta:**
Ver nota 27. Cf. C. "bytá, wyrá bytá".
- 145) Explicación:
"Axipurä tarärupi Xaxubutawaxúgi ohóta".
- 146) **kwempurä rekomo:**
de **kwëmbu** = "mañana".
govempura rekomo:
de **govebu** = "ahora".
- 147) **piröjema:**
de **pirö** (nota 134) + **nöje** (nota 136).
- 148) **exe**
= **ete** = "cuerpo".

- 149) Se refiere a que Xaxubutági barrió la tierra sobre la tumba de un niño pequeño de Torági (grupo de Curuguaty).
- 150) **xapa, tapa:**
C. "tapa" (1)". Explicación: **ixyvebu**.
- 151) **piraxemai:**
pira (nota 134) + **xe** (3ty) + **mái** (C. Apéndice). Explicación: **Axe Guajaki prénandy**.
ruvianjevemai: ruvia
+ **je** (=ty) + **mái**. Explicación: **Ime kuja manóma**.
- 152) **premo:**
"hacer cosquillas"; otros términos sinónimos: **kwaii, ete ury** Cf. SK. **premo** = de **piré: emó'**, pues ejemplo: **betá: póu. jagi tere. jáá úú prémi-buá** = comen los recién barboteados la fruta de "andipá", entonces sienten la picazón; (**tabú**).". SK. "emo = picazón, escozor".
- 153) **bwu, bwa:**
C. "bwy".
bwuije:
bwu-ty.,
a waxu:
Aquí: **kane**.
a waxu bwy:
Se refiere a la mordedura del **kane**.
iarögarä:
Contracción de: **ja-nöga-rö a** (diente).
- 154) **iairä:**
Variación de **jajiray**.
- 155) **krono:**
C. "krorö".
krono waxu: Se refiere aquí al camión o camioneta que viajará al monte durante la caza de Axe "salvajes".
- 156) **tupwa:**
Detenerse, permanecer en un sitio. Cf. SK. **tupá** = paraje, asiento; (de: **tú, tü** = hallarse en "); C. "tu (2)", C. "pwä(4)".
tüpwârä:
tupwa-iä = huir.
— **mei:**
ma-i (terminación eufónica).
- 157) **tyty:**
tufy.
- 158) **vexä:**
mexa.
- 159) **vajy:**
Según la explicación: **jirajy**, pero cf. C. "vajá".

- 160) **baipomo wəxue:**
 explicación: **krumi jauxy; krumi wapóu; krumi piry.**
Bayja, góburö baipu ikómo.
- 161) Explicación
Kwarégimyni iko go endápe, nondeprövibu, Xaxubutági matáve, góburö manóma Kwarégimyni".
- 162) **xirave:**
kränve = huérfano, persona sin familiares
píxa xirave: Se refiere al mismo Xaxubutági.
- 163) **píva krämbu waxu:**
 Se refiere al método de lucha "**tömömbu**" de los Axé selváticos, del cual morirá X.
- 164) **-je:**
-ty.
mongo, mungu: myryrö.
- 165) **präjewiröjeme:**
 Contracción de: **präje + wixe + nöjemie.**
präje, prände:
 Parece ser más o menos: "fuerte", **ete präjëiä = eté ikóia**
präje nöjemie:
präje hace mucho tiempo, hoy ya no más.
- 166) **jäpwatyve:**
 C. "**japety-vá**" + **ve.**
- 167) **eruvetyrömai:**
 Traducción incierta.
- 168) **vaxe:**
wəxu.
- 169) **koröjerö:**
krorö nöjerö.
- 170) **awä:**
 C. "**avwá**".
-xi:
 C. "**-ri**".
- 171) **vejapuku:**
 Según explicaciones: dejar lejos al enterrado, dejarlo en un agujero grande.
- 172) **krembo:**
Krembú. En primer lugar se refiere al color de las casas paraguayas. Tienen asimismo relación con el sol.
- 173) **buwa:**
 Esteras para dormir ("**näje ike kaawyji**"). cf. C. "**puwä**", según los ejemplos citados por C., referido a las estereras de pindó.
- 174) La traducción es el resultado de una discusión de tres horas, con la cantante y con otros Axé; esta discusión no puede transcribirse aquí por razones de limitaciones de espacio.

- 175) **ruva:**
 Abreviación de: **ruvara.**
- 176) **ruja:**
 Explicación **Näje ruja myryno. Näje apa wyköburö vejáma myrymö.** Cf. S.K. "**rúca** = hacer algo atropelladamente, desenvueltamente".
- 177) **papywaxu:**
papy se refiere a la forma del cuerpo; **waxu** se refiere al hecho de que está muerto (cf. nota 77).
- 178) **avate:**
 maíz.
- 179) **xaepe:**
ja-pe, cf. nota 83.
- 180) Explicación: **Govébu ure Peréra tapype byta, kaawype ohóia.**
- 181) **veje:**
wejá.
- 182) **jaka pyixa:**
 Para ejemplificar, se me enseñó una lata de leche en polvo "Nido", enfáticamente, no un recipiente tradicional. Cf. C. "**bayjwa**".
- 183) **bapy:**
bapu.
- 184) **Kujatay:**
 El Axe Kajapukúgi muestra a su mujer, traducido al guaraní: **mitäkuña.**
- 185) La Sra. Pereira, la cual, según declaraciones de los Axé, durante el traslado de la Colonia a la región de San Joaquín estuvo junto a sí a algunas niñas Axé, que hoy viven en la antigua Colonia, separadas de sus familiares.
- 186) En la casa de la Sra. Pereira, esposa del encargado del campamento y separada de él, las niñas son mantenidas en cautiverio con el consentimiento del encargado.
- 187) **bwei:**
 C. "**bái**".
- 188) **bwie rupiaty:**
 Grandes cazadores.
- 189) **aruja:**
ruja, nota 176.
- 190) **paxa, paja:**
 C. "**pachä (1)**".
- 191) **baiky, baikö:**
 C. "**baky**".
- 192) **joare:**
 C. "**jwaré**".
- 193) **-baxe, -bexe, -bate, -bete:**
 Cf. C. — Apéndice "**Beté. mbeté**"; la palabra en las canciones con frecuencia no significa más que una simple negación.
- 194) **tavö:**
 C. "**taviá**".

- Según un informante del grupo del Yvytyruzú, Guaraní por **apä**; pero un informante del grupo de Curuguaty manifiesta: **Go prégi möm-bwäre béru jukáma**; de acuerdo a ello, "papa" aquí es: Los hombres de la generación anterior (a los cuales pertenece el **mömbwäre**).
- 196) **yvy waxu**:
La tierra en la cual son sepultados los seres humanos, también es considerada como un gran animal.
- 197) **baixe, báyxe, payxa, báyja**: C. "bayjá (I)":
Aquí califica un estado, al cual son transportados los restantes y los raptados durante un rapto de humanos realizado por un **jamo** (jaguar o blanco), así como el comportamiento de los que quedan, en este estado, o sea, el rito del **tömömbu**.
báyja purä:
se refiere al rito del **tömömbu**.
tupä:
a. — "pueblo" (dialecto de Curuguaty).
b. — sinónimo de **baibiká** (dialecto de Curuguaty e Yvytyruzú).
tupä-xija, tupäja:
a. — **Yrmaxija**.
b. — rito del **tömömbu**.
— **vijima, —vixima**,
id + —gi—: En las canciones terminación frecuente en sujetos principales de las oraciones. Tal vez de: **—gi—ty—ma**, siendo "**—ty**": SK. "V —ti/di...; interpretación: el estar situacional, modal y circunstancial o posicional... Con los denominativos verbales: índice solesivo o de estabilidad".
mĩnõ:
Forma de negación. Comentario: "**Xijáĩama ure iröndy, xengáma ure iröndy**". Cf. nota 59.
- 198) **jamo**:
Véase explicación en el texto castellano. La canción juega con el empleo de la palabra en dos sentidos diferentes ("jaguar-blanco" y "abuelo"), semejante a la canción de Kanexirígi con la palabra "papa".
- 199) **iándy, iände, jãandy**:
C. "zona o comarca por donde uno transita". Aquí ejemplificado por **béru ápe**.
- 200) **waxuma**:
Se refiere al tamaño del sepultado, o del raptado por los blancos.
- 201) **mbytaëmbete**:
mbyta — embe — bete.
mbyta, buxa:
Cf. nota 27, 144. C. "sostienes y traviesas de la choza".
embe:
En el dialecto de Curuguaty también significa: "completamente, incorporado" (ref. las maderas que sostienen la choza).

- 202) **bytevo**:
C. "**pyté**".
- 203) **krambu**:
En las canciones también significa: "emitir sonidos impresionantes".
krambuxija:
El griterío "salvaje" durante el rito del **tömömbu**.
- 204) **tögape, tögä**:
SK. "**töngá, töngábwe = cráneo**".
- 205) **ja-jamo**:
No se refiere a "jaguares", sino a "abuelos", por el "**ja—**".
- 206) **buja**:
Traducido por informante: **tujáma** y **waimipurä**. Relación con C. "**puje**"?
- 207) Para una información exacta sobre la historia de los Axé vea el escrito de Meliá-Münzel, en este libro.
- 208) CADOGAN 1962a: 46-51; 1962b: 40-41.
- 209) Según la versión recogida en Arroyo Morotí, 1962a: 47.
- 210) Reproducción libre de la traducción de CADOGAN, *ibid*, p. 46.
- 211) *ibid*.
- 212) CADOGAN 1968a: 67 SUSNIK 1961, 2: 47.
- 213) Considérese que la versión de CADOGAN aquí reproducida en parte se transcribe literalmente, sólo con la modificación del sentido de la palabra **jamo**.
- 214) El relator distingue: **jamo pyve = "primer blanco** y **Axe pyve = "primer Axe"** o **Ava pyve = "primer hombre"**. En otras circunstancias, se pronuncia **ava** ciertamente con bastante frecuencia en el sentido de "extraño" (sinónimo de **iröiä**), y especialmente con el sentido de "blanco".
- 215) Evidentemente la mención de máquina de escribir y grabadora es inspirada por mi presencia.
- 216) **Ure Axe kaa = "Nuestro monte Axé"**: Esta fórmula encierra una demanda de posesión territorial.
- 217) CLASTRES 1966.
- 218) *ibid*. p. 20
- 219) La investigación precisa de estas reglas aun no la hemos concluido en detalle, su publicación queda reservada a una publicación posterior.
- 220) CLASTRES 1966a: 13,21.
- 221) Sobre el concepto del **bykwa**: CADOGAN 1962b: 35-38; 1965a: 310-314; 1968a: 28; CLASTRES 1968a: 15-17; SUSNIK 1961: 152.
- 222) Un episodio correspondiente me lo había transmitido ya anteriormente León CADOGAN en forma verbal.
- 223) CADOGAN 1968a: 36; SUSNIK 1961:194.
- 224) 1966 a: 20. Respecto del saludo lacrimoso, ver nota 20.
- 225) **Duve ökyta** — La observación, hecha por una de las personas más fuertemente transculturadas de la Colonia, revestía sólo una seriedad

mediana, pero aún permitía reconocer claramente la creencia tomada con mayor seriedad por otros.

El **xengaruvára** o **xengaxary**, saludo lacrimoso tan característico para la antigua cultura Axé, es una modalidad de cantar complicada, que varía en base al mencionado cantar sollozante, y relacionado con determinados gestos, que actualmente sólo muy raramente es practicado en la Colonia.

- 226) **nöje**, en ambos grupos no caníbales constituye una variación del **non-dé** citado por CADOGAN (1966:128) y del **nodé** citado por SUSNIK (1962:164). Puede implicar también la idea del futuro lejano, lo cual no resulta muy asombroso teniendo en cuenta la creencia en un ciclo pasado-presente-futuro.
- 227) Todas las indicaciones de edades se basan en valoraciones aproximadas, y son muy inseguras.
- 228) En el original y en la traducción he omitido algunas repeticiones frecuentes. El texto fue grabado por Kybwyrági en dos sesiones, en las cuales yo, cuando él titubeaba, lo animaba a proseguir hablando por medio de preguntas tales como "y luego?", "sí, y qué?" etc., pero evitando en los posibles preguntas sugestivas. En la reproducción aquí publicada he unificado ambos textos hablados, y he omitido mis preguntas con excepción de tres, que talvez tenían carácter sugestivo.
- 229) **Kandégi**: Idéntico al Axé que se menciona en: PATRIA 31—VII—1957: "dos cazadores se internaron en las selvas del Paraná. Mataron a "un guayakí macho" y ultimaron a una "hembra", su compañera, y se apoderaron de sus crías, un varoncito de diez años y una niña de pecho. El varón fue vendido a un obrajero del Paraná, y la mujer, a una familia de uno de nuestros pueblos de campaña. Estos datos los obtuvimos de Kandégi, el 'guayakicito macho', ya hecho hombre, quince años después de haber sido cazado, datos confirmados por 'su amo'... (La hermana), después de haber servido durante muchos años como esclava, ... tampoco es sorprendente que, al hacersele imposible debido a la preñez avanzada, la realización de sus tareas, haya sido arrojada a la calle, llevando a costas el premio de sus años de esclavitud: un camión de 'tejido paraguay' que apenas bastaba para cubrir su desnudez. Es también explicable que, después de dar a luz y al ofrecer sus servicios a otra familia, ésta haya impuesto como condición el que se deshiciera de su hija, condición que aceptó para no morir ambas de hambre, entregándola a una familia sin hijos que se comprometió a criarla".

Según esta fuente, Kandégi fue capturado en 1942. Aproximadamente en 1950 CADOGAN lo halló, junto con el ya mencionado **Tevúgi**:

"me entrevisté con Saturnino Verdún, de Tavaí (población situada entre San Juan Nepomuceno y el Alto Paraná). Verdún es un habilitado de los obrajes o explotaciones madereras, y utiliza los servicios de Kandégi y Tevu, dos Guayaki que tomó hace unos diez años. El ha-

bla su idioma, y aunque los dos indígenas poseen suficiente guaraní como para hacerse entender, no lo hablan bien. Tanto Kandégi como su patrón me informaron que los dos indígenas penetran periódicamente en la selva para visitar a los de su tribu". (CADOGAN 1955:150).

A la luz de lo que nos cuenta Kybwyrági, parece como si las "visitas" periódicas de las cuales informaron a Cadogan, más bien constituirían cacerías de los Axé que permanecían en el monte —en semejanza a lo que los Axé de la Colonia Nacional Guayakí actualmente oficialmente "penetran periódicamente en la selva para atraer a sus hermanos de raza", cuando se trata en realidad de caza al hombre.

- 230) "Pichín" López fue capturado por orden del Delegado de Gobierno del Villarrica, el Capitán Escobar, y procesado por haber vendido 30 Axé en los alrededores de San Juan Nepomuceno. El procurador obtuvo su libertad, pero "Pichín" abandonó el país.

Este episodio parece estar relacionado con lo que aquí se informa. El tremendo ejemplo del fracaso de "Pichín" constituyó presumiblemente una razón para que tome mayores precauciones el cazador de Axé Manuel Pereira, el cual, cuando en cierta oportunidad cayó en sus manos una sola vez un grupo de 20 Axé, adelantándose, informó de ello inmediatamente a las autoridades, e intentó eludir cualquier sospecha de trata de esclavos o de cacerías humanas, por medio de una actitud de "protector" de los Axé. Recién cuando, gracias al éxito cosechado con esta política, él se sintió muy seguro, reinició en 1962 la caza al hombre.

- 231) Aquí Kybwyrági falsea en cierta medida los hechos, para conferir mayor énfasis a su narración. Ciertamente Togáki fue una vez tomado prisionero por Pereira, volviendo luego a huir, pero ahora no estaba dispuesto a regresar junto a Pereira, según la opinión contraria del otro ex-prisionero de Pereira, Pykygi. El tampoco arribó con los demás, sino fue capturado recién posteriormente. Según sus propias declaraciones, él ofreció resistencia, y hubo de ser arrestado, atado con una soga, un buen trecho por el suelo, a fin de llegar junto a Pereira.
- 232) El carácter extremadamente poético del original, con numerosas frases ambivalentes y muchos giros lacónicos, obligan a una traducción muy libre.
- 233) CLASTRES 1966 a: 19.
- 234) *ibid*, 18.
- 236) Aún no puedo establecer la traducción de Kanexirígi; kanexirí probablemente sea un ave.
- 237) CLASTRES 1968 a: 22
- 238) Para el significado de "papa", véase arriba, parte B—1. "Mama" es el femenino correspondiente.
- 240) también pronunciado: **bäyxe**, **báyka**, **bayjá**. Véase CADOGAN 1968 a: 15. En texto empleamos la forma más frecuente en el grupo curuguay; empero en la canción escuchamos las otras pronunciaciones.

- 241) Compárese anteriormente texto a-1, y la canción de Xaxubutawaxú-gi, texto c. Este rito, que aquí no puede ser considerado en sus detalles, constituye también un factor importante para el mantenimiento del ciclo que ya fuera mencionado repetidas veces.
- 242) Compárese arriba, párrafo b-1, la significación de las palabras **papa** y **jamo**, y la dislocación del significado central.

BIBLIOGRAFIA

- ABC Color (periódico de Asunción).
 30-V-1968 (Noticia de ataque Guayakí).
 5-XII-1970 Treinta y seis Guayakíes salieron de la selva a la Colonia Guayakí.
 13-XII-1970 Entre los Guayakíes. Guayakíes I. Crónica de la Edad de Piedra o el Misterio de los "Ache".
 15-XII-1970 La Colonia Nacional Guayakí tiene más de 2.000 Hectáreas.
 16-XII-1970 Entre los Guayakíes (4ta. nota). La mujer Guayakí y la Preservación de su Raza. El amor, la crianza y otras labores en las selvas de Caaguazú.
 17-XII-1970 Entre los Guayakíes (5ta nota). Acosados por la Población y Despojados de sus Selvas. Trágicos sucesos revelan la lucha de nativos e intrusos.
 21-XII-1970 Los Guayakíes (2da. entrevista). FINAP desea iniciar Campaña de Ayuda a los Guayakíes. "Una restitución a los verdaderos dueños de las selvas".
 21-II-1970 Epidemia de gripe asiática ya fue controlada en la Colonia Guayakí.
 8-III-1971 Cinco personas adultas fallecieron por gripe en Colonia de Guayakíes.
 10-V-1972 Los Guayakíes de Cerro Morotí.
 30-VI-1972 "Año de reflexión eclesial..." Además se denunciaron supuestas matanzas de indios moros y guayakíes.
- ALBOSPINO, Luis
 1959 Artículo en: "La Tribuna" del 17 - V. Asunción.
 1960 La Caza del Guayakí. Trágico Resabio de la Conquista, *Nandé* 1, 22 (29 - II): 6 - 7, 26. Asunción.
- ALVEAR, D. Diego de
 1970 Relación Geográfica e Historia del Territorio de las Misiones, *Colección Pedro de Angelis V*: 579 - 727. Buenos Aires.
- ASI es (Revista de Asunción)
 1963 *Indios Guayakíes*. I, II (octubre): 30 - 35
- BALDUS, Herbert
 1972 Die Guayakí von Paraguay nach Angaben von F. C. MAYNTZHUSEN und eigenen Beobachtungen, *Anthropos* 67, 3-4: 465-529.
- BEJARANO, Gral. Ramón César
 1960 La explotación incua de indios Guayakíes, *El País*, 15 - II. Asunción.

- El Problema Indígena en el Paraguay y su Posible Solución, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo** I, 1 (septiembre): 39-48. Asunción.
- BERTONI, Moises S.
1920 Aperçu ethnographique préliminaire du Paraguay Oriental & du Haut Paraná. Eu égard surtout aux Nations ou Partialités Indiennes les Moins Connues, **Anales Científicos Paraguayos**, II, 6: 466-544. Puerto Bertoni.
- 1941 Los Guayakíes, **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**, V, 2: 2-62. Asunción.
- BORGOGNON, Juan Alfonso
1967 El problema Guayakí, **Caritas**, 2o. trimestre I, 4: 8-10. Asunción.
- 1968 Panorama Indígena Paraguayo, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, III, 1-2 (octubre): 341-371. Asunción.
- CADOGAN, León
1955 Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guayakí, **Anthropos** 50, 1-3: 149-154. Mödling/Wien.
- 1957 Los Guayakí, **Patria** (periódico), 26-V.
- 1959 Ayvu Rapyta, Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá, **Universidad de São Paulo, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Boletim** 227, **Antropologia** 5. São Paulo. Carta a: **Nande** nº 24, 30-III. Asunción.
- 1960 a Algunos Textos Guayakí del Yñaró. Parte 1ra., **Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico**, IV, Etnografía 4: 53 pp.
- 1960 b Baiō Kará Wachú y otros mitos Guayakíes, **América Indígena**, XXII, 1 (enero): 39-82. Méjico.
- 1962 a Nuevas Observaciones acerca del Origen de los Guayakí en Base de su Onomástica y su Mitología. **Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía. "La Arqueología y Etnografía y sus Correlaciones Continentales y Extracontinentales"**, 28 de Noviembre al 2 de Diciembre de 1960 II: 33-45. Buenos Aires.
- 1962 b ¿Quiénes son los Guayakí? **La Tribuna** 7-VII-1963. Asunción.
- 1963 Especulaciones en torno al bai eté ri vá Guayakí, **América Indígena**, XXV, 3 (junio): 303-319. Méjico.
- 1965 a La Argonía de una Raza, **Comunidad** X, 384. Asunción.
- 1965 b Algunos Textos Guayakí del Yñaró. II parte, **Journal de la Société des Américanistes** 54, 1: 93-115.
- 1967 La Tragedia Guarani, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, II, 2 (setiembre): 262-291. Asunción.
- 1968 a **Diccionario Guayakí- Español**. Paris.
1968 b Chonó Kybwyrá: Aporte al Conocimiento de la Mitología Guarani, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, III, 1-2 (octubre): 55-158. Asunción.
- 1972 Sobre la Masacre de los Indios Guayakíes. Carta al Director, **La Tribuna**, 28-VIII.
- CADOGAN, León et COLLEVILLE, Maxence de
1963-64 Les Indiens Guayaki de l'Yñarô (Paraguay). (Premiere partie), **Travaux de l'Institut d'Etudes Latino-Américaines de l'Université de Strasbourg**, III: 41-60; IV: 499-532.
- CAMBAS, Aníbal
1967 Maintzhusen y los Indios Guayakíes, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, II, 2 (setiembre): 293-298. Asunción.
- CARDOZO, Efraim
1959 **Historiografía Paraguaya. I: Paraguay Indígena, Español y Jesuita**, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, 83, **Historiografía** V. México.
- CARITAS Paraguaya, Boletín Informativo
1966 **Valerosa iniciativa en favor de los guayakíes selváticos**. Año I, nº 12 (diciembre): 3ª página. Asunción.
- CLASTRES, Hélène
1968 Rites Funéraires Guayaki, **Journal de la Société des Américanistes de Paris**, LVII: 63-72. Paris.
- CLASTRES, Pierre
1966 a L'Arc et le Panier, **L'Homme, Revue française d'anthropologie**, VI, 2: 13-31. Paris.
- 1966 b La Civilisation Guayaki: Archaïsme ou Régression? **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, II, 1 (diciembre): 55-64. Asunción.
- 1968 a Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay - Brésil), **Journal de la Société des Américanistes de Paris**, LVII: 9-61. Paris.
- 1968 b **Avant-Propos**, in: Cadogan 1968 a.
- 1972 **Chronique des Indiens Guayaki**. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay. Paris.
- CLASTRES, Pierre et SEBAG Lucien
1963 Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Aché). **Revista do Museu Paulista**, n.s. XIV: 174-181. São Paulo

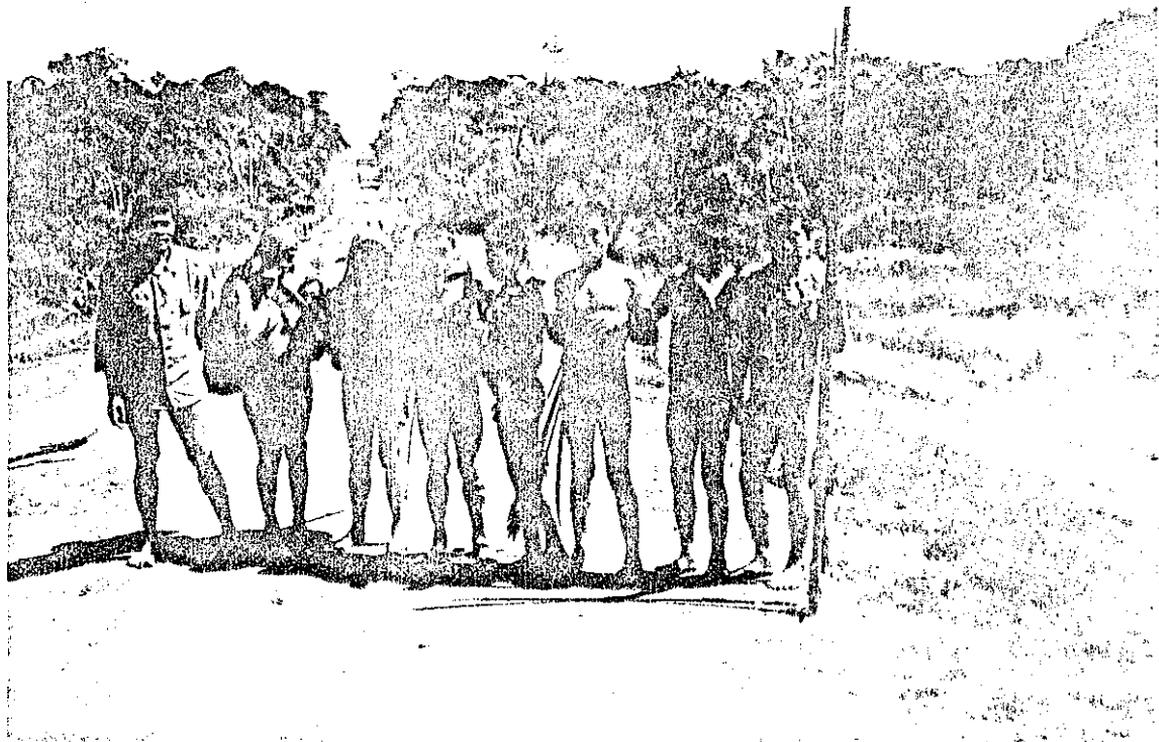
- CHARLEVOIX, P. Franciscus de
1834 **Geschichte von Paraguay und den Missionen der Gesellschaft Jesu in diesen Ländern.** Nach dem Französischen des P. Franciscus de Charlevoix, weiland Priester der Gesellschaft Jesu. Zweite Auflage. Wien.
- CHASE SARDI, Miguel
1965 La lucha contra la esclavitud indígena en el Paraguay, **Comunidad**, X, 386. Asunción.
1971 **Ensayo de Carta de Localización de las Tribus Indígenas.** Asunción.
1972 **La situación actual de los Indígenas en el Paraguay.** Asunción.
Col. **Colección de Documentos Inéditos o de Escasa Circulación para el Estudio de la Fricción Inter-Etnica en el Paraguay.** Colección Personal.
- DEPARTAMENTO de Asuntos Indígenas. Director
1968 El Departamento de Asuntos Indígenas Contesta al Espíritu del artículo de León Cadogan, **La Libertad**, 3ª semana Julio: 6. Asunción.
- DOBLAS, Gonzalo de
1970 Memoria Histórica, Geográfica, Política y Económica sobre la Provincia de Misiones de Indios Guaraníes. **Colección Pedro de Angelis**, V: 15-187. Buenos Aires.
- DOBRIZHOFFER, Martin
1783 **Geschichte der Abiponer...** Wien.
- DOMINGUEZ, Ramiro
1966 El Valle y la Loma. Comunicación en Comunidades Rurales, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, 1, 2 (febrero): 127-241. Asunción.
- FERNANDEZ, Germán
1958 Sentido, Distribución y Significado en el análisis funcional de las estructuras idiomáticas indoamericanas, **Revista de Antropología**, VI: 189-207, São Paulo.
- GONZALEZ, Natalicio
1964 **Geografía del Paraguay.** México.
- GUZMAN, Rui Díaz de
1969 Historia Argentina del Descubrimiento, Población y Conquista de las Provincias del Río de la Plata, **Colección Pedro de Angelis**, I: 55-488. Buenos Aires.
- INSTITUTO de Ciencia del Hombre
1970 **El Origen Etnico de los "Indios Blancos" Guayakís del Paraguay.** Informe Preliminar. Buenos Aires
- JUSTE, Ramón
1965 En lo más recóndito de la campaña, los guayakís, un grupo indígena del Paraguay que se extingue ante la pasividad de sus conciudadanos, **Acción**, 2ª época, 17: 21-23. Asunción.
- LA HITTE, Ch. de y KATE, H. ten
1897 Notes ethnographiques sur les Indigés Guayakis et description de leurs caracteres physiques, **Anales del Museo de la Plata**, vol. 2.
- LINDIG, Wolfgang H.
1959 "Zahme" und "wilde" Seri. Ein Beitrag zum Problem der Kulturdichotomie bei Naturvölkern, **Ethnos**, 1-2. Stuttgart.
- LEHMANN - NITSCHKE, Robert
1899 Quelques observations nouvelles sur les Indiens Guayakis du Paraguay, **Revista del Museo de la Plata**, IX: 399 - 408. La Plata.
- LOZANO, Pedro
1873 **Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.** I. Buenos Aires.
- LLORENTE, Felisa, s. t. j.
1970 Con los indios guayakís, **Jesús Maestro**, LVIII, 422: 232 - 234. Barcelona.
- MANRIQUE Castañeda, Leonardo
1966 Notas sobre la Somatometría de los Guayakí, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, II, 1 (diciembre): 65 - 74.
- MATSON, G. A., SUTTON, H. E., SWANSON, J. ROBINSON, A
1968 Distribution of Blood Groups Among Indians in South America. VI: In Paraguay, **American Journal of Physical Anthropology**, n.s. XXIX, 1 (july): 81-98.
- MAYNTZHUSEN, F. C.
1912 Mitteilungen aus dem Gebiete der Guayakí, **Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas (Buenos Aires 1910)**, I: 470. Buenos Aires.
1920 Die Sprache der Guayakí, **Zeitschrift für Eingeborenensprachen**, X (1919/20): 2-22. Berlin - Hamburg.

- 1925 Guayakí — Forschungen, *Zeitschrift für Ethnologie*, LVII, 3-6: 315-318. Berlin.
- 1945 Los Guayakí y la "Civilización", *Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Misiones*, V, 5 (julio): 8-11.
- MELIA, Bartomeu
1970 Cuando los Yacarés se comen las Mariposas, *La Tribuna*, 20-XII, p. 14. Asunción.
- METRAUX, Alfred and BALDUS, Herbert
1946 The Guayakí, *Handbook of South American Indians*, I: 435-444. Washington.
- MEZA, Justo
1971 Raza en Exterminio, *Guía de Radio y TV*, año 9, n° 94, abril: 18-23. Asunción.
- MIRAGLIA, Luigi
1941 Gli Avá, i Guayakí ed i Tobas. (Indegeni del Paraguay e regioni limitrofe), *Annali Lateranensi*, V : 253 - 378. Città del Vaticano.
- 1959 Nota preliminar sugli "Acce" (Pigmoidi del Paraguay), *Rivista di Etnografia*, XII: 103-106. Napoli.
- 1961 Gli Acce o Guayakí, Pigmoidi del Paraguay, *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, XCI: 83-128. Firenze.
- 1964 Estado actual de la Antropología Guayakí, *Dimensión, Páginas universitarias*, año II, n° 7, septiembre: 1 - 3. Asunción.
= SAGUIER NEGRETE E. 1965
- 1965 Adattamento degli arti dei Guayakí alla funzione dell'arrampicata, *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, XCVIII, 3: 73-82. Firenze.
- 1968 a = SAGUIER NEGRETE E. 1968.
- 1968 b Los Guayakí. Raza trepadora, *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, IV, 2: 133-137. Asunción.
- 1972 a "Señuelos" Guayakí cazan a sus hermanos "salvajes". Diario de un viaje. *ABC color* (periódico), suplemento dominical, 23 - VII - 1972: 1. Asunción.
- 1972 b Gli ultimi Acce-Guayakí (aborigeni del Paraguay), *Terra America* VIII, 26:27-28: 67-73. Genova.
- MIRAGLIA, Luigi y SAGUIER NEGRETE, Emilio
1965 Osservazioni somatiche e sierologiche sulla razza Guayakí, *Bollettino della Società dei Naturalisti* in Napoli, LXXIV: 375 - 395.

- 1969 Observaciones somáticas y serológicas en la raza guayakí, *Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, IV, 2: 139-159.
- MÜLHMANN, W. E.
1951 a Abhängigkeit und Selbstständigkeit bei den Naturvölkern in ihrem Verhältnis zur Zivilisation, *Schriften der sozial. Abt. des Forschungsinst. f. Sozial- und Verwaltungswissenschaften in Köln*, I: 82 - 110. Köln.
- 1951 b Soziale Mechanismen der ethnischen Assimilation, *Abhandlungen des 14. Internat. Soziologenkongresses*, II: 1 - 47. Roma.
- MÜLLER, S. V. D., Franz
1934 Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, *Anthropos* XXIX: 177 - 208, 441 - 460, 695 - 702. Mödling/Wien.
- MÜNDEL, Mark
1972 a Tortuga persigue a Tortuga. ¿Por qué los Axé (Guayakí) "mansos" persiguen a sus hermanos "salvajes"? *Acción*, 14 (julio): 17 - 21. Asunción.
- 1972 b Carta abierta a la "Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí", *Acción*, 14 (julio): 22-23. Asunción.
- NAGY, Arturo y PEREZ - MARICEVICH, Francisco, eds.
1967 *Tres encuentros con América*. Asunción.
- PAIS, EL (periódico de Asunción).
8 - II - 1960 Indios Guayaquíes Crean Problemas en los Alrededores de Cerro Ybytyruzú.
- PATRIA (periódico de Asunción)
31-VII-1957 Guayakí.
- 9-II-1960 Indios Guayaquíes crean Problemas en los Alrededores de Cerro Ybytyruzú.
- RENGGER, J.R.
1835 *Reise Nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826* - aus des Verfassers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von A. Rengger. Aarau.
- RESTIVO, Paulo
Linguae Guaraní Grammatica Hispanice. Stuttgartiae
- RIVERO, Pedro E.
1970 *Situación Biopolítica de los Guayakís en el Oriente Paraguayo*. manuscrito, in: CHASE SARDI col.
- SAGUIER NEGRETE E., MIRAGLIA L. y JUSTE R.
1965 Expedición Antropológica entre los Guayakíes de Arroyo

- 1968 Morotí, **La Tribuna** (periódico), 31-X-1965 (separata) Asunción.
Caracteres primitivos y pigmoides de dos esqueletos guayakí, **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**, IX, 1-2: 23-41. Asunción.
- SCHULZ, Baldomero
1894 Die Guayaquis, **Paraguay - Rundschau**, XII, 10-XII-1894. Asunción.
- SURCO, El (periódico de Villarrica-Paraguay)
1959 a Comisión de Asistencia a los Indios Guayakies, Año XXXVI, 14-X.
1959 b Los últimos Guayakíes, Año XXXVI, núm. 1679, 25-IX.
- SUSNIK, Branislava
1961 **Estudios Guayakí.**: Parte 2da. Asunción del Paraguay.
1962 Vocabulario Acé-Guayakí. Continuación. Parte 3ra. **Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico**, VI, 3: 105-220. Asunción del Paraguay
1965 **El Indio Colonial del Paraguay I: El Guaraní Colonial.** Asunción - Paraguay
- TECHO, Nicolás del
1897 **Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús.** Madrid.
1967 **Relación sobre la Gente Caaiguá que se empezó a convertir.** in: NAGY et al. 1967: 11-21.
- TOMASINI, Alfredo
1969 Contribución al estudio de los indios Guayakí, **Revista del Museo Americanista**, 1: 75-102. Lomas de Zamora Buenos Aires.
- TRIBUNA, LA (periódico de Asunción)
17-X-1959 Grupos de Indios Guayaquíes Aparecieron en Zona de Abaí.
9-II-1960 Cerca del Cerro Ybytyruzú Crean Problemas los Indios Guayaquíes.
12-II-1960 Habría Sido Ofrecida en Venta en Guairá una Niña Guayakí.
15-II-1960 La Asociación Indigenista del Paraguay Informa Sobre Guayakíes.
5-X-1963 Indios Guayakíes en Ministerio de Defensa.
28-V-1968 Reducción de Guayakíes sería en V. Curuguaty.
22-II-1971 "Microbios del Blanco" Diezman a los Guayakíes.
5-IV-1972 Ochenta indígenas incorporados a la Colonia Nacional Guayakí.
4-VI-1972 Sobre el problema del indigenismo en el País.

- 30-VI-1972 La CEP estudia informe sobre masacre de indios
2-VII-1972 Especialistas en indigenismo en otra mesa redonda de la Tribuna. Guayakíes: su situación, sus problemas actuales. Meliá: Los indios están en estado de cautiverio. Carta abierta a la Comisión de Ayuda Indígena Guayakí, del Dr. Mark Münzel. Todo esto se debe nada más que a las fábulas, Cnel. Infanzón.
13-VIII-1972 El trágico problema del Guayakí. (Entrevistas al Padre Bartomeu Meliá, Sr. Miguel Chase Sardi, José Antonio Gómez)
1-IX-1972 La Civilización de la Miel.
- XIMENEZ, Bartolomé
1967 **Misión a los Tobatines**, in: NAGY et al. 1967: 25-61.
- VELLARD, Jehan
1933 Une Mission Scientifique au Paraguay, **Journal de la Société des Americanistes de Paris**, n.s. XXV. Paris.
1934 Les Indiens Guayakí, **Journal de la Société des Americanistes de Paris**, n.s. XXVI: 223-292. Paris.
1935 Les indiens Guayakí. VI. Linguistique, **Journal de la Société des Americanistes**, n.s. XXVII: 175-244 Paris.
1939 **Une Civilisation du Miel. Les Indiens Guayakíes du Paraguay**, Paris.
- VIVANTE, Armiando y GANCEDO, Omar Antonio
1968 Sobre el arco y la flecha de los Guayakí, **Revista del Museo de la Plata, n.s. sección Antropología**, VII: 39-52. La Plata.
- VOGT, F.
1902 Material zur Ethnographie und Sprache der Guayaki-Indianer, **Zeitschrift für Ethnologie**, XXXIV, 1: 30-45. Berlin.
1904 Die Indianer des Obern Paraná, **Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien**, XXXIV, 200 ss. Wien.
1966 Informe sobre una Misión entre los Indios del Paraguay Oriental. (1907), **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, 1, 2 (febrero): 287-298. Asunción
- WELBOURN, Hebe
1965 **Aktuelle Ernährungsprobleme in tropischen Ländern.** Basel - New York.
- ZARATE, Cnel. Amancio
1965 Las Fuerzas Armadas y su acción indigenista, **Comunidad**, X, 383. Asunción.



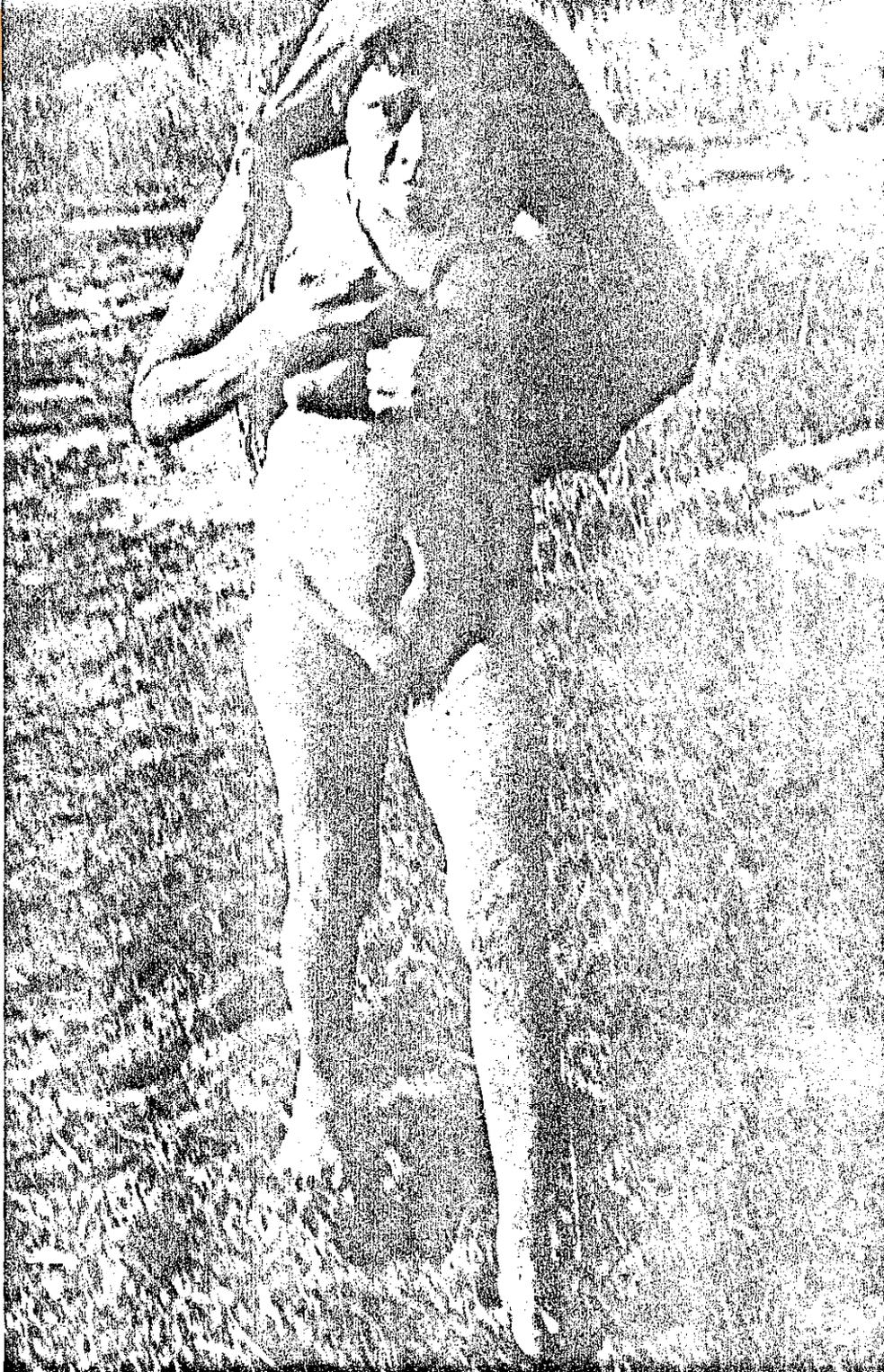
ILUSTRACIONES

en color

- I. Los capturados, que el 14 de abril de 1972 esperan ser trasladados a la Colonia Nacional Guayakí.
- II. Mujeres con los típicos canastos-mochila y niños con pinturas faciales.
- III. Parte del grupo de 66 individuos trasladados a la Colonia Nacional Guayakí, el 14 de abril de 1972.
- IV. El 19 de abril, "Rafael" saca a 9 Aché de la selva.
- V. Eran las 16 horas del 20 de abril; llega una mujer con dos criaturas.
- VI. La mujer que llegó al atardecer del 21 de abril.
- VII. Armando el arco.
- VIII. Mientras un Aché hace ademán de flechar.
- IX. El traslado en camión a la Colonia; esta captura concluía el 24 de abril de 1972.
- X. Cautivos que imploran misericordia; creían que la máquina fotográfica era un arma.







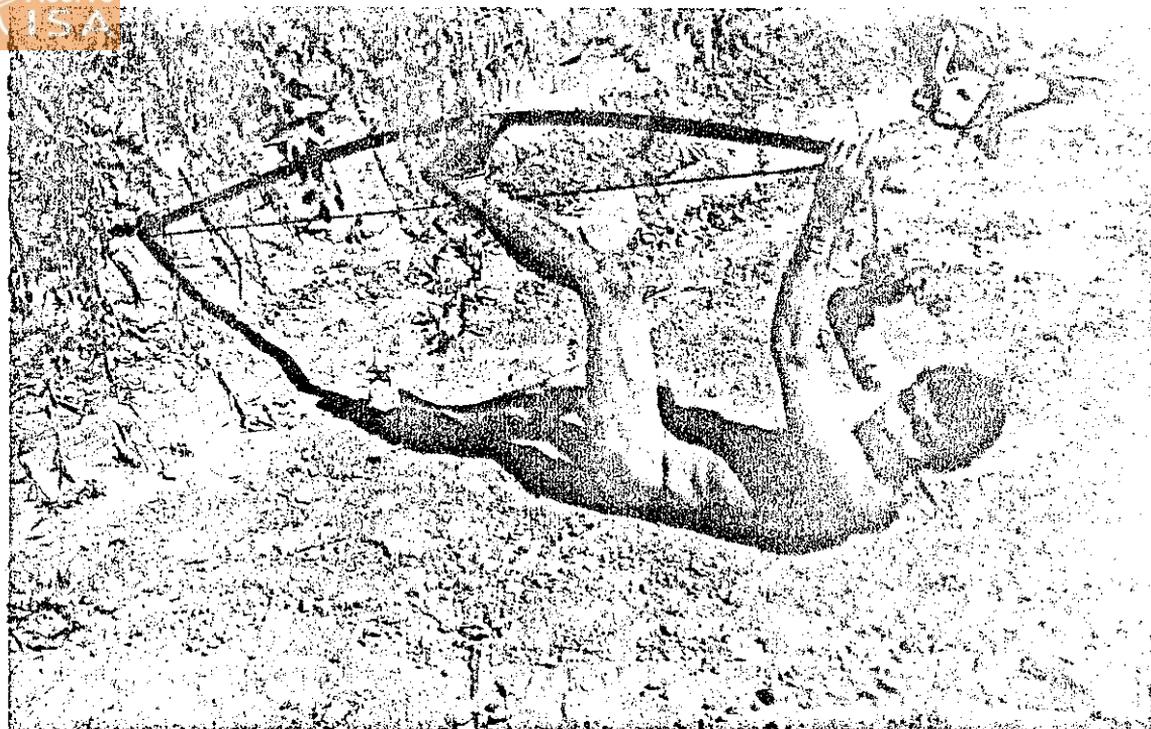


Foto: Mung...

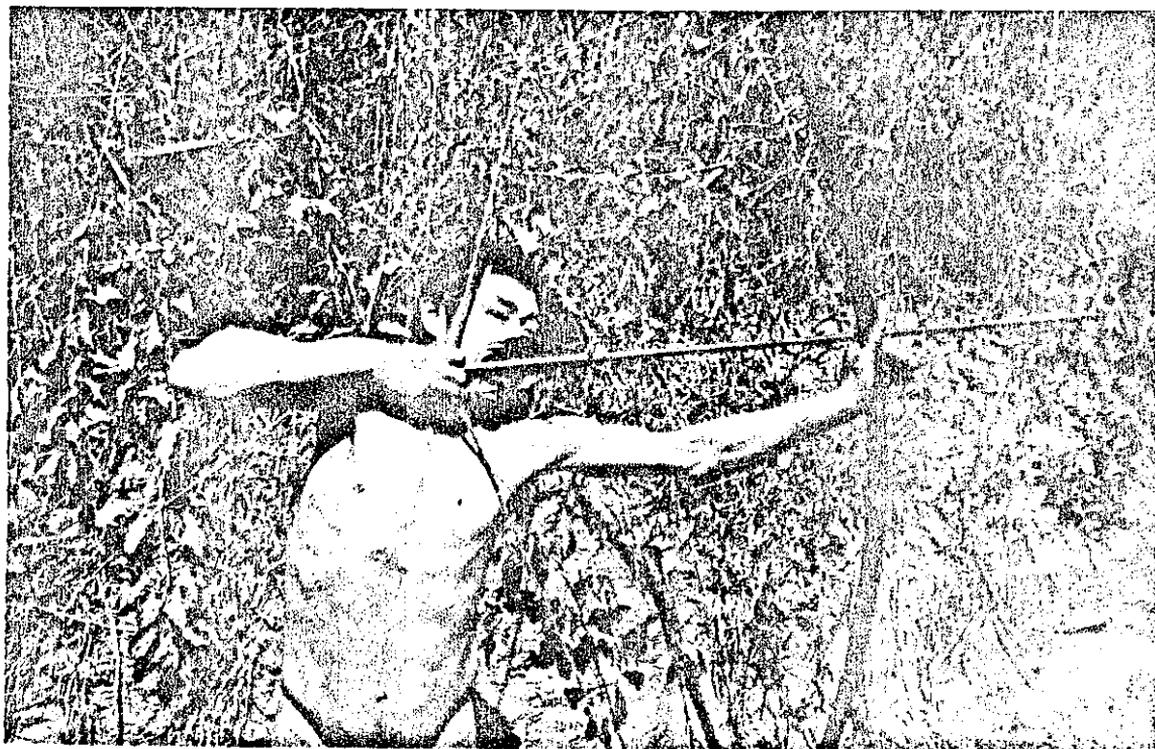


Foto: Mung...

