



HAL
open science

Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII)

Capucine Boidin

► **To cite this version:**

Capucine Boidin. Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII). Cuadernos de antropología social, 2016, 44, pp.7-25. 10.34096/cas.i44.3577 . hal-03602035

HAL Id: hal-03602035

<https://hal.science/hal-03602035v1>

Submitted on 28 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII)

 Capucine Boidin*

Resumen

Las lenguas generales amerindias fueron lenguas modernas/coloniales a través de las cuales se forjaron y expresaron sujetos guaraníes modernos/coloniales. Las primeras transcripciones de discursos políticos en tupí-guaraní realizadas por los misioneros (siglos XVI-XVII), así como ciertas cartas que escribieron las mismas autoridades indígenas de las misiones (siglos XVIII-XIX), permiten analizar sus vocabularios, argumentos y estilos. Aunque permanecieron las mismas palabras, sus efectos de significación y sus equivalentes de traducción variaron según los textos y contextos. Si bien cambiaron los argumentos (*ratio*), ciertas artes verbales tradicionales (*oratio*) se reinventaron en contextos coloniales. Dentro de las misiones, las autoridades políticas indígenas, familiarizadas con los argumentos y vocabularios católicos y monárquicos, cultivaron su elocuencia por oral y por escrito en espacios dedicados a la política (Cabildos), mientras que los jesuitas incorporaron en sus sermones religiosos algunas de las características formales de las artes verbales tupí-guaraníes.

Palabras clave:

Guaraní;
Misiones;
Arte verbal;
Cosmopolítica;
Historia conceptual

To think modernity/coloniality in Guaraní (XVI-XVIII)

Abstract

Amerindian general languages were modern/colonial languages through which modern/colonial guaraní subjects were forged and expressed. Early transcriptions of political speeches in tupí-guaraní made by missionaries (XVI-XVII centuries), as well as letters written by indigenous mission authorities (XVIII-XIX centuries), allow for analysing their vocabularies, plots, and styles. Although the words are the same, their significance effects and their translation equivalences varied regarding texts and contexts. Even if arguments (*ratio*) changed, several traditional verbal arts (*oratio*) were reinvented in colonial contexts. Within missions, indigenous political authorities, familiarized with catholic and royal arguments and vocabularies, developed their oral and written eloquence in Cabildos (spaces dedicated to politics), while Jesuits incorporated some of the formal tupí-guaraní verbal arts features in their sermons.

Key words

Guaraní;
Missions;
Verbal art;
Cosmopolitics;
Conceptual history

* Doctora en Antropología, Universidad París X Nanterre. Profesora e investigadora en el Instituto de Altos Estudios de América Latina de Paris IHEAL (Universidad Sorbonne Nouvelle-USPC). Paris, Francia. Correo electrónico: capucine.boidin@gmail.com.

Artículo elaborado especialmente para Cuadernos de Antropología Social a partir de la conferencia de la autora en las VIII Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace. Julio de 2016, Buenos Aires, Sección de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Pensar a modernidade/colonialidade em Guarani (XVI-XVIII)

Palavras chave

Guarani;
Missões;
Arte verbal;
Cosmopolítica;
História conceitual

Resumo

As línguas gerais ameríndias foram línguas modernas/coloniais através das quais se forjaram e expressaram sujeitos guaraní modernos/coloniais. As primeiras transcrições de discursos políticos em tupi-guarani feitas pelos missionários (séculos XVI-XVII), assim como certas cartas que escreveram as mesmas autoridades indígenas das missões (séculos XVIII-XIX), permitem analisar seus vocabulários, argumentos e estilos. Todavia permanecendo as mesmas palavras, seus efeitos de significação e seus equivalentes de tradução variaram segundo os textos y contextos. No entanto os argumentos (*ratio*) foram diferentes, certas artes verbais tradicionais (*oratio*) reinventaram-se em contextos coloniais. Dentro das missões, as autoridades políticas indígenas, familiarizadas com os argumentos e vocabulários católicos e monárquicos, cultivaram a sua eloquência tanto oral como pela escrita em espaços dedicados à política (Cabildos), assim que os jesuítas incorporaram nos seus sermões religiosos algumas das características formais das artes verbais tupis-guaranis.

“These considerations show that, at least at the present time, anatomical type, language and culture have not necessarily the same fates; that a people may remain constant in type and language and change in culture; that it may remain constant in type, but change in language; or that it may remain constant in language, and change in type and culture.”

(Boas, 1938: 151).

Introducción

En la ciudad colonial de Buenos Aires afluyeron cartas escritas en guaraní por las autoridades políticas indígenas de casi todas las misiones jesuíticas del Paraguay, del Paraná y del Uruguay. En los albores de la Revolución de Mayo, Manuel Belgrano, general al mando del ejército porteño, enviaba correspondencia en guaraní a los fortines, a las misiones y a las autoridades paraguayas (Boidin, 2014, 2016). La funcionalidad de la escritura en lengua guaraní fue importante en el territorio de las misiones del Paraguay desde finales del siglo XVII hasta principios del siglo XIX. Al igual que otras lenguas ameríndias llamadas “generales”, como el tupí, quechua, aimara, náhuatl y maya, el guaraní fue hablado y escrito como segunda lengua por distintas poblaciones, tanto indígenas como criollas. Al igual que el castellano, las lenguas ameríndias tienen una larga y compleja historia social y semántica. ¿Por qué nos sorprende tal aseveración? Porque proyectamos sobre el pasado la percepción que hoy tenemos de estas lenguas, como orales, rurales e indígenas.

Ahora bien, esta categorización tiene precisamente su origen a finales del siglo XIX, con la consolidación de los Estados nacionales de la región. Fueron entonces consideradas lenguas alejadas de, e incluso contrarias a la modernidad política y el desarrollo económico, para pesar de muchos “progresistas” y satisfacción de algunos críticos de la modernidad, en particular, los antropólogos. Pero estas imágenes –sea la negativa de lenguas “atrasadas” o la positiva y romántica de lenguas “auténticas”– no son más que dos lados de una misma moneda, fabricada en el siglo XIX, cuando se construyeron

los Estados-nación, imaginados como monolingües y monoculturales. En realidad, en la época colonial, ciertas lenguas amerindias –las que justamente son las más famosas y habladas en la actualidad (maya, náhuatl, quechua, guaraní, tupí)– fueron elegidas como lenguas de “gestión colonial” y, más que el castellano o el portugués, fueron las verdaderas “compañeras del imperio colonial” (Estenssoro e Itier, 2015). Llamadas “lenguas generales”, “*linguas gerais*”, dotadas a partir de esa época de escritura alfabética, de diccionarios y gramáticas, como también de literatura –generalmente de devoción–, fueron las lenguas privilegiadas para la evangelización de un continente de gran diversidad lingüística.

En los albores del siglo XVI, ni América ni Europa eran espacios donde se yuxtapsieran círculos monolingües y monoculturales, homogéneos y nítidamente delimitados. Al contrario, en el siglo XVI predominaban el plurilingüismo individual y regional. De hecho, la colonización, al privilegiar únicamente tanto ciertas lenguas indígenas en detrimento de otras en América, como ciertas lenguas vernáculos sobre otras en Europa, redujo lo que se empezaba a considerar de manera negativa como una fragmentación lingüística. En América, la colonización acabó imponiendo, en ciertas regiones, un monolingüismo en lengua amerindia otrora ausente. Las lenguas amerindias que fueron llamadas generales o universales fueron incluso expandidas más allá de sus ámbitos precoloniales. Este proceso de expansión se dio en dos niveles: por un lado circularon –sobre todo entre indígenas– escritos normativizados por la iglesia (Ricard, 1933; Durston, 2007). Por otro lado, los usos cotidianos y hablados se difundieron entre mestizos, esclavos e indígenas, debido a los grandes cambios sociales, demográficos y económicos inducidos por la conquista (Pizzigoni, 2012; Yannakakis, 2012; Itier, 2015). Paralelamente, en las cortes reales hispánicas y en la gestión del Imperio se iba difundiendo una lengua de mayor prestigio, el castellano, mientras se mantenía el latín como lengua de erudición.¹ Los procesos son concomitantes en los dos lados del Atlántico. Durante la primera mundialización moderna colonial, tanto las lenguas generales amerindias como el castellano se vieron reforzadas por las mismas instituciones religiosas y políticas (la Iglesia, las cortes, los cabildos, los cuerpos militares), mientras que otras lenguas permanecieron en espacios cada vez más estrechos y compartimentados, y así se regionalizaron.²

Por ejemplo, varias fuentes coloniales señalan la existencia de una lengua general por toda la costa del Brasil y hasta el piedemonte andino (Candela y Melià, 2015; De Castelnau L'Estoile, 2015). Sabiendo algo de tupí-guaraní, uno podía desplazarse en este vasto espacio, y tenía gran probabilidad de encontrar siempre algunos individuos capaces de expresarse en esta lengua. Funcionaba como el inglés en la actualidad en muchas partes del planeta, siendo lengua primera y segunda de muchos pueblos e individuos. Sin embargo, sobre este continuum se impuso paulatinamente una dicotomía tupí/guaraní. La doble colonización hispano-portuguesa de esta vasta región llevó a la conformación de dos lenguas amerindias generales: el tupí en la zona portuguesa y el guaraní en la parte española. Esta bipartición, hoy naturalizada por los estudios lingüísticos, se construyó a partir de una dicotomía colonial europea.

El guaraní de las misiones jesuíticas: ¿una lengua moderna/colonial?

Si nos centramos ahora en la región del Paraguay de la época colonial, el guaraní tenía dos ámbitos diferenciados de funcionalidad. Lengua oral dominante entre criollos y mestizos de las villas y áreas rurales españolas, donde toda la documentación estaba redactada en castellano, era también lengua oral dominante y lengua escrita de prestigio dentro de las misiones jesuíticas desde principios del siglo XVII hasta principios del siglo XIX (Melià, 1992b). En las misiones se creó un registro específico del guaraní, el lenguaje cristiano (Melià, 2003). Los jesuitas “lenguas”, con la ayuda de sus auxiliares

1. La enseñanza de la gramática y de la retórica en latín era fundamental en todas las universidades, ya fueran estas europeas o americanas, hasta por lo menos el principio del siglo XIX (Lomné, 2014). Notemos que, si las colonias españolas tuvieron universidades de manera muy temprana y prolongada, esto no fue el caso de las colonias portuguesas: las élites de Brasil se formaban en Portugal (Rolland-Diamond et al., 2012).

2. Para los procesos que afectan el euskera véase Esteban (2013).

indígenas “ladinos”, elaboraron diccionarios, gramáticas y obras de evangelización (catecismos, sermonarios, etcétera) impresos en Madrid y en el Río de la Plata. Se generó un espacio *translingüístico* entre el guaraní y el castellano, las dos lenguas girando la una hacia la otra, alineándose una sobre otra a través de los artefactos, posturas corporales y costumbres implementadas dentro de las misiones (Hanks, 2010). Por ejemplo, la palabra *kuatia*, que se refería al repertorio gráfico aplicado a los cuerpos, cestas y vasijas, fue indexado a la escritura de cartas, papeles y libros. Esta palabra se alinea sobre la palabra “escritura” y se indexa a una práctica y a materiales propios de las misiones. Lengua de prestigio y de cultura letrada fue sin duda el guaraní dentro de las misiones. De hecho, los primeros incunables del Río de la Plata salieron en guaraní de la prensa de las misiones en los años 1700 (Brignon, 2016). También se conservan manuscritos en guaraní de medicina (Otazú Melgarejo, 2014), historia (Thun, Cerno y Obermeier, 2015) y gestión (Adoue, Orantin y Boidin, 2015), escritos probablemente en colaboración entre jesuitas e indígenas.

3. La expresión modernidad/colonialidad fue forjada en los años 2000 por diferentes autores, en particular latinoamericanos, que buscan proponer alternativas decoloniales en vez de poscoloniales. Ponen de manifiesto las dimensiones intrínsecamente coloniales de la modernidad (Boidin, 2009, 2010).

4. Véanse, por ejemplo, los análisis de los lenguajes entre humanos y animales en una sociedad amazónica de habla quechua (Gutiérrez Choquevilca, 2013).

5. Se llaman “semas” las ideas elementales que constituyen un semema. Por ejemplo, el semema “vaca” podría dividirse en los semas siguientes: cuadrúpedo + mamífero + herbívoro etcétera. Véase Pottier (1993).

Las misiones fueron pueblos modernos y coloniales a la vez,³ donde se experimentaron e implementaron tecnologías de poder, saber, hacer y ser/sentir características de la modernidad/colonialidad. Las gramáticas de las lenguas amerindias fueron realizadas en la misma época que las de las lenguas vernáculas europeas: participan del gran movimiento moderno de *gramatización* de las lenguas (Auroux, 1994). Pero si los jesuitas buscaron conocer la lengua, lo hicieron con el objetivo de reducir su alteridad a meras diferencias, o sea, a diferencias domesticadas: un guaraní cristianizado o un cristianismo guaranizado. No buscaron eliminar la heterogeneidad, pero sí transformarla en una ligera y aceptable variación de lo mismo. Tradujeron el *padre nuestro* al guaraní, como una pieza suplementaria en la universal colección pentecostal romana. Pero también ocultaron otras filosofías del lenguaje (epilingüística),⁴ otras ciencias del lenguaje (metalingüística). Reduciendo alteridades u ocultándolas, dieron al mismo tiempo comienzo a las ciencias del lenguaje que hoy conocemos. De alguna manera, sería bastante apropiado hablar del guaraní de las misiones, que fue a la vez objeto y medio de transformación/conversión, como de una lengua moderna/colonial que produce sujetos modernos/coloniales. Cuando tuvieron que traducir el sacramento de la confesión, los primeros misioneros eligieron la expresión *ñe-mombe'u*, “contarse”, es decir, “narrarse a sí mismo”. Eligieron traducir un *sema* peculiar que contiene potencialmente el concepto de confesión, su dimensión reflexiva, individual y narrativa.⁵ Esta traducción nos revela la comprensión del sacramento de confesión que tenían los misioneros en el siglo XVI como tecnología que produce sujetos responsables de sus actos y capaces tanto de contar la “verdad” como de enmendarse (Foucault, 2012). Esta tecnología de poder, junto con el examen diario de conciencia (tres veces al día) se implementaba de los dos lados del Atlántico, tanto en las misiones del Paraguay (formalmente fundadas en 1604) como en el colegio jesuita de la Flèche en Francia (creado también en 1604), donde se formaría Descartes. Los indígenas lucharán desde las fronteras para no ser relegados a las “zonas del no ser” mientras que el filósofo podrá afirmar, desde la *hybris* del punto cero “pienso, luego soy” (Castro-Gómez, 2005). Actores de su historia, los indígenas reflexionaron con una lengua moderna/colonial sobre sus experiencias del sistema-mundo y las alternativas efectivamente a su alcance. Elaboraron “pensamientos fronterizos” que tuvieron alcances globales (Mignolo, 2003). Tuvieron una aguda conciencia tanto de los mecanismos de explotación y de negación de su ser como de protección y garantías existenciales que el sistema colonial implementó en sus diferentes fases.

Sin embargo, la perspectiva decolonial –si bien iluminadora en tanto nos ayuda a pensar los dos lados del Atlántico y las dos caras modernas/coloniales de la primera mundialización a la vez– tiene dificultades a la hora de analizar las producciones textuales en lenguas indígenas. Tiende a exagerar –sin recalcar la contradicción– tanto

la negación de los otros por parte de un occidente cuya hegemonía sería consumada como la supervivencia y resistencia de una cultura indígena homogénea y continua en el tiempo. No sólo se niegan, encubren, reducen o resisten tradiciones indígenas. También se reinventan a partir de rupturas y continuidades.

Traducciones, identificaciones equivocadas y *middle ground*

Los pueblos indígenas –guaraníes y no guaraníes– que integraron las reducciones no fueron meros bloques de cera, moldeados desde afuera, ni los jesuitas fueron de mármol, sesgados e inquebrantables (Viveiros de Castro, 1993). Estudiando la lengua a partir de los esquemas de las gramáticas latinas, estos también registraron la lengua oral efectivamente hablada, supieron notar sus características propias y usar en sus sermones las tradiciones retóricas locales preexistentes.⁶ Y aquellos que negociaron y pactaron la entrada de los jesuitas en sus territorios aprovecharon cuanto pudieron de las posibilidades que el sistema legal imperial ofrecía, para defender sus propios intereses (Avellaneda, 2014). Ante las disyuntivas dominación/sumisión, transformación/adaptación, seducción/rechazo, también se combinaron interacciones y estrategias más complejas y elaboradas. Cada uno intentó adecuarse a lo que pensaba comprender del “horizonte de espera” del otro. Los jesuitas intentaron persuadir a los indígenas de la verdad del mensaje cristiano, pero lo hicieron adecuándose a los modelos locales de pensamiento, lenguaje y elocuencia, hasta cuanto los comprendían. Las élites indígenas buscaron defenderse y lo hicieron utilizando en guaraní los argumentos del pacto monárquico y la retórica humanista, según la comprensión que tuvieron de estos.

¿Acertaron en sus esfuerzos de adaptación a las categorías y costumbres del otro? Este mutuo desciframiento pasaba por la identificación de puntos comunes y de diferencias, obligando cada parte a una autorreflexión o apercepción. En esta doble identificación de lo que compartían, ocurrieron malentendidos, es decir, identificaciones equivocadas (Lockhart, 1999) o, lo que viene a ser lo mismo, equivocaciones controladas (Viveiros de Castro, 2004). Estos errores de identificación resultaron ser eficaces al permitir la acción común, los discursos comunes. Para retomar intuiciones abiertas a partir del espacio norteamericano, se dio un *middle ground*, un espacio de comunicación y acción común entre misioneros e indígenas dentro de las misiones, donde a veces resulta difícil determinar con certeza el origen de tal o cual manera de hablar y actuar.⁷ Propongo examinar los procesos de mutuas traducciones e identificaciones en cuanto al vocabulario político y al arte de convencer: mientras los misioneros buscaban conocer la lengua y adecuarse a las artes verbales amerindias, los indígenas domesticaban las tradiciones retóricas europeas y las tecnologías asociadas a la escritura.

Las primeras huellas de discursos políticos en tupí-guaraní y de este doble movimiento de apropiación se encuentran en particular en los libros que André Thevet y Jean de Lery publicaron acerca de la experiencia de la Francia antártica en Río de Janeiro entre 1555 y 1560, y en las obras de Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux a propósito de la colonia de la Francia equinoccial en el Marañón entre 1612 y 1615. Treinta años después, encontramos las primeras evidencias de una actividad epistolar en tupí-guaraní entre indígenas en esta misma región: facciones de potiguaras aliados de holandeses y portugueses se escriben para intentar persuadirse mutuamente de cambiar de aliados (Cerno y Obermeier, 2013).

En 1630, los jesuitas transcribieron y tradujeron un discurso pronunciado oralmente por el cabildo de una misión del Guairá para denunciar los malos tratos de que eran objeto por parte de los españoles de la región. Los jesuitas tenían interés en transcribir un testimonio indígena que pudiera apoyar sus campañas de deslegitimización de los

6. Uno de los puntos de partida de los análisis semióticos de Walter Mignolo es precisamente el de las gramáticas elaboradas por misioneros católicos en la época colonial (Mignolo, 1995). (continúa en página 20)

7. En su obra seminal, Richard White analiza la conformación de un sistema político y económico *sui generis* en una región de Canadá entre franceses e indígenas de diversos grupos étnicos algonquinos, desarticulados por los efectos devastadores de los inicios de la conquista. (continúa en página 20)

encomenderos. Sin embargo, la extraordinaria belleza formal de la versión en guaraní nos invita a poner de manifiesto sus recursos persuasivos propios, así como su comprensión por parte de los jesuitas.

Después, tenemos que esperar un siglo, hasta los años 1750 y la guerra que opuso los ejércitos guaraníes de las misiones a los ejércitos españoles y portugueses para que correspondencias escritas entre indígenas comenzaran a ser conservadas en archivos (Neumann, 2004). De allí en adelante, y sobre todo después de la expulsión de los jesuitas (1767), las correspondencias entre indígenas y de estos dirigidas a las autoridades virreinales, aparecen de manera continua en distintos archivos. A partir de la década de 1810, se dirigen cada vez más a las nuevas autoridades centrales en castellano, pero siguen escribiendo en guaraní entre ellos y a las autoridades regionales hasta, por lo menos, 1832.⁸ Los estudios pioneros de Bartomeu Melià (Melià, 1992b, 2003, 2006, 2011) nos habían dado a conocer los contenidos de ciertos documentos, mientras que Eduardo Neumann puso de manifiesto la riqueza y variedad de las prácticas letradas de las élites indígenas ilustradas de las misiones (Neumann, 2015). Con un equipo de investigación denominado LANGAS, reunimos sistemáticamente los que tenían versiones en guaraní, los transcribimos, los traducimos cuando eran monolingües y los editamos en una base de textos en línea asequible a un amplio público.⁹ Este corpus asciende actualmente a 180 billetes, cartas y memoriales.

¿Cómo y desde dónde leer estas transcripciones y cartas?

¿Desde dónde, para quién y cómo estudiar discursos y correspondencias indígenas en tupí-guaraní? ¿Qué nos dicen hoy o, más bien, qué buscamos en ellas? ¿Los contornos del pensamiento político guaraní? ¿Y cómo lo comprendemos? ¿A la luz de lo que pensamos comprender de “la” cultura guaraní o en el contexto de los acontecimientos históricos por ellos vividos? En primer lugar, debo aclarar que estoy marcada por la historia política de Francia y sus eventos más recientes, en particular, los atentados del año 2016. En este contexto, surgieron todo tipo de “explicaciones” a las violencias: las unas, alterizantes (los “otros” siempre fueron y serán extremistas y fanáticos debido a “su” religión); las otras, racionalizantes (el racismo y las discriminaciones cotidianas generan, universalmente, sentimientos de humillación y violencia; la religión es un mero pretexto a la violencia). Alterizar y racionalizar los comportamientos son dos tentaciones comunes en nuestro trabajo como antropólogos, con repercusiones políticas diferentes según los escenarios nacionales. Este debate recurrente es particularmente agudo en los estudios tupí-guaraníes actuales. Los primeros antropólogos que fundaron este campo de estudio buscaron revelar los contornos de un modo de ser tupí-guaraní de larga duración, como pudo ser la búsqueda de la tierra sin mal (Clastres, 1975; Nimuendaju, 1987; Métraux, 2014) o el *ethos* del *oguada* “caminante” (Susnik, 1970), la sociedad contra el Estado (Clastres 1974a). Los antropólogos actuales buscan explicitar las coordenadas de pensamiento, o sea, la ontología compartida por varios pueblos amazónicos (el animismo o el perspectivismo) (Viveiros de Castro, 1996; Descola, 2005). Algunos de éstos trabajos proponen la hipótesis según la cual, si bien hubo cambios históricos, estos siguen un proceso de transformación estructural: ya sea la antropofagia cultural (Viveiros de Castro, 2009) o la desjaguarificación (Fausto, 2005). Los segundos critican el efecto exotizante de los trabajos de los primeros y desconstruyen los fundamentos del postulado continuista (Pompa, 2003; Barbosa, 2013). Proponen, al revés, estudiar las interacciones complejas y los procesos de formación cultural en distintos momentos, situaciones y procesos, en particular, los de territorialización (Oliveira, 1998; Benites, 2014). Los últimos desarrollos, tanto del giro ontológico como de la antropología histórica, se reivindican del giro decolonial: los unos, por proponer una cosmovisión alternativa a las de “Occidente”; los segundos, por revelar y denunciar los impactos

8. Agradecemos a Cristian Salinas que acaba de compartir con nosotros, en abril de 2016, sus hallazgos en los archivos de Corrientes: una carta de 1823 (Yatebu) y otra de 1832 (Loreto). Agradecemos a Tamara Alegre por habernos puesto en contacto y por su labor de recopilación de fuentes en el marco de los proyectos de investigación dirigidos por Carolina Gandulfo sobre los discursos de prohibición y prácticas de transmisión del guaraní en esa provincia.

9. LANGAS es el acrónimo de Langues Generales d'Amérique du Sud. El proyecto que coordino y que dio lugar a la base de datos langas.cnrs.fr, ha sido financiado por la Agencia Nacional de Investigación Francesa (2011-2016) y llevado a cabo en el Centro de Investigación y Documentación de las Américas (CREDA), el cual depende de la Universidad Sorbonne Nouvelle y del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS).
(continúa en página 21)

de la dominación económica, política y semiótica sobre las comunidades indígenas actuales. De manera general, cuando leo e interpreto textos coloniales en guaraní, busco evitar tanto el esencialismo propio de aproximaciones culturalistas como el antiesencialismo; es decir, el reduccionismo sociológico y economicista.

En segundo lugar, mi punto de vista se arraiga en mi trabajo de campo en Paraguay, en dos compañías rurales de San Ignacio Guazú, una de las primeras reducciones jesuíticas del Paraguay y que ahora es una zona de emigración hacia Buenos Aires. Allí aprendí a comunicar en guaraní, lengua dominante en la vida cotidiana. Es un país donde la lengua guaraní es hablada en ámbitos rurales y urbanos, por mujeres y hombres, por poblaciones de bajos recursos económicos, pero también por ciertos miembros de la élite (médicos, estancieros y políticos) y ciertas vanguardias artísticas. En Paraguay, la lengua guaraní se vincula con la identidad nacional y no con una identidad étnica (Boidin, 2015). De manera similar, en Corrientes se asocia a la región y a la ruralidad, no a grupos indígenas. Es decir que mi relación con la lengua guaraní pasa por el campo, la ciudad, la sociedad paraguaya, los medios de comunicación actuales, y no por una comunidad indígena. Sin embargo, al dar clases de Lengua y Civilización Guaraní en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO), en París, lugar de producción del saber orientalista clásico y, al ser antropóloga, la comunidad académica me vincula con las comunidades indígenas. El “horizonte de espera” a nivel global, académico y social es el siguiente: si uno habla o es especialista en una lengua amerindia, entonces es miembro o experto de una población indígena. Es así como colegas suizos dieron mi contacto a Ariel Kuaray Poty Ortega, cineasta y líder *mbya* guaraní de Brasil, quien se quedó en mi casa tres veces para proyectar sus películas en la fundación Cartier en París. De la misma manera, colegas del Brasil me invitan a participar del jurado de tesis de Tónico Benitez, antropólogo y líder *kaiowa* guaraní de Brasil. Al estar vinculada tanto con la Academia de la Lengua Guaraní y la Secretaría de Políticas Lingüísticas en Paraguay como con líderes indígenas de Brasil, pude experimentar que la actitud de ambos grupos de hablantes –nacionales e indígenas– frente a estos documentos es ambivalente.

Para las instituciones paraguayas o correntinas que propugnan los usos oficiales del guaraní, es estratégico visualizar un patrimonio escrito que atestigüe su importancia en el pasado. Pero implica reconocer la parte indígena, colonial y misionera de su legado histórico en un momento en el cual se busca borrar su asociación con identidades indígenas. Para algunos líderes guaraníes actuales de Brasil, Bolivia y Paraguay, tener acceso y rescatar del olvido discursos pronunciados en guaraní en el marco de misiones católicas transfronterizas no es relevante a primera vista. Muchos se conceptualizan como los últimos descendientes de los que siempre resistieron a las empresas misioneras. Sin embargo, la belleza e implacable lógica de algunos de estos discursos les puede fascinar. Entonces, ¿qué sentido tiene hoy que un programa de investigación financiado por Francia, por mucho que colabore con instituciones paraguayas, se dedique a identificar, reunir y editar estos documentos? ¿No estaríamos alimentando cierto orientalismo exotizante, esencializante y, aun peor, racializante de una alteridad imaginada?

En realidad, no presuponemos que exista algo como una cultura política guaraní inmutable de larga duración, que se diferenciaría radicalmente de una cultura política occidental. Nuestro objetivo consiste más bien en explorar, para cada época, las condiciones de emergencia y los contornos internos de discursos en tupí-guaraní. Buscamos mostrar su historicidad y su carácter situado, resultado de interacciones complejas, pero también sus características propias, conceptuales y formales: su fuerza poética y persuasiva. Los argumentos de estos discursos varían fuertemente: se adaptan al contexto y, en particular, a los interlocutores a los que buscan convencer. El mismo vocabulario, detrás de una aparente estabilidad, tiene efectos diferentes según las situaciones históricas.

Los signos lingüísticos: una co-construcción en cada situación histórica

Según la lectura que Pierre Clastres hace de las fuentes coloniales, los tupí de las costas del Brasil en el siglo XVI estaban profundamente atravesados por una inquietud: los *karai* “profetas” proclamaban la necesidad de abandonar el mundo lleno de maldades para alcanzar la morada de los dioses, la Tierra sin mal. Según Clastres, las migraciones así inducidas contrarrestaban el creciente poder que querían concentrar los *mburuvichas*, “los jefes” (Clastres, 1974b). Este autor retoma ciertos términos en uso en algunos textos coloniales en francés y portugués (*karai* y *mburuvicha*), y añade otro (*ywy mara eý*), forjado en la tradición académica a partir de las etnografías de su tiempo, y los utiliza como si siempre tuvieran la misma significación, con lo cual produce en el lector la ilusión de un presente perpetuo. Ahora bien, varios trabajos recientes han criticado y desconstruido de manera convincente este mito. Bartomeu Melià, gracias a un análisis filológico e histórico, subraya la dimensión económica de las migraciones en busca de “la tierra sin mal”, sin necesariamente cuestionar que esta sea medular en su cultura actual (Melià, 1987). Varios autores, arqueólogos, historiadores y antropólogos, desconstruyen un mito más propio de los antropólogos –en particular, alemanes y franceses– que de los indígenas mismos (Noelli, 1999; Pompa, 2004; Combès, 2006; Julien, 2007; De Castelnau-l’Estoile, 2011; Barbosa, 2013). Critican los presupuestos culturalistas propios de la época en que fue descrita por primera vez la búsqueda de la tierra sin mal entre los apapocúva (Nimuedaju, 1987); la lectura sesgada de las fuentes coloniales y misioneras por parte de los antropólogos; el anacronismo, que consiste en utilizar datos etnográficos para explicar hechos históricos pasados (Métraux, 2014); la generalización, es decir, el hecho de proyectar religiones peculiares (los apapocúva de los años 1910 en Brasil o los mbya de los años 1950 en Paraguay) sobre todos los grupos que hablan lenguas de la misma familia lingüística (Clastres, 1975). Notemos que estas desconstrucciones ocurren precisamente en una época en la cual estos mitos reinventados a nivel político en Bolivia (Villar y Combès, 2013).

El debate entre perspectivas culturalistas y constructivistas es particularmente agudo cuando la materia a explicar y de explicación es lingüística. En realidad, la lengua guaraní no es una totalidad pasiva e inmóvil ante una historia que pasaría fuera del alcance de sus hablantes. La lengua guaraní, producto de procesos históricos, también sirve para describirlos. Es necesario escribir en paralelo la historia externa, social de las lenguas, y la historia interna, lingüística (morfosintáctica y semántica). Según nuestra hipótesis, en cada época, más precisamente en cada situación histórica, colonial y poscolonial, ciertas palabras en lenguas amerindias son claves porque llegan a definir la situación social y, a partir de allí, las posibilidades de acción. Ahora bien, estas palabras nos llegan a través de fuentes coloniales que, en su forma y en su contenido, son el resultado de interacciones históricas y nos hablan más de estas relaciones que de mónadas culturales en sí y por sí. Focalizaremos sobre los procesos lingüísticos con varias lentes: a gran escala, para revelar lógicas más estructurales; y a una microescala, para poner de relieve el carácter incierto e indeterminado de los fenómenos sociales.

A modo de ejemplo, exploremos la palabra *mburuvicha*. Su “significado en potencia”, tal y como lo podemos reconstruir hoy, podría ser “superior de muchos”, pero no encapsula en sí ninguna esencia cultural. En primer lugar, sus pronunciaciones y sus formas escritas dependían del oído y de la lengua de transcripción/lectura (*Marbicha*, *morbicha*, *roupicheh*, *roubicha*, *Bourouuichave*, *Mourouuichave*, *morubixa*, *morubixaba*, etcétera). Estas variaciones revelan el carácter contingente de la co-construcción de este signo lingüístico en situación plurilingüe. En segundo lugar, un análisis pormenorizado de las fuentes coloniales muestra que cuando la raíz *-uvicha* está en frases en tupí-guaraní funciona como un término comparativo “superior, más grande que”. Por ejemplo, *ko cheruvicha*: es mi superior. Pero cuando la palabra se inserta en listas

de vocabulario y en frases en francés, se lexicaliza,¹⁰ adquiere un artículo definido y se refiere a un estatus reificado: el *mburuvicha*. En tercer lugar, *mburuvicha* tuvo efectos de significación y equivalentes de traducción que variaron según los regímenes históricos en los cuales fue utilizado.¹¹ El sentido no precede la comunicación. Es más, es la incertidumbre sobre las ideas y los referentes a los cuales remiten los signos que empujan la comunicación. Incluso entre hablantes de una misma lengua comunicamos para reducir la ambigüedad. Y comunicando, traducimos, glosamos en nuestro lenguaje lo que pensamos comprender del enunciado del otro (Hanks, 2014). Sin embargo, este proceso es aún más visible entre hablantes de varias lenguas. El mismo hecho de transcribir las palabras en “lengua brasílica” con sus equivalentes de traducción era una manera de reducir la doble contingencia propia de la situación de interlocución en juego.

El primer equivalente de traducción para la palabra *mburuvicha* en las costas del Brasil fue “Roi” (rey). Aparece en una lista de vocabulario consignado por marineros franceses en 1540 (Dalby y Hair, 1966). Durante este corto “régimen de factorías”, cuando varias naciones europeas se disputaban las alianzas indígenas para poder comerciar con ellos, los soberanos nativos eran representados en las cortes europeas como monarcas (Oliveira, 2010). Entre los autores que describen la situación existente en Río de Janeiro hacia 1555-1560, la inestabilidad de la pronunciación, de la caligrafía y de la forma (*-uvicha* o *mburuvicha*) es concomitante de grandes variaciones de uso y de traducciones: Señor que cura y tiene piedad/grandes señores de la tierra/ grandes/ ancianos que exhortan a los demás/ lo que llamamos rey, duque o príncipe. Entra también en configuraciones de palabras cuyos contornos y traducciones tampoco son estables: *mair* (profeta/apóstol/francés), *pajé* (profeta/médico/brujo/anciano), *karai* (profeta/santo/maestro). Por ejemplo, el jefe francés Nicolás de Villegagnon es llamado *Pa'i* en un texto y *mburuvicha* en otro. Donde uno equivale *karai* a *pajé*, otro los distingue. Nos revela un proceso de traducción y alineamiento entre lenguas todavía errático y tentativo, lleno de incertidumbres e incomprensiones.

Pero la intensificación de las colonias portuguesas y españolas aumenta drásticamente la asimetría de poder. El control de los cuerpos y de las almas por parte de los misioneros facilita la explotación de la mano de obra por los encomenderos. Y viceversa. En un discurso consignado por jesuitas en 1630, los *mburuvicha-vaê* (literalmente “los que son superiores de muchos”) también llamados *ava-ruvicha* (superior de hombres/indios), traducido este término como “caciques”, denuncian en guaraní las muertes y explotaciones que los *karai* (españoles) infligen a sus hijos y a sus *voja* (literalmente “mediano, menor”, pero traducido por “vasallos”). A partir de este momento, *mburuvicha* *ava-ruvicha* es siempre traducido como “cacique” y no como “rey”. Las leyes de Indias impidieron que se consideraran monarcas a los señores naturales de estas tierras. En este contexto el rey es, lógicamente, *-uvicha-vete* “máximo superior”. Pero aquí no se detienen los cambios en las equivalencias de traducción y los referentes.

Más adelante, cuando la explotación de la mano de obra indígena es realizada por autoridades indígenas y jesuitas dentro de las misiones mismas, las correspondencias oficiales de los cabildos reservan el término *mburuvicha* para designar a los gobernadores, mientras que se autodesignan como *caciques haê cabildos*, es decir “caciques y cabildantes”. Usan un término guaraní para una autoridad imperial y una palabra castellana para ellos mismos. Cuando usan la palabra *voja*/vasallo, es siempre para referirse a su propio estatus de fieles y pobres vasallos del rey al que aman mucho y que, a cambio, les debe protección y amor.¹² Al rey, lo llaman cada vez más en castellano en la expresión recurrente “*ñande Rey marângatu*”, “nuestro buen/ilustre/santo rey”. Hoy, pocas son las comunidades guaraníes que usan el término *mburuvicha* para referirse a sus líderes.¹³ En cambio, este término se conserva en el guaraní actual de Paraguay, donde *mburuvicha* designa la función presidencial.

10. Se lexicaliza gracias al prefijo *mboro-* (aplica la acción de la raíz sobre un conjunto indeterminado) y/o al prefijo *-va* (el que).

11. Siguiendo a Gustave Guillaume, distinguimos el significado en potencia (reconstruido por el investigador) de los efectos de significación en contextos frásticos y sociales (observables). Para una presentación sintética ver Jacqueline Picoche (1986).

12. Los textos a los cuales nos referimos están todos disponibles en versión completa en www.langas.cnrs.fr

13. Los tapiete en la Argentina parecen ser los únicos en conservar el término *mburuvicha* (Hirsch y Alberico, 1996). En las demás comunidades predomina *capitão*, capitán, cacique, líder (Gorosito Kramer, 2006).

Los usos, referentes y equivalentes de traducción, aquí esquematizados, definen los roles y las situaciones históricas en las cuales se encuentran los hablantes: aliados simétricos, aliados subordinados y explotados, vasallos del rey que negocian con su gobernador, comunidades indígenas y comunidad nacional. No hay solución de continuidad entre los hablantes, los textos y las instituciones de las colonias francesas de Río (1540-1550), las misiones jesuíticas del Guairá (1630) y del Paraguay (1750-1832). Son distintos escenarios para una misma palabra. Una, cuyo significado en potencia el investigador puede reconstruir (“ser superior”), tuvo efectos de significación, traducciones y referentes diferentes según las épocas, los actores y las situaciones (rey, cacique, gobernador, presidente). Funcionó en oposición y sinonimia con distintas palabras según las épocas. Los signos son co-esquematizados en interacciones complejas, marcadas por la doble contingencia; es decir, por una relativa indeterminación *a priori* de los significados lingüísticos. La comunicación es la que reduce la ambigüedad, define la situación y torna posible la acción conjunta, y así reproduce en su transcurso comunidades de habla y de prácticas. Proponer una visión de larga duración no presupone ni demuestra la existencia de una lengua-cultura-sociedad guaraní homogénea y permanente en el tiempo, pero sí de colectivos discontinuos conformados por el uso de variantes del tupí-guaraní. Ahora bien, hasta el presente hemos trabajado a nivel de las palabras, del vocabulario. Nos falta ver cómo se agencian éstas en discursos y según qué arte.

Entre arte verbal amerindio y retórica humanista

Proponemos aquí un principio de reflexión sobre las prácticas orales subyacentes en las huellas escritas disponibles. Las fuentes coloniales y después los trabajos antropológicos subrayan a menudo la importancia de la elocuencia para ocupar un lugar destacado en las sociedades amerindias en general, y tupí-guaraní en particular (Lowie, 1948; Clastres, 1962; Melià, 1992a; Hirsch y Alberico, 1996; Franchetto, 2012). Ser un maestro de la palabra es una condición indispensable para mandar sin usar la fuerza física. El *mburuvicha* es el que convence y aconseja, creando la unidad del grupo para la acción. Dominar las sutilezas de varios géneros discursivos también es esencial para ser chamán (Déléage, 2009). En realidad, la distinción y disyunción entre palabras/poder político y palabras/poder religioso fue más bien una proyección y un proyecto misionero (Wilde, 2009), antes que una realidad amerindia previa a la conquista. Por los fragmentos que nos llegaron bajo forma de resúmenes, traducciones e incluso transcripciones en lengua de las arengas y discursos de los ancianos, jefes y chamanes tupí-guaraníes, podemos especificar algunas de sus características estilísticas.

Unos de los primeros discursos críticos del sistema moderno colonial habría sido pronunciado una noche por un anciano llamado *Momboré ouässou* frente a misioneros capuchinos, militares franceses y principales indígenas en la isla de Marañón. Compara a los franceses con sus enemigos, los portugueses. Al principio, tanto los portugueses como los franceses sólo venían cinco o seis lunas por año a intercambiar, y se acostaban libremente con sus hijas, para el honor de todos. Después se “acostumbraron” y pidieron hacer fortalezas y ciudades para estar juntos y hacer una sola nación. A partir de ese momento, les dijeron que, para acostarse con sus hijas, debían casarse con ellas, lo cual implicaba que antes se bautizaran. Entonces vinieron los *pa'i*, misioneros, que –los persuadieron– necesitaban esclavos para hacerles la limpieza y trabajar para ellos. Pero no se contentaron con los esclavos tomados durante las guerras. También quisieron tener a sus propios hijos, a quienes cautivaron cruelmente y con tiranía. La comparación convenció a la mayoría de la asistencia. El jefe francés contestó enseguida que él no era como los portugueses, puesto que los defendía de sus enemigos y restauraba su nación. Sin embargo, no consiguió cambiar la opinión general. Tuvo que pedir la ayuda de intérpretes para argumentar que solamente los *mburuvicha* pedían esclavos. En cambio, los *pa'i* franceses (los capuchinos, una orden franciscana) no eran como los

pa'i portugueses: andaban descalzos y no pedían esclavos. Eran, además maestros de los *pa'i* portugueses... puesto que Francia era la hija primogénita de la Iglesia (D'Abbeville, Métraux y Lafaye, 1963).

Este discurso sólo nos llega bajo la forma de un resumen en francés. Sin embargo, este último está compuesto por dos partes paralelas en cuanto a las ideas: cuatro fases portuguesas/cuatro fases francesas. Y la descripción de las etapas francesas es la más rica en detalles, como si fuera intensificada. Esta estructura bien podría haber sido la del orador indígena si la comparamos con fragmentos de discursos en tupí-guaraní que nos llegaron para la misma época/región.

La obra de Yves d'Évreux (1615) reproduce fragmentos o textos enteros de arengas en tupí-guaraní que nos permiten imaginar con más detalles “este calor de la acción que le da a la elocuencia hablada tantas ventajas sobre la elocuencia escrita”:¹⁴ Un hombre llamado capiton, que visitaba los pueblos de la isla descontentos con la actuación francesa, frecuentaba las habituales reuniones nocturnas y “según su costumbre” pegándose las piernas con grandes golpes del plano de la mano, iba diciendo:

<i>Ché, Ché, Ché, auaété.</i> <i>Ché, Ché, Ché, Pagy Ouàssou,</i> <i>Ché, Ché, Ché, Aiouka païs, &c.</i>	Yo, yo, yo, soy el furioso y valiente Yo, yo, yo soy el gran brujo yo, yo, yo maté a los padres
--	---

Estas tres frases de siete sílabas eran, podemos imaginar, marcadas y acompañadas por los golpes de las manos sobre el cuerpo. Pocos días después, al saber que su propio hermano Ianouara ‘Gran Perro’ (*jaguara*) piensa denunciarlo y llevarlo preso junto a los franceses, pronuncia otra arenga, “temblando”:

		Retrotraducción a partir del tupí
1	<i>Ché assequegai seta</i>	Yo tengo mucho miedo
2	<i>ypocku Topinambo,</i> <i>ypocku decatougué:</i>	Que malos son los topinambo Sí que son malos sin razón ya
3	<i>giriragoy Topinambo,</i> <i>giriragoy seta atoupaué:</i>	Mintieron los topinambos Mintieron mucho y por completo
4	<i>ypocku ianouara vaeté,</i> <i>ypocku décatougné</i>	Que malo es el gran perro Sí que es malo sin razón ya
5	<i>giriragoy ianouara vaeté</i> <i>giriragoy seta atoupaué:</i>	Mintió el gran perro Mintió mucho y por completo

Estos dos textos están enteramente contruidos con paralelismos e intensificaciones. Se repiten estructuras morfosintácticas, fonéticas, prosódicas y semánticas frase por frase y periodo por periodo. Los paralelismos entre las frases hacen variar los morfemas intensificadores.¹⁵ Los paralelismos entre periodos permutan los lexemas: la maldad (periodo 2) y mentira (3) de los topinambo responde a la maldad (4) y mentira (5) del gran perro (su hermano). Son características frecuentes de los discursos formales en las tradiciones orales. Producen un ritmo que acompaña su actuación y facilita la memorización, repetición y circulación del discurso. Así llegó a los oídos de los franceses que pudieron memorizarlo también (d'Évreux 2012).

Pero ¿por qué los capuchinos Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux pusieron en escena estas voces y razonamientos indígenas en sus relatos? En ellos, encontramos varios géneros orales resumidos o transcritos y traducidos: “arengas” en presencia de asambleas, “conferencias” entre dos grandes personalidades y pedidos de bautismo/profesiones de fe católica. El contexto del humanismo renacentista en el cual escriben estos

14. Cicerón, *Orator*, cap. XXXVII, disponible en http://www.mediterranees.net/art_antique/rhetorique/ciceron/orator.html

15. *Seta* ‘mucho’, *dé-catou-gué* es probablemente *nte-catou-gné* (la *u* y la *n* siendo frecuentemente intercambiadas en los procesos de impresión). El sufijo *-nte/nhé*: hacer algo sin razón aparente. *Katu* asertivo, adversativo y *gnél/nhé*: hacer algo sin razón/ya.

autores explica en parte la presencia de estos tres tipos de discursos indígenas entre sus páginas: arengas políticas, conferencias teológicas y confesiones de fe. En primer lugar, la elocuencia era considerada por los humanistas del siglo XVI y XVII como una cualidad esencial del *vir civilis*, es decir, del hombre que pertenece a una *polis*, una comunidad política. La *ratio* (el saber y la sabiduría) no se podía separar de la *oratio*, de la capacidad de convencer por la elocuencia (Skinner, 2011). Por lo tanto, subrayar la inclinación indígena por la retórica y dar pruebas de su maestría y elegancia oratoria demostraba su capacidad de integrar y formar una comunidad política. Ilustrar la capacidad indígena de criticar los comportamientos de los franceses era una manera de sugerir que se respetaba su voluntad y libertad. Realzaba aún más el discurso que su embajador Itapoucou habría pronunciado en tupí-guaraní en París frente al rey para declararse su fiel vasallo (Méret, 2014). En segundo lugar, el público francés era *amateur* de disputas teológicas entre protestantes y católicos (De Castelnau-L'Estoile, 2013): las “conferencias” de los grandes hombres nativos que evidencian una curiosidad ingenua por los relatos de los misioneros y una interpretación *sui generis* de los ritos y la teología católica permitían realzar la universalidad y verdad de la religión defendida por el autor del texto. En tercer lugar, los pedidos de bautizo y confesiones de fe transcritos en tupí-guaraní tenían una función similar: se trataba de mostrar la libre y profunda aceptación de la religión por parte de los indígenas. El autor no quería ser acusado de un proselitismo superficial e irrespetuoso. El objetivo de los autores era obtener apoyos políticos y económicos para sostener la colonia. Tenían que demostrar que los indígenas eran civilizables –a pesar de ser antropófagos son finos oradores– y evangelizables –a pesar de su gentilidad pueden llegar a un entendimiento cabal de los conceptos religiosos y a la fe–.

El segundo discurso que propongo analizar fue transcrito en lengua guaraní y traducido por jesuitas en el Guairá en 1630.¹⁶ Su transcripción obedece también a la necesidad de poner de manifiesto el punto de vista propio de los indígenas, puesto que denuncian los malos tratos que les infligen los españoles a pesar de las ordenanzas del oidor real destinadas a protegerlos. Se trata de un testimonio que los jesuitas envían al rey. Y deciden enviarlo en “su lengua” para que “se vea la fuerza de sus palabras”, es decir, su elocuencia. El mensaje principal del cabildo de San Ignacio, una misión que tenía en ese momento veinte años de existencia, es: “ya no queremos ir a los yerbales”, “allí se mueren todos nuestros hijos y vasallos”. Las ordenanzas, emitidas en 1612, especificaban que no debían servir más de dos meses y que no podían ser obligados a ir estando enfermos, pero que, si estaban con salud y con ganas de ir, podían ir. Ahora bien, las autoridades indígenas acusan a los españoles de no respetar estos papeles, y que los obligan a ir más de dos meses y estando enfermos. Los acusan de no respetar las leyes, al castigar a los caciques y a sus hijos como si fueran gente del común. Los acusan de no darles los sacramentos cristianos dejándolos morir como animales. Llevan a la consideración del rey que los españoles los amenazan de destrucción (decimos que nos hacen morir *mo-mano*, nos hacen desaparecer *mo-kañy*), con toda impunidad; sabiendo que “el Rey no puede escucharlos”. Finalmente, acusan a los españoles de mentir y manipular su palabra, alegando que los indígenas van a trabajar durante más tiempo de su propia voluntad. Con lo cual, demandan que el rey reconozca los abusos, cierre el camino hacia los yerbales y les impida ir, quitándoles de alguna manera la facultad y la libertad de ir a trabajarlos. Lógicamente, los jesuitas necesitaban que fuera una voz indígena la que dijese y reclamase este último punto. Por esto invirtieron tiempo en copiar este discurso y traducirlo.

No dudamos, sin embargo, que haya sido un discurso efectivamente declamado en la asamblea del cabildo y luego repetido a voz lenta para que sea consignado por escrito. ¿Por qué? Porque si la versión castellana respeta los requisitos de los códigos escritos y literarios (evita las repeticiones, prefiere el estilo indirecto, explicita los sujetos), así como la etiqueta necesaria para dirigirse al rey (“su majestad”), el texto en guaraní

16. Textos en versiones paleográficas y transliteradas disponibles en www.langas.cnrs.fr

obedece a las reglas propias de la elocuencia oral *in situ*: numerosas incisas de estilo directo, sujetos implícitos y etiqueta local (*ñande ruvichavete*, “nuestro rey”). La versión en guaraní está salpicada de deícticos que afirman la existencia de un colectivo que ha hablado, y está hablando, desde el corazón: “nos decíamos unos a otros”, “después de escuchar estas palabras, nos decíamos, consolándonos diciendo”, “desde el corazón, de verdad decimos diciendo”. Y estos comentarios epilingüísticos, fielmente transcritos, no son traducidos al castellano. Además, el uso creativo de paralelismos multidimensionales (sonoros, morfosintácticos y semánticos) y a varias escalas (frases/periodos) como de múltiples morfemas que inician periodos para captar la atención de los interlocutores¹⁷ y de intensificadores que dramatizan las emociones, imprimen un ritmo y una fuerza poética al servicio de una *performance* corporal más que textual.

A modo de ilustración, allí donde la versión en guaraní construye un paralelismo perfecto, cambiando una sola letra entre las dos frases: *nda pe-andu-vi-sé-ne*, *nda-pe-endu-vi-sé-ne* “[El Rey] no os quiere sentir, no os quiere escuchar”, la versión en castellano dice “Su majestad [...] no ha de tener noticia, ni oír lo que se hiciera contra nosotros”. El paralelismo entre *andu/endu* –percibir en general/escuchar en particular– debía hacer parte de un repertorio de expresiones elegantes y ser conocido por algunos expertos en oratoria. Este saber pasó, en parte, a los jesuitas, puesto que es un paralelismo sonoro y semántico que encontramos en textos de evangelización posteriores (Brignon, 2016).

Es decir que si el cabildo se apoyaba sobre la legislación que definía el deber de los encomenderos (asegurar la salvación de las almas) y limitaba su poder (dos meses de trabajo por año) para construir su argumentación, la desarrollaba según los cánones del arte verbal guaraní al que sus interlocutores inmediatos –a saber, el cabildo indígena y los jesuitas– están acostumbrados. De hecho, la meticulosa transcripción del discurso en guaraní, así como su traducción revelan la capacidad y el interés que tuvieron los jesuitas en las artes autóctonas de persuadir. Artes eminentemente estratégicas en su trabajo de evangelización.

Es nuestra hipótesis que el funcionamiento de las misiones, con sus cabildos indígenas y su administración indirecta basada en una cadena de autoridades indígenas, cacicales, ofrecieron un lugar donde pudieron reproducirse ciertos patrones de arte verbal tupí-guaraní (paralelismos, intensificaciones, etcétera). En efecto, estos recursos y rasgos estilísticos se pueden observar también en las cartas que escribieron posteriormente para defender sus vidas, estatus y tierras.

Conclusiones

A partir de 1492 y de los dos lados del Atlántico simultáneamente se reduce la diversidad lingüística. En América, dominan ciertas lenguas amerindias generales, como las lenguas tupí y guaraní, mientras que en Europa ciertas lenguas vernáculas se propagan en detrimento de otras. En las misiones, se forja una lengua moderna/colonial, escrita, gramatizada, cristianizada, objeto y medio de estas transformaciones modernas/coloniales. Las tecnologías del ser (como la confesión) produjeron cristianos y sujetos políticos guaraníes. Pero los procesos de transformaciones lingüísticas que se dan en las sociedades coloniales son de una complejidad tan grande que necesitan otro lenguaje para ser propiamente descritos, un lenguaje académico que evite tanto el esencialismo como el anti-esencialismo. Este lenguaje es el de la traducción y del *middle ground*.

Hemos mostrado que una misma palabra en guaraní, presente desde las fuentes coloniales hasta nuestros días, puede adquirir diferentes equivalentes de traducción y producir efectos de significación diferentes según las situaciones históricas. Aunque sea evidente que la lengua guaraní tiene una historia y que sus palabras tienen

17. Combinan deícticos (que focalizan la atención del interlocutor sobre las coordenadas espacio-temporales de las acciones descritas), y morfemas epistémicos (que comunican al interlocutor si el enunciado es verdadero/falso). Por ejemplo, se abre un periodo con “Evado nanga...”. *Evapo* es un deíctico que indica lejanía respecto a los hablantes y se puede traducir por “allá”. Es inmediatamente seguido por un epistémico que afirma que el enunciado transmite una “verdad”. Lo podemos traducir por “ciertamente”, “por cierto”, “seguramente”.

trayectorias diferenciadas, había que demostrarlo e indicar las consecuencias para el trabajo del antropólogo. El mundo social y el lenguaje no son dos esferas autónomas que se reflejan. No hay una realidad histórica que se *dijo* en tupí-guaraní por un lado y en francés, castellano, etcétera, por otro. Las palabras y los discursos en tupí-guaraní son hechos históricos y tuvieron efectos reales. No son anécdotas de la historia. Si soy un *mburuvicha* equiparado con el rey tengo más oportunidades de acción que si soy un *mburuvicha* equiparado con los demás caciques locales del imperio.

Vimos también que la elocuencia indígena fue el objeto de atentas descripciones por parte de los misioneros capuchinos y jesuitas, tanto para demostrar su idoneidad como sujetos políticos y cristianos sinceros, como para adquirir los rituales locales de diálogo y persuasión. Por un lado, los misioneros querían ser escuchados, con lo cual tenían que adecuarse a la lengua efectivamente hablada y a los estilos valorados por los indígenas. Por otro lado, los indígenas, cuando querían defender sus intereses comunicándose con las autoridades imperiales, adoptaron las categorías imperiales, pero traduciéndolas también al guaraní, una lengua, por lo tanto, cada vez más colonial/moderna.

Los misioneros intentaban promover la religión cristiana en guaraní siguiendo los principios de las artes verbales amerindias que iban descubriendo paulatinamente. Mientras tanto, los indígenas escribían verdaderos discursos políticos en una lengua guaraní cada vez más cristianizada. Si los *Pa'i* “padres” misioneros intentaban adquirir el léxico, la gramática y las artes de persuadir indígenas para asentar su poder, ciertas figuras indígenas sobresalientes buscaron en el catolicismo, los cabildos y la escritura un lugar para reproducir el propio. Existieron en las misiones tres lugares favorables para que se reprodujeran transformándose las artes verbales tupí-guaraníes: el púlpito, el cabildo y los cacicazgos.



Notas

- 6 Uno de los puntos de partida de los análisis semióticos de Walter Mignolo es precisamente el de las gramáticas elaboradas por misioneros católicos en la época colonial (Mignolo, 1995). Sin embargo, desde entonces, varios lingüistas han mostrado y siguen demostrando que los misioneros supieron muchas veces notar las características de las lenguas estudiadas que no encajaban con la gramática latina: además de las reglas, que no siempre son acertadas, dan ejemplos de usos que nos permiten vislumbrar que escuchaban mejor la lengua de lo que la podían entender y formalizar. Por ejemplo, en su arte de la lengua guaraní, el padre Restivo innova, y añade una lista de “partículas” más acorde con el carácter aglutinante de la lengua en la que incluye afijos, preposiciones, posposiciones, adverbios, morfemas aspectuales, epistémicos, evidenciales. Ver los estudios actuales de Elodie Blestel y los estudios pioneros de Dietrich (1995) y Pottier (1998). (En página 11.)
- 7 En su obra seminal, Richard White analiza la conformación de un sistema político y económico *sui generis* en una región de Canadá entre franceses e indígenas de diversos grupos étnicos algonquinos, desarticulados por los efectos devastadores de los inicios de la conquista. Desde la mitad del siglo XVII hasta principios del XIX se establece un *middle ground*, un “mundo común” por aproximaciones progresivas: el jefe de los franceses aprende a comportarse como un gran jefe amerindio, que arbitra los conflictos

entre facciones y reparte generosamente bienes de prestigio entre los distintos jefes amerindios. A la inversa, estos últimos aprenden a usar la retórica cristiana del perdón. Sin embargo, el autor no indaga ni profundiza las dimensiones lingüísticas del *middle ground*, sino que se concentra sobre los sistemas políticos y económicos (White 2010 [1991]).(En página 11.)

- 9 LANGAS es el acrónimo de Langues Generales d'Amérique du Sud. El proyecto que coordino y que dio lugar a la base de datos langas.cnrs.fr, ha sido financiado por la Agencia Nacional de Investigación Francesa (2011-2016) y llevado a cabo en el Centro de Investigación y Documentación de las Américas (CREDA), el cual depende de la Universidad Sorbonne Nouvelle y del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS). Numerosos investigadores del grupo son también profesores de quechua y guaraní en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO). El proyecto LANGAS es pluridisciplinar (antropología, lingüística, historia, filología) e internacional (Francia, Paraguay, Brasil, Argentina, Perú). El grupo que estudia el guaraní cuenta con la participación del Padre Melià, Silvio Liuzzi, Delicia Villagra, Antonio Caballos, Graciela Chamorro, Angélica Otazú, Élodie Blestel, Cecilia Adoue, Mickaël Orantin, Thomas Brignon. (En página 12.)

Bibliografía

- » ADOUE, Cecilia, ORANTIN, Mickaël y BOIDIN, Capucine. 2015. “Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII siècle)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, diciembre. <https://nuevomundo.revues.org/68665>. (1 de julio de 2016).
- » AUROUX, Sylvain. 1994. *La révolution technologique de la grammatisation: introduction à l'histoire des sciences du langage*. París: Mardaga.
- » AVELLANEDA, Mercedes. 2014. *Guaraníes, criollos y jesuitas. Luchas de poder en las Revoluciones comuneras del Paraguay, siglos XVII y XVIII*. Asunción: Tiempo de Historia.
- » BARBOSA, Pablo Antunha. 2013. “La ‘Terre sans Mal’. La trajectoire historique d’un mythe guaraní et d’un mythe anthropologique”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, abril. <https://nuevomundo.revues.org/65288>. (1 de julio de 2016).
- » BENITES, Tónico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tesis de Doctorado. Museo Nacional de Río de Janeiro.
- » BOAS, Franz. 1938. *The Mind Of Primitive Man*. Nueva York: The Macmillan Company.
- » BOIDIN, Capucine. 2009. “Mélancolie postcoloniale. L’Atlantique noir: entre nord et sud”. En: C. Boidin, C. Agudelo y L. Sansone (Eds.). *Autour de l’Atlantique noir, une polyphonie de perspectives*. París: IHEAL-CREDA. pp. 213-221.
- » BOIDIN, Capucine. 2010. “Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français”. *Cahiers des Amériques latines*, 62: 129-140. doi:10.4000/cal.1620.
- » BOIDIN, Capucine. 2014. “Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813)”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 4(2). DOI: 10.4000/corpusarchivos.1322
- » BOIDIN, Capucine. 2016. “Teko aguyjei, ‘derechos’, ‘vida buena’, un concepto político central de las proclamas y oficios del general Belgrano traducidos al guaraní”. *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, 5(0): 25-51.
- » BRIGNON, Thomas. 2016. *Mba’e m̃m̃ba pype, La traduction en guaraní d’un bestiaire sa-lutaire: l’édition missionnaire de la Diferencia entre lo temporal y eterno de Juan Eusebio Nieremberg (Loreto, 1705)*. París: Mémoire de Master Sorbonne Nouvelle IHEAL.
- » CANDELA, Guillaume y MELIA, Bartomeu. 2015. “Lenguas y pueblos tupí-guaraníes en las fuentes de los siglos XVI y XVII”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45(1): 57-76.
- » CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- » CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. París: Editions du Seuil.
- » CLASTRES, Pierre. 1974a. *La société contre l’Etat*. Critique. París: Editions de Minuit.
- » CLASTRES, Pierre. 1974b. *Le Grand parler: mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Recherches anthropologiques 2. París: Éditions du Seuil.
- » CLASTRES, Pierre. 1962. “Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne”. *L’Homme*, 2(1): 51-65.
- » COMBES, Isabelle. 2006. “De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano”. *Journal de la société des américanistes*, 92(1/2): 137-163.

- » D'ABBEVILLE, Claude; MÉTRAUX, Alfred y LAFAYE, Jacques. 1963. *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisins*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- » DALBY, David y HAIR, Paul. 1966. "Le Langaige Du Bresil": A Tupi Vocabulary of the 1540s". *Transactions of the Philological Society*, 65: 42-66.
- » DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. 2011. "De l'observation à la conversation: le savoir sur les indiens du Brésil dans l'oeuvre d'Yves d'Evreux". En: C. De Castelnau-l'Estoile, A. Maldavsky e I.G. Zupanov (Eds.). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI-XVIII siècles*. Madrid: Casa de Velázquez. pp. 269-293.
- » DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. 2013. "Missionary interactions and Indian marriages in the frontiers (Maranhão early 17th century)". *Tempo*, 19(35): 65-82.
- » DE CASTELNAU L'ESTOILE, Charlotte. 2015. "En raison des conquêtes, de la religion et du commerce". *Mélanges de la Casa de Velázquez*. 45(1): 77-98.
- » DÉLÉAGE, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- » DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des sciences humaines. París: Gallimard.
- » D'ÉVREUX, Yves. 2012. *Voyage au nord du Brésil (1615)*. Kiel: Westensee Verlag.
- » DIETRICH, Wolf. 1995. "La importancia de los diccionarios guaraníes de Montoya para el estudio comparativo de las lenguas tupí-guaraníes de hoy". *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 19/20: 287-99.
- » DURSTON, Alan. 2007. *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- » ESTEBAN, Javier. 2015. "La lengua del rey y las lenguas de sus reinos: por una historia social de las lenguas en la monarquía hispánica". En: J.J. Iglesias Rodríguez, R. Pérez García y M. Fernández Cháves (Eds.). *Comercio y cultura en la edad moderna*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla. pp. 1587-1600.
- » ESTENSSORO, Juan Carlos e ITIER, César. 2015. "Présentation". *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45(1): 9-14.
- » FAUSTO, Carlos. 2005. "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX)". *Mana*, 11(2): 385-418.
- » FOUCAULT, Michel. 2012. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- » FRANCHETTO, Bruna. 2012. "A fala do chefe: gêneros verbais entre os kuikuru do alto xingu". *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 4: 45-72. <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/cel/article/view/3533>. (1 de Julio de 2016).
- » GOROSITO KRAMER, Ana María. 2006. "Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión". *Avá*, 9: 11-27.
- » GUTIÉRREZ CHOQUEVILCA, Andrea. 2013. "Face-à-face interspécifiques et pièges à pensée des Quechua de Haute Amazonie (Pastaza)". En: H. Artaud (Ed.). *Leurrer la nature*. París: L'Herne. pp. 33-47.
- » HANKS, William. 2010. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. California: University of California Press.
- » HANKS, William. 2014. "The space of translation". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 4(2): 17-39.

- » HIRSCH, Silvia y ALBERICO, Angélica. 1996. "El don de la palabra. Un acercamiento al arte verbal de los Guaraní de Bolivia y Argentina". *Anthropos*, 91(1/3): 125-137.
- » ITIER, César. 2015. "'Quechua' y el sistema inca de denominación de las lenguas". *Mélanges de la Casa de Velázquez*. 45(1): 37-56.
- » JULIEN, Catherine. 2007. "Kandire in Real time and space: sixteenth-century expeditions from the pantanal to the Andes". *Ethnohistory*, 54(2): 245-272.
- » LOCKHART, James. 1999. "Double Mistaken Identity: Some Nahua Concepts in Postconquest Guise". En: *Of Things of the Indies: Essays Old and New in Early Latin American History*. Stanford: Stanford University Press. pp. 98-119.
- » LOMNÉ, Georges. 2014. "¿La revolución en clave romana? Unos apuntes sobre la retórica americana de la libertad en las Cortes de Cádiz (1810-1813)". En: G. Lomné y S. O'Phelan (Eds.). *Voces americanas en las Cortes de Cádiz: 1810-1814*. Lima: IFEA. pp. 387-416.
- » LOWIE, Robert H. 1948. "Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78(1/2): 11-24.
- » MELIA, Bartomeu. 1987. "La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía". *Suplemento Antropológico* 22(2): 81-98.
- » MELIA, Bartomeu (Ed.). 1992a. *Ayvu rapyta: textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan.
- » MELIA, Bartomeu 1992b. *La lengua guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*. Colección Lenguas y literaturas indígenas 6. Madrid: Mapfre.
- » MELIA, Bartomeu. 2003. *La lengua guaraní en el Paraguay colonial que contiene la creación de un lenguaje cristiano en las reducciones de los guaraníes en el Paraguay*. Asunción: CEPAG.
- » MELIA, Bartomeu. 2006. "Escritos guaraníes como fuentes documentales de la historia paraguaya". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, abril. <http://nuevomundo.revues.org/2193>. (1 de Julio de 2016).
- » MELIA, Bartomeu. 2011. "La lengua guaraní dependiente en tiempos de Independencia en Paraguay". *Journal de la société des américanistes*, 97(2): 153-174.
- » MÉRET, Géraldine. 2014. "La 'Harangue faicte au Roy par Itapoucou': un discours politique en langue tupi (France, XVIIe)". *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2). doi:10.4000/corpusarchivos.1214.
- » MÉTRAUX, Alfred. 2014. [1928] *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Quadrige. París: Puf.
- » MIGNOLO, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- » MIGNOLO, Walter. 2003. *Historias locales diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.
- » NEUMANN, Eduardo. 2004. "'Mientras volaban correos por los pueblos': autogobierno e prácticas letradas nas missões Guarani século XVII". *Horizontes Antropológicos*, 10(22): 93-119.
- » NEUMANN, Eduardo. 2015. *Letra de Índios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- » NIMUENDAJU, Curt 1987. [1914] *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. San Pablo: Hucitec.
- » NOELLI, Francisco. 1999. "Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da 'terra sem mal'". *Suplemento Antropológico*, 34(2): 123-166.

- » OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1): 47-77.
- » OLIVEIRA, João Pacheco de. 2010. "O nascimento do Brasil : revisão de um paradigma historiográfico". *Anuário Antropológico* 2009, 1: 11-40.
- » OTAZÚ MELGAREJO, Angélica. 2014. "Contribución a la medicina natural: Pohã Ñana, un Manuscrito inédito en Guaraní (Paraguay, S. XVIII)". *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2). <https://corpusarchivos.revues.org/1301>. (1 de Julio de 2016).
- » PICOCHÉ, Jacqueline. 1986. *Structures sémantiques du lexique français*. Paris: Nathan.
- » PIZZIGONI, Caterina. 2012. "Conclusion: A Language across Space, Time, and Ethnicity". *Ethnohistory*, 59(4): 785-790.
- » POMPA, Cristina. 2003. *Religião como tradução missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Ciências sociais. Bauru San Pablo: EDUSC ANPOCS.
- » POMPA, Cristina. 2004. "O profetismo Tupí-guaraní: a construção de um objeto antropológico". *Revista de Indias*, LXIV(230): 141-174.
- » POTTIER, Bernard. 1993. *Semántica general*. Madrid: Gredos.
- » POTTIER, Bernard. 1998. "La gramática del padre Joseph de Anchieta". *Suplemento Antropológico*, XXXII(1/2): 155-176.
- » RICARD, Robert. 1933. *La "conquête spirituelle" du Mexique*. París: Institut d'ethnologie.
- » ROLLAND-DIAMOND, Caroline, BOLDIN, Capucine, COHEN, James y GROSFOGUEL, Ramón. 2012. "Déprovincialiser les universités européennes". *IdeAs. Idées d'Amérique*, 2. <http://ideas.revues.org/278>. (1 de Julio de 2016).
- » SUSNIK, Branislava. 1970. *Apuntes de etnografía paraguaya. Parte 1ra. 5ta. ed.* Asunción del Paraguay: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- » THUN, Harald, CERNO, Leonardo y OBERMEIER, Franz (Eds.). 2015. *Guarinihape tecocue lo que pasó en la guerra (1704-1705). Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay. Edición crítica*. Fontes Americanae. Kiel: Westensee Verlag.
- » VILLAR, Diego y COMBES, Isabelle. 2013. "La tierra sin mal. Leyenda de creación y destrucción de un mito". *Tellus*, 13(24): 201-225.
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Le marbre et la myrte: De l'inconstance de l'âme sauvage". En: A. Monod-Becquelin y A. Molinié (Eds.). *Mémoire de la tradition*. París: Société d'ethnologie. pp. 365-431.
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144. doi:10.1590/S0104-93131996000200005.
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1). <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>. (1 de Julio de 2016).
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. París: Presses universitaires de France.
- » WHITE, Richard. 2010. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » WILDE, Guillermo. 2009. *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB.
- » YANNAKAKIS, Yanna. 2012. "Introduction: How Did They Talk to One Another? Language Use and Communication in Multilingual New Spain". *Ethnohistory*, 59(4): 667-674.