



Curt Nimuendajú y León Cadogan

Dos Extranjeros Guaraníes

Salvador Pane Baruja

Premio Dra. Branislava Susnik 2012. Ensayo inicialmente publicado en la Revista Suplemento Antropológico, del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción (Vol XLVII, N. 2, 12-2012, p. 189-350), corregido y aumentado en 2015.

Periodista, graduado en el Instituto de Ciências e Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil, y pedagogo, en el Institut für Waldorfpädagogik, en Witten, Alemania, actual país de residencia.

Índice

Introducción	4
El inicio	5
Infancia y adolescencia	5
Estudio formal	14
Otras influencias	18
Llegada al mundo indígena	23
Los científicos autodidactas	34
Método y obra	39
El método del trabajo metodológico	40
La obra, semejanzas y diferencias	55
Los resultados etnológicos	61
Los frutos lingüísticos	76
A favor del (y de lo) indígena	82
Estrategia para la salvación	83
La reserva de Araribá	85
La Curaduría y el Departamento	87
El manifiesto de 1933	91
Extranjero en la patria adoptada	93
Creando jurisprudencia	95
La actitud y la acción indígenas	98
La situación de las tribus	99
La apertura-revelación guaraní	110
Los (posibles) porqués de la revelación	116
Enviados de los dioses	129
El fin	139
Las muertes prematuras de Nimuendaju	139
Los últimos años de Cadogan	147
Conclusión	157
Bibliografía	158

Introducción

Mientras escribía en 2011 la biografía de Curt Nimuendajú en portugués, a veces la imagen de León Cadogan se sobreponía, por las semejanzas y las diferencias entre ambos. Un resultado de ese proceso es el presente esbozo de un paralelo de dos hombres nacidos en culturas absolutamente opuestas a las de dos tribus guaraníes del siglo XX.

Ambos fueron casi como hermanos siameses de una auténtica rareza intelectual de la actual civilización occidental: los dos más influyentes etnólogos dedicados a las culturas guaraníes en el Brasil y en el Paraguay no estudiaron en la universidad. El título de autodidacta lo conquistaron en la medida que aprendieron por cuenta propia y en colaboración con etnólogos graduados en otros países, además de la fundamental contribución indígena. Nimuendajú llevó esta particularidad al extremo de formular y aplicar la actual base teórica etnológica –la observación participante– ocho años antes que Bronislaw Malinowski, considerado el autor oficial del método, publicara su primera obra.

Hechos de este quilate ya sugieren, a mi modo de ver, la casi imposibilidad de justificar *a posteriori* lo sucedido y/o lo aún desconocido. En la medida que me ha sido posible, he evitado ser un profeta del pasado. Mi intención consiste en presentar algunos nexos que retratan ciertas características de Nimuendajú y de Cadogan, tanto de la vida de cada cual como de sus respectivas obras.

Utilicé bastante referencias de ambos y de terceros. Gracias a este recurso deseo que los dos personajes centrales –y sus colaboradores– casi hablen por sí mismos. Al reproducir así parcialmente el estilo y

el contenido propios de las citas de cada participante, imagino que estaría equilibrando de cierta forma mi participación como autor de la selección y canalización de las observaciones e hipótesis de este ensayo.

La excepción de este abordaje representa un grupo de coautores que, al principio, no constaba de mi plan de trabajo. Lo paradójico de mis lecturas y conclusiones iniciales es que había dejado de lado a las personas que contribuyeron decisivamente para la fama intelectual de Nimuendajú y de Cadogan: los apapokúva-guaraní y los mbyá-guaraní de la época que revelaron su conocimiento y práctica tribales. Al reconocer a estos indígenas, a través de sus dirigentes espirituales, el lugar mínimo que les corresponde, siento que el presente paralelo de las biografías de estos dos extranjeros guaraníes está un poco más completo.

El inicio

Este capítulo busca señalar algunos hitos más visibles de la vida de Curt Nimuendajú y de León Cadogan. La escasez de datos, especialmente de la infancia del primero, constituye un considerable escollo para abocarse a la tarea de identificar algunas de las piedras que ambos pisaron para cruzar el mar que los separaba del mundo indígena. Sin embargo, es posible delinear el autodidactismo específico de cada uno de ellos, reflejado en la manera personal de moverse en un universo desconocido para los no indígenas.

Infancia y adolescencia

Las situaciones y los sentimientos de la infancia y adolescencia acompañan –y suelen manifestarse– a lo largo de la vida de una persona. No se afirma que los primeros años de vida determinen los

próximos, pero sí que ejercen influencias difícilmente mensurables, y aun así a veces perceptibles en los momentos siguientes del quehacer humano.

Tan joven y tan solo

Curt Unckel nació el 17 de abril de 1883 en Jena, ciudad del entonces ducado de Turingia, parte integrante de la monarquía alemana.

Desde mediados del siglo XVIII hasta la mitad del siguiente floreció en Jena lo que se convenció llamar el idealismo alemán, una respuesta al racionalismo cultural que había imperado hasta entonces. A lo largo de un periodo de aproximadamente cien años, escritores y filósofos como Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg (conocido como Novalis), Friedrich Hölderlin y Johann Gottlieb Fichte vivieron en esta ciudad universitaria. A unos 20 kilómetros de distancia, en Weimar, residieron Johann Wolfgang Goethe y Friedrich von Schiller.

El idealismo alemán no colocaba el arte al servicio de la educación del ser humano sino que buscaba alcanzar la autoexpresión. Su objetivo consistía en querer elevar el ser creativo al plan universal y, por medio de la unión del espíritu a la naturaleza y del pasado al presente, llegar a la poetización de la vida (METZLER, 2001:7).

Esta época de oro todavía resonaba en la historia de Jena cuando los padres de Curt se casaron, según algunos biógrafos en 1880; según la hermana materna de Curt, en 1877.

El padre se llamaba Julius Friedrich Gottlieb Unckel; la madre, Marie Unckel, viuda con una hija menor de edad, Olga. Se desconoce en qué circunstancias la pareja se conoció, posiblemente después de la muerte del primer marido de Marie.

Algunos meses antes del nacimiento de Curt, falleció el padre en Moscú por causas desconocidas, a donde habría viajado para cobrar la herencia de los negocios del finado esposo de Marie. Otra versión dice que Julius se suicidó en Moscú tras haber perdido ese dinero en jugadas especulativas, según una carta de la hermana mayor de Curt, Olga, del 24 de noviembre de 1934, archivada en el Museo Nacional, en Rio de Janeiro (PANE BARUJA, 2010:8).

Los biógrafos alemanes están de acuerdo con que Curt no llegó a conocer al padre. Dos años después de su nacimiento, moría la madre de tuberculosis, enfermedad bastante frecuente en esa época en Alemania. Así, a los dos años de edad Curt era también huérfano de madre. Su hermana materna, Olga, tenía entonces ocho años. Si no fuera la abuela materna, Luise Weber, que los recogió en su casa en Jena, el destino de ambos niños habría sido un orfanato del Estado.

La abuela Luise murió cuando Curt tenía 13 años. Para encargarse de su educación, la tía materna, Berta Weber, se mudó de la ciudad rusa de San Petersburgo a Jena. El biógrafo Fritz Cappeller identificó aquí dos razones que podrían haber jugado un papel decisivo para que Curt emigrara solo al Brasil cuando ya era mayor de edad (CAPELLER, 1962:15):

Desde el punto de vista psicológico posiblemente la ausencia de un verdadero hogar con los dos padres, de un “nido calentito”, y el hecho de que él, huérfano, no conociera un único pariente con el apellido Unckel le llevaron a viajar tan lejos.

Uno de los pocos episodios de la infancia de Curt que yo conozco consta de la carta que Olga le escribió en 1934 al hermano (p. 9):

Cierta vez te diste la vuelta sobre la mesa en donde te cambiaban los pañales. Te caíste de cabeza detrás del sofá y, después de otra pirueta,

llegaste al suelo. Tu inteligencia no parecía haber sufrido grandes daños detectables. Pero a mí siempre me advertían que tenía que tener cuidado para que el nene no hiciera más "piruetas".

No he encontrado una única referencia personal de Curt Nimuendajú a sus padres, a la abuela Luise o a la tía Berta. En 1934 aprovechó la oportunidad para hurgar en este tema, cuando, después de 33 años de residencia en el Brasil, viajó por primera y única vez a Alemania. No se sabe sobre qué conversó a lo largo de los seis días con su hermana Olga. La carta que ella le escribió el 22 de julio de 1934, después que se separó del hermano para siempre, da la impresión que tocaron el tema: "¿No te acuerdas de la imagen de mamá?". La línea siguiente relata algo casi imposible de creer: "lamentablemente durante tu estadía en esta no atiné que [yo] tenía fotos de [nuestra] familia en un álbum", guardada en la propia casa de Olga (PANE BARUJA, 2011:114).

Dos meses después Olga le preguntaba: "¿Has leído las anotaciones que hiciste sobre tu infancia?". No encontré en el acervo de Curt la respuesta, que la próxima carta de Olga, de noviembre del mismo año, sugiere que habría existido. En ella la hermana contaba hechos de la vida familiar y tal vez habría adjuntado una fotografía: "La foto de nuestra madre debe ser de [el periodo] entre 1878 y 1882", por lo tanto antes del nacimiento de Curt (p. 114).

Nada se sabe respecto de la situación económica de la cambiante familia de Curt a fines del siglo XIX. Era la época de la acelerada industrialización del "Reich" alemán: la jornada laboral no duraba menos de 11 horas diarias y los menores de edad trabajaban para aumentar el ingreso familiar. La abuela Luise posiblemente no tenía una profesión o un empleo que permitiera sostener a dos niños.

Además se comentaba que la abuela Luise no era hija reconocida por su padre, sospecha que dificultaba el ya difícil contacto social en la Alemania prusiana de ese fin de siglo. Los hijos nacidos fuera del matrimonio constituían un pesado estigma para las personas involucradas. La historiadora Barbara Beuys afirma que: “Muchas madres solteras y señoritas embarazadas hacían todo lo posible para evitar para ella y la criatura el desprecio social y las penosas condiciones de vida que tendrían por delante” (BEUYS, 1980:402).

No exponerse en público, no llamar la atención, evitar un contacto un poco más personal con el vecino, excepto un gentil pero distante saludo, conversar en la calle o en los salones con la más absoluta sobriedad y frialdad posibles. Estas eran las tácticas defensivas vigentes en la sociedad alemana a principio del siglo 20. Estos elementos podrían explicar el comportamiento social de Curt ya adulto. En el cálido y efervescente ambiente social brasileño de la primera mitad del mismo siglo parece que él quería permanecer invisible en el grupo.

El día que el sociólogo alemán radicado en São Paulo, Herbert Baldus, le invitó para ser docente de la recién inaugurada Universidade de São Paulo, Nimuendajú rechazó la oferta y se negó terminantemente a enviar un curriculum vitae (DUNGS, 1991:195):

¿Usted quiere saber mi historia personal? Es muy simple: nací en 1883 en Jena, no recibí cualquier tipo de enseñanza académica, en 1903 vine al Brasil, viví hasta 1913 en São Paulo y desde entonces [el Estado de] Pará ha sido mi campamento central, el resto es una secuencia de expediciones casi sin interrupciones, que le envío en un anexo. No tengo ninguna foto mía.

Efectivamente Nimuendajú ni esbozó una autobiografía o algún tipo de anotaciones sobre su vida, excepto varios cuadernos con informaciones sobre las expediciones etnológicas realizadas. De su vida familiar solamente se sabe que se había casado en 1922 con una brasileña y que él no habría tenido hijos, a pesar de diversas relaciones extra conyugales.

Sonidos de árboles y pájaros

León Cadogan nació en Asunción en 1899, pocos días después de la llegada de sus padres procedentes de Australia, en esa época una colonia inglesa. Ni él supo la fecha exacta de su nacimiento. Sus cumpleaños se festejaban el 29 de julio, pero en el certificado de nacimiento constaba el 29 de agosto. La explicación que él daba es que, al registrarlo, su padre habría querido evitar una multa e informado otra fecha, o entonces el funcionario del registro civil se habría equivocado (CADOGAN, 1990:43).

Las informaciones que él mismo brindó sobre sus padres son bastante sucintas: “además de ser australianos y medianamente cultos –mi padre era maestro normal (aunque nunca había ejercido) y mi madre periodista– eran también librepensadores” (p. 43). A Juan Cadogan lo presentó como siendo una persona irreligiosa, que había buscado varias veces fortuna en el comercio. Rosa Stone Cadogan había aprendido enfermería antes de llegar al Paraguay y así al final de su vida se volvió una “médica” popular, sin estudio formal, en Villarrica.

El abuelo paterno podría haber sido de origen aristocrático, pues Juan Cadogan le contaba al hijo que su padre había vivido en Londres, añadiendo que incluso existe una plaza con ese apellido en la capital inglesa. Joseph Ephraim habría vivido intensamente la

religiosidad protestante. Apoyado en una carta de una prima inglesa, León Cadogan comentaba que (p. 22):

...el abuelo era tan religioso que endilgaba un sermón a sus hijos a la hora del desayuno, otra a la hora del almuerzo, y otro por la noche. Resultado: todos sus hijos varones se volvieron ateos, mientras por otro lado, las mujeres absorbieron sus enseñanzas y se convirtieron en requeté-religiosas, de aquellas furibundas protestantes ... para quienes el solo nombre de católico es anatema.

Asimismo mostraba otra faceta del abuelo como un hombre “generoso, propietario de una agencia de revistas en la que trabajaba the boy (el muchacho) –mi padre– y periodista” (p. 22).

La abuela paterna, cuyo nombre no se menciona en la “Cronología biográfica de León Cadogan” (CADOGAN, 1998, p. 19) ni en sus memorias, habría sido descendiente del general Mad [loco en castellano] Anthony Wayne, que habría peleado en la guerra de la independencia de los Estados Unidos contra Inglaterra a finales del siglo XVIII (CADOGAN, 1990:48).

Sobre sus antepasados maternos los datos son contradictorios. Respecto al abuelo, la madre de León juraba que era un aristócrata polonés, que se colocara del lado de Napoleón Bonaparte, que invadió Rusia a principios del siglo XIX. Pero como el general francés perdió la guerra, el abuelo materno huyó a Australia, en donde adoptó el apellido de Stone y se declaró pintor (p. 49).

Una prima de León Cadogan afirmaba que el abuelo materno fue un minero polaco analfabeto y la abuela una sirvienta irlandesa. Él no lo aceptaba, argumentando que difícilmente la hija de un analfabeto polaco y de una sirvienta irlandesa podría expresarse en “el inglés académico que hablaba mi madre y el hecho de [ella] haber

leído los clásicos más célebres: yo llevo el nombre de pila de [el escritor ruso León] Tolstoi; y mi hermano Bronte, el apellido de la igualmente célebre novelista inglesa Emily Bronte” (p. 21).

No encontré informaciones sobre en qué lugar y en qué circunstancias los padres de León Cadogan se conocieron. Solamente que llegaron al Paraguay en 1899 oriundos de Australia. Unos años antes se había fundado la Colonia Nueva Australia cerca del pueblo entonces conocido por el nombre de Ajos, actual Coronel Oviedo, donde se establecieron.

La iniciativa de la creación de la colonia fuera de William Lane. Nacido en Inglaterra en 1861, a la edad de 16 años emigró a Canadá, después a los Estados Unidos. Años después, en 1885, se instaló con su familia en Australia, donde se destacó como periodista y líder sindical. Según su biógrafo, Gavin Souter, Lane fue responsable por la fundación de la Federación Obrera de Australia y autor de libros a favor de la superioridad de la raza blanca (SOUTER, 1983).

Posiblemente debido a la enorme presión del gobierno y de empresarios radicados en esta colonia inglesa, Lane decidió buscar un lugar en el mundo en donde podría fundar su “Paraíso del Trabajador” (título de un libro que narra el juicio político contra obreros en Australia). Su intención era “fundar una colonia de mil personas, digamos, dotadas de capital e imbuidas de sólidas ideas sociales, incluso el concepto de Sencillez y Arte: Simplicity and Art...”, explica Cadogan, apoyándose en el libro de Souter, *A Peculiar People, The Australians in Paraguay* (CADOGAN, 1990:219).

En la literatura política australiana, Lane es presentado como el socialista utópico que fundó en el Paraguay una colonia que anunciaría el comienzo de un nuevo mundo. Con colores un poco

menos brillantes evalúa León Cadogan el inusitado emprendimiento (p. 219):

...la Asociación Colonizadora Nueva Australia ... aceptaba únicamente socios que hablaran el inglés; era excluída “toda persona de color o casada con persona de color”; tampoco se aceptaba a personas que hacían vida conyugal sin estar unidas en legítimo matrimonio. No había religión oficial (para el autor, muchos eran ateos, mientras otros se mofaban de la religiosidad de William Lane), pero se reconocía el derecho individual de culto, de pensamiento, de palabra... Los miembros se comprometían a abstenerse de [consumir] bebidas alcohólicas mientras las dificultades iniciales con que la empresa tendría que luchar no fueran vencidas...

Lane embarcó con su familia en un navío rumbo al Paraguay en julio de 1893, llegando un mes más tarde a Asunción. Souter calcula en 600 a 650 el número de colonos instalados en Nueva Australia, ciudad cercana a Villarrica, que al año siguiente contaba con un tercio menos de miembros. Las diferencias filosóficas y prácticas entre los restantes desembocaron en la extinción de la asociación en 1897. En Nueva Australia quedaron 78 colonos, mientras que Lane fundaba una nueva agrupación junto con 63 personas en la cercana localidad de Cosme (Souter, 1983). Pero el germen de la discordia y de la disidencia le seguían los pasos.

Se podría decir que Lane y la pareja Juan y Rosa Cadogan se cruzaron en el puerto de Asunción en direcciones contrarias: el 1 de agosto de 1899, Lane abandonaba el Paraguay rumbo a Nueva Zelanda. Unos meses antes habían llegado los padres de León Cadogan, que nació en Asunción a fines de julio o agosto de ese mismo año. Por lo tanto, la familia Cadogan había recorrido medio mundo antes de instalarse en la colonia Nueva Australia cuando la

utopía socialista no existía más y el inspirador del movimiento se retiraba del Paraguay.

En un lugar denominado “Las Ovejas” la familia Cadogan instaló su hogar en una de las muchas casas abandonadas por los desilusionados australianos que habían renunciado para siempre a la colonia. Sus memorias arrojan un poco de luz sobre como León Cadogan recordó su primeros años de vida (CADOGAN, 1990:55):

...el triste susurro de la brisa entre las ramas de dos altísimos pinos que se erguían cerca de una casa abandonada situada a unos quinientos metros de la nuestra, sobre el camino a la casa de los Jacobson; el bosque de enormes eucaliptos que rodeaba un manantial distante un kilómetro de nuestra casa, en dirección opuesta, sobre el camino que conducía a la casa de los Kennedy; y las níveas flores de un arbusto de ñanduapysa que crecía al borde mismo del bosque. Y si cierro los ojos escucho aún nitidamente, si es la hora del crepúsculo, el lúgubre lamento de los karau en el manantial de los eucaliptos; y en un día soleado de primavera el canto de los corochiré o “zorzales” y decenas de otros pajaritos....

Corría el año de 1904. La familia, que se mudó a otra casa abandonada de la colonia, había aumentado. Eran cuatro hermanos, de los cuales Enrique era el mayor, según descripción de León en sus memorias, a pesar de que la cronología biográfica publicado después de su muerte lo coloca como primogénito (CADOGAN, 1990:57-59; y 1998:19). León Cadogan tuvo 12 hijos, de tres madres diferentes.

Estudio formal

Nimuendajú estudió hasta el bachillerato en Jena, Cadogan concluyó la escuela primaria en Villarrica. La filosofía pedagógica de los dos establecimientos de enseñanza formal se basaba en la repetición de

fechas y nombres, en una rígida disciplina. El foco estaba más en la sumisión del joven a la sociedad y menos en su preparación para la vida que estaba comenzando, no solamente en la educación de los sentimientos, sino que también en el cultivo del pensamiento. Se verá a seguir que ambos fueron más allá de lo que la educación formal les habría mostrado lo que es “correcto” para la vida en sociedad, colocándose en una posición casi revolucionaria para los patrones entonces vigentes de las sociedades brasileña y paraguaya.

Sólida educación mecanicista

Casi en la misma época de la muerte de la abuela Luise, en 1896, un profesor de apellido Paul ejerció oficialmente la tutela de Curt, tal vez por determinación del Juzgado de Menores. Este profesor enseñaba en la institución pedagógica Karl Stoy en Jena, en donde Curt terminó el bachillerato en 1899, a los 16 años. El colegio incluía un internado, cuyo ambiente recordaba más a un cuartel (DUNKER, 2005). No se sabe si Curt vivió en ese internado o en la casa de su tía Berta y con su hermana mayor, Olga.

La filosofía pedagógica imperante en Alemania en esta época no tenía más ligazón con la dirección propuesta por el humanista Alexander von Humboldt (1769-1859). El historiador Heinrich Pleticha explica que von Humboldt “había pregonado que la enseñanza debería ser dirigida al desarrollo de la personalidad del ciudadano y no para transformarlo en un elemento a servicio de la sociedad” (PLETICHA, 1983:326).

En el siglo XIX imperaba justamente lo contrario, cuando se instaló victoriosamente “la enseñanza basada en los principios de Herbart, que valoraba la pasividad del alumno para recibir y repetir lo que el profesor decía. Eran dadas reglas estrictas para reducir la persona a las necesidades de la sociedad” (p. 326). El pedagogo

Johann Friedrich Herbart (1776- 1841) había estudiado Filosofía en la Universidad de Jena y rechazaba la corriente humanista de educadores como la del suizo Johann Heinrich Pestalozzi.

Independientemente de la orientación pedagógica del colegio secundario Stoy, Curt supo aprovechar algunos aspectos de su único estudio formal. Evaluando las obras posteriores de Curt Nimuendajú, el biógrafo Günther Dungs afirma que “sus buenos conocimientos de ortografía en sus trabajos científicos [en alemán] demuestran [que recibió] una buena formación escolar. Especialmente en sus documentos lingüísticos, pues todos incluyen una minuciosa gramática [de la lengua indígena estudiada]” (DUNGS, 1991:75).

Sin permiso para pensar

Durante los cuatro años que todavía permaneció en Nueva Australia, León fue alumno de la escuela anglicana en la colonia, costeadada por el obispado de las islas Malvinas (en el Atlántico Sur), cuyas clases eran en inglés (CADOGAN, 1998:20).

Una aventura infantil ilustra la percepción que él tenía de la escuela y su capacidad de tomar iniciativas. El maestro de la escuela, Mr. Wheeler, lo castigaba diariamente por poner las manos en los bolsillos del pantalón, y su hermano Enrique tenía que estar parado en una esquina del aula, de espaldas a sus compañeros y con un pesado libro sobre la cabeza. Un día la descripción que Agüero, empleado de los padres, hacía del *aguará guazú* (*Chrysocyon brachyurus*) como un animal carnívoro grande que vivía en los impenetrables pajonales de la región incendió su imaginación infantil (CADOGAN, 1990:60):

Esta larga serie de injusticias un día nos inspiró la genial idea, faltando aún medio kilómetro para alcanzar la escuela, de echar a correr como si el

diablo nos viniera pisando los talones, gritando “*The wolf, the wolf!*” “El lobo, el lobo!

Al escuchar del pequeño León que él y su hermano Enrique se habían salvado milagrosamente de ser devorados por un enorme aguará guazú, el maestro suspendió las clases y pasó todo el día llevando personalmente a pie o en su caballo a los alumnos hasta sus respectivas casas. La revista de la congregación religiosa que sostenía la escuela publicó una crónica de semejante acontecimiento.

Pero el suspicaz Agüero no se tragó esa historia (p. 60):

...un día, hallándonos los tres preparando lazos de fibras de cocotero para cazar perdices, nos espetó: “Ha ose peeme aguará guazú escuela rapépe?”. La traducción más o menos literal de esta pregunta sería: „Así que un lobo, como se dice por ahí, os salió al encuentro camino a la escuela?”. Pero la inflexión de su voz daba a entender que estaba enterado de la verdad de las cosas, sino que también se sentía satisfecho de tener dos alumnos aventajados, pese a la opinión que como “escueleros” le mereciéramos a Mr. Wheeler.

Al mudarse a Yatayty, el joven Cadogan penetró más profundamente en la dimensión de la cultura escrita. En 1912 sus padres adquirieron la biblioteca de un doctor llamado Bottrell, que regresaba a Inglaterra. Ésta incluía las obras de Julio Verne, Charles Dickens y otros autores clásicos de la literatura europea de la época, lo que le permitió, según lo recuerda en sus memorias, aprender a leer en inglés (CADOGAN, 1998:20; 1990:59).

Los libros de medicina de esa biblioteca también contribuyeron para cambiar el status familiar. La madre, que habría aprendido enfermería en Australia, se dedicó a preparar remedios y a recetarlos en Lomas Valentinas (Villarrica) como si fuera farmacéutica y

médica. El padre se transformó en el “boticario” de las recetas suministradas por doña Rosa (Cadogan, 1998, p. 20).

Fueron las experiencias en la Escuela Alemana de Villarrica que imprimieron un sello característico a la personalidad de Cadogan. En 1914, a los 15 años de edad, terminó el ciclo primario, que otros alumnos completaban a los 12 ó 13 años. Hay informaciones contradictorias sobre su tiempo de permanencia en la escuela –los datos biográficos publicados por su hijo Rogelio aseguran que los estudios fueron de 1908 a 1914. El intelectual Efraím Cardozo se refiere a “seis grados [escolares] que en tres años cursó” (CARDOZO, 1998:105).

Los pocos comentarios sobre esta escuela la presentan como “la entonces célebre Escuela Alemana”, como si fuera el templo de Minerva guaireño. Nacido y criado en Villarrica, Cardozo afirma todo lo contrario. Que fue exactamente la inexistencia de estímulo a la actividad intelectual que impregnó la búsqueda de Cadogan por el conocimiento más allá de la aparente inteligencia de quien repite lo enunciado por otros (p. 105):

En la Escuela Alemana aprendió a pensar. Ah!, dirán, la tradición cultural germánica, el latín, el griego, etc. Pero no fue así. De la Escuela Alemana derivó su insaciable afán de pensar, no por defecto del disciplinamiento de su joven mente por maestros capaces, sino como natural reacción. Cadogan recuerda un *dómine* (elsner), tremendo disciplinario prusiano, para quien la pedagogía se reducía al aprendizaje mecánico y memorista de reglas, declinaciones, fechas, nombres históricos, etc, y que, cuando algunos de los párvulos excusava [sic] tardías respuestas alegando que “estaba pensando”, tronaba: “¿Quién le dio permiso para pensar?”.

Otras influencias

Además de las vivencias en la escuela y en el colegio, otros elementos influyeron en la manera como Nimuendajú y Cadogan captaron y vivieron la vida, así también en el modo que actuaron en el mundo, sea a través del pensar, sea por medio de los sentimientos. Estos otros elementos fueron aquellos que estaban presentes en sus respectivos mundos y que cada cual adoptó, según su perspectiva personal.

De intelectuales a indígenas

A fines del siglo XIX, el debate científico en Alemania vivía dominado por la angustia de que el avance de la cultura europea deshacía civilizaciones enteras en todo el mundo. El etnólogo Adolf Bastian, que había estudiado Medicina en Jena, clamaba en 1883: "Está ardiendo en todos los lugares del mundo etnológico, arde claramente, un fuego enorme arde en toda parte! Y nadie levanta la mano! [para apagarlo]" (PETERMANN, 2004).

Durante aproximadamente 25 de sus 79 años de vida, Bastian (1826-1905) recorrió todos los continentes, escribió 80 libros y casi 300 artículos. Fundó también el museo etnológico de Viena y la famosa publicación especializada *Zeitschrift für Ethnologie* (Revista de Etnología). Es en esta revista que Curt Nimuendajú publicaría en 1914 su primer trabajo etnográfico, relativo a las leyendas de los apapocuva-guaraníes. Bastian quería salvar elementos culturales de otros países para que fueran estudiados futuramente. Por eso, creó el Museo Etnológico de Berlín, que hasta el día de hoy exhibe objetos de la cultura material de los así llamados pueblos primitivos del mundo entero, excepto Europa.

El zoólogo y filósofo Ernst Haeckel discordaba de Bastian. Afirmaba que el proceso de selección natural de la humanidad era inevitable, que los pueblos más fuertes terminan por subyugar a los

más débiles. Adepto de la teoría de la evolución de Charles Darwin, Haeckel era al mismo tiempo partidario del monismo, corriente filosófica que defiende la idea de que Dios y la naturaleza tienen el mismo origen. Por lo tanto, el espíritu impregna a la materia (HAECKEL, 1961).

Como el anciano Haeckel y el jovencito Curt fueran vecinos de la misma calle en Jena, es posible que se hayan conocido personalmente. Un ex-compañero de colegio de Curt, Guilherme Rüdiger, contó, muchos años más tarde, que “todos nosotros éramos admiradores de Ernst Haeckel” (MENCHÉN, 1979:23), pero nadie hasta ahora confirmó que Haeckel y Curt conversaran alguna vez.

Curt sobresalía durante los juegos infantiles entre pinos y coníferas de los alrededores de Jena, en donde construía con sus amigos casitas de madera en la copa de los árboles. Ya se le notaba el interés por los indios, contó décadas más tarde un compañero de travesuras, Fritz Sander: “Como a mi también me gustaba informarme con respecto a los indios y [Curt] Unckel ya sabía mucho de eso, fundamos un pequeño grupo, del cual él era el jefe” (CAPELLER, 1962:18).

La única sobrina de Curt, Irmgard Müller, confirmó esa atracción hacia lo indígena, repitiendo lo que habrá oído de su madre, Olga, la hermana materna de Curt: “Desde la más tierna edad, él se interesaba por todo que tenía que ver con mapas e indios. Cuando mi madre le pagó el pasaje [para viajar al Brasil], se cumplió entonces el sueño de su infancia” (p. 18).

Aún en Jena, Curt frecuentaba asiduamente la Sala Pública de Lectura, patrocinada por la empresa Carl Zeiss, conocida por prácticas sociales pioneras como la jornada laboral de ocho horas, el derecho a la organización sindical y a la jubilación para sus obreros.

Fue en esta biblioteca que Curt leyó algunos de los 60 libros, traducidos a 33 idiomas, del escritor alemán Karl May. Se calcula que estos relatos ficcionales tienen un tiraje global acumulado de 200 millones de ejemplares.

May (1842-1912) describía la vida de pueblos exóticos, según la óptica alemana, especialmente de indios en los Estados Unidos. Algunos pasajes habrán ejercido profunda influencia en el joven Curt. En 1933 cuando publica su manifiesto en favor de los indígenas radicados en el Brasil, Nimuendajú presentó una idea que consta en un libro de May: "El indígena es también una persona y posee derechos humanos. Es un grave pecado declarar que [el indígena] tiene derecho a la existencia y [al mismo tiempo] robarle poco a poco sus medios de subsistencia" (MAY, 1985:3).

En el mismo año de su graduación en el Colegio Stoy, en 1899, Curt ingresaba en la empresa Carl Zeiss, la más famosa fabricante de aparatos de óptica de Europa en esa época. Su entusiasmo por los indios cautivaba también a sus compañeros de trabajo. El mismo Rüdiger acota que "nosotros llamábamos [a sala de lectura] de sala caliente, porque era ahí que nos encontrábamos en el invierno frío o cuando llovía. Sacábamos los libros de los estantes y [Curt] Unckel nos explicaba [su contenido]" (CAPELLER, 1962:18).

Después de tres años en la empresa Carl Zeiss, Curt dimitió en 1903, llevando al Brasil los frutos de la experiencia en las áreas de óptica y mecánica de precisión. En el bagaje intelectual de este joven de 20 años había también espacio para las ideas del geógrafo alemán Friedrich Ratzel (1844-1904), mundialmente famoso por el concepto de *Lebensraum* (espacio vital). Según esta teoría, las civilizaciones se parecen a los seres humanos y pasan por las etapas del nacimiento, crecimiento, apogeo, ocaso y muerte. En el siglo XX, la ideología

nazista utilizaría las ideas de Ratzel para sus fines de expansión geográfica y de hegemonía aria en Europa.

Las migraciones serían un elemento dinámico en este proceso, pues el desplazamiento geográfico cambiaría el patrón étnico de un pueblo. En su monumental obra *Völkerkunde*, lanzada en 1880, Ratzel citó varios ejemplos de expansión de fronteras a lo largo de la historia de la humanidad. Pero confesó no haber entendido los motivos de las migraciones tupí-guaraníes (RAZTEL, 1876). Como posiblemente Curt leyó este libro en la biblioteca de la Sala de Lectura en Jena, se podría imaginar que ya atravesó el Océano Atlántico decidido a entrar en contacto con algún grupo de estas tribus en el Brasil.

Agüero, el mentor campesino

En 1908 la mudanza de la familia a Yataity marcó un cambio radical en la vida del pequeño León. Hasta ese momento, además del inglés hablado en la casa y en la escuela, ya había aprendido el guaraní y penetrado en un mundo poblado por el *kavajú* Marín, el *tejú yaguá*, el *ñakyrá-mbói* y otras figuras más de la mitología del campesino paraguayo inspiradas en el universo indígena y con influencia europea. Estos seres reaparecerán en su principal obra *Ayvu rapyta*, además de otros publicaciones. La proximidad a ese universo le fue brindado por el empleado de la familia, Agüero, a quién describió con admiración y gratitud latentes en estas frases (CADOGAN, 1990:59):

Fue mediante Agüero que, al llegar a los siete u ocho años, ... [yo] hablaba perfectamente el guaraní y conocía a todos los duendes y diablillos de la mitología criolla... Fue también Agüero que [quien] nos enseñó, a Enrique Gorman y a mí, a armar trampas para [atrapar] perdices u otros pájaros. .. también a soplar en forma de cruz sobre al

agua después de agacharnos a abreviar la sed en un manantial, “pues así [agachados] beben los animales y nosotros no somos animales”, decía... Nos enseñó los nombres de la flora y la fauna de la zona, amén de los nombres de una legión de engendros de la exuberante fantasía hispano-guaraní...

Agüero también le mostró las contradictorias y funestas consecuencias que tenían para los campesinos del lugar las constantes revoluciones, golpes de Estado y los cambios del partido en el gobierno en Asunción. Un día, durante una revolución anterior a la de 1911-1912, al ver la columna de humo que se elevaba al cielo cerca de la casa de unos vecinos oyó la explicación en voz baja de Agüero que habían matado a Pa'í Tikú porque era simpatizante del Partido Liberal. Transcurrido un tiempo Cadogan escuchó la información que habían quemado la casa de otro vecino, porque era miembro del Partido Colorado (p. 57). León recuerda su desorientación infantil:

Pero la vez pasada me dijiste...”, interpuse. “Sí – respondió Agüero – pero es que ahora mandan los liberales”, y mirándome con una solemnidad inusitada en él, me ordenó que en adelante no hablara con nadie, pero cono nadie en absoluto: avavete ndive, de tales cosas.

Agüero fue su guía de infancia, el mentor de la cultura oral y tradicional, el baqueano existencial que le presentó el mundo campesino, vecino del mundo indígena de los mbyá del Guairá y otras tribus aledañas.

Llegada al mundo indígena

Observando la vida de Nimuendajú hasta sus 20 años de edad y casi dos tercios de la de Cadogan, no se notan señales exteriores que ellos llegarían a ser los dos más innovadores etnólogos estudiosos de las

tribus guaraníes. Sin embargo, porque buscaron incesantemente es que encontraron la manera de entrar en contacto con ellos. Cada cual encontró su tribu según su propia manera de buscar.

Adoptado y bautizado

Existe un vacío documental en la vida Curt Unckel a partir de su dimisión de la empresa Carl Zeiss en Jena, en mayo de 1903. La próxima información conocida lo localiza ya en São Paulo, Brasil, a donde habría desembarcado en algún día del mismo año. En una carta a amigos de Jena, del 6 de enero de 1904, informaba que ya había participado de una expedición para conocer a los indios, sin dar más detalles. Pero se lamentó que había renunciado a intentar ese primer contacto a causa "del calor achicharrante y del dolor en los ojos, provocados por la luz deslumbrante [que se reflejaba] en el suelo sin vegetación y que no me deja ver nada más" (CAPELLER, 1962:17).

Otra correspondencia, del día 10 del mismo mes, a otro amigo de Jena anunciaba que "voy a participar de la expedición del ingeniero Lacerda, que quiere explorar el río Feio y libertar a un misionero capturado por los indios Coroado. Ellos necesitan de gente armada y yo soy un de esos [hombres armados]" (p. 17).

Nunca reveló cuando exactamente tuvo su primer encuentro con los indígenas del Brasil, sueño de su infancia y adolescencia. En su primer trabajo etnológico simplemente ennumeraba: "He conocido a los guaraní em 1905, al oeste del Estado de San Pablo y viví en sus aldeas, con pocas interrupciones, hasta 1907, en la aldea [a orillas del río] Batalha, como uno de ellos" (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:1).

Publicado originalmente en alemán en 1914, su primer libro se intitulaba *Leyendas de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, traducido al

castellano por Juan Francisco Recalde. Debido a diferencias entre el original y esta traducción, utilizo alternadamente una u otra, por considerar que Cadogan consultó únicamente la versión de Recalde, de 1944.

Poco tiempo después el cacique y dirigente espiritual Avacaujú adoptaba a Curt. En la noche del 14 al 15 de julio de 1906 decenas de indígenas se reunieron alrededor del rancho de su amigo Ponõchi, a orillas del río Batalha, para participar del bautismo del hijo recién nacido de Avacauju (NIMUENDAJÚ, 1954:36). Las anotaciones en alemán datan de 1908, que el etnólogo brasileño descendiente de alemanes Egon Schaden las tradujo al portugués y publicó casi diez años después de la muerte de Nimuendajú.

La ceremonia consistía en complejos rituales con la presencia de todos los hombres y las mujeres de la tribu. Los cantos rítmicos y las danzas repetidas se prolongaron durante horas en esa fría noche de invierno, culminando con el descubrimiento del nombre del recién nacido. Para sorpresa de Curt fue también la noche de su bautismo.

La descripción del propio Nimuendajú del momento culminante de este ritual apapokúva es antológica (NIMUENDAJÚ 2001:148):

Avacaujú se colocó bien delante mío y exclamó, vacilante y excitado, pero con voz bien alta y clara: “!Muendajú-ma nderey! - ¡Nandereyigua nde!- ¡Nandéva nderenoi Nimuendajú!” (“!Tu nombre es Nimuendajú! -¡Tú eres parte de nuestra tribu!- ¡Los Guaraníes te llaman Nimuendajú!”). Y apuntando hacia Poñoquí y su mujer: “!Cova-ma ndeangá!” (“!Estos son tus parientes!”), lo que quiere decir padrinos de bautismo). Para mi pavor después se puso a cantar otra vez con la cabeza erguida frente mío y bendiciéndome con las manos [colocadas] sobre mi cabeza. Transcurrió un buen tiempo todavía

hasta que bajó los brazos, dió un paso atrás, con lo que el canto [de los presentes] cesó y la ceremonia terminó.

La frase siguiente resumiría su estado de espíritu al final de esta ceremonia (p. 148):

Cerca de media hora después, al nacer detrás de la selva el sol iluminaba un nuevo compañero de la tribu de los Guaraníes, que a pesar de su piel clara dividió lealmente con ellos a lo largo de dos años la miseria de un pueblo agonizante.

Era la mañana del día 15 de julio de 1906. Su madre biológica, Marie Unckel, había nacido 53 años atrás casi en la misma fecha, el 8 de julio (de 1853).

Es así que Curt Unkel pasó a ser Curt Nimuendajú, hijo adoptivo de la pareja apapokúva-guaraní Avacaujú, a quien también se refería por el nombre de Joguyroquy, y su mujer, Nimõa. Por fin, este joven alemán de 23 años había encontrado en las praderas del interior del Estado de São Paulo el hogar que no había conocido en Jena. Sus padres adoptivos lo guiaron por los vericuetos de una cultura todavía inescrutable para quien tres años atrás aún había vivido en Alemania. Su alegría de contar con padres que le acompañaban directamente y le apoyaban personalmente se manifestó, muy sutilmente, como correspondería a un alemán-apapokúva-guaraní, en las entrelíneas de un pasaje de la obra *Leyendas*, como paso ahora a resumir su título.

Cierta ocasión, Curt asumió voluntariamente la peligrosísima misión de matar a un jaguar que había recibido el alma en pena de un miembro de la tribu asesinado días atrás. Su relato de los preparativos para la ceremonia religiosa anterior a la expedición revela la satisfacción de recibir la atención de sus padres (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:312):

Mi madre adoptiva, Nimoã, me había tejido una ancha faja adornada con largos flecos en las puntas y un rico adorno de plumas. Joguyroquý [su padre] hizo tres flechas comunes de caza, de caña de cambaúva, punta dentada de madera y plumas de jacu [una variedad de la familia de los gallináceos] como guías [estabilizadores de las flechas].

El hecho de cazar el jaguar acompañado por su padre también lo habrá reconfortado en una aventura en la cual ambos arriesgaron la vida en pro de la comunidad que ahora los unía.

Además, al trazar lo que posiblemente ha sido el primer árbol genealógico indígena, conmemoró de manera casi imperceptible el placer de ser miembro de una familia con los padres vivos y con un pasado que él mismo pudo reconstruir. Pacientemente siguió, a través de los relatos de sus compañeros de la tribu, los rastros de sus antepasados hasta seis generaciones.

Así se enteró de la existencia de un indígena, cuyo nombre nadie más sabía, pero que todavía era recordado como “el capitán [cacique] de los guaraníes de Iguatemi [en São Paulo], que había muerto alrededor de 1830 durante una expedición guerrera contra los avavaí. Se casó con ? [sic], que había sido raptada por los Avavaí”. El detalle fundamental del árbol genealógico es que el se incluyó a si mismo: “Curt Unckel Nimuendajú, adoptado em 1906” (NIMUENDAJÚ, 1954). Hasta 1914, firmó de cuatro formas diferentes.

Solamente en junio de 1913, casi ocho años después del primer contacto y siete del bautismo, a orillas del arroyo Santa Bárbara (afluente del río Ivinhema, sureste del actual Estado de Mato Grosso do Sul) los apapokúva le abrieron sus secretos tribales: sus mitos fundadores, las leyendas de la creación y de la destrucción del mundo.

Sentados alrededor del fogón para protegerse de las frías madrugadas del invierno matogrosense, tres confidentes le dictaron en apapokúva-guaraní aquello que hasta entonces ningún occidental habrá oído (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:1):

Los mitos de los cuales voy a tratar aquí, los he escuchado innumerables veces, raramente en toda su extensión, casi siempre de forma parcial y los he contado yo mismo... He frecuentado con predilección la compañía de los viejos y en especial de los palé (médicos) y me he hecho instruir durante horas seguidas sobre los misterios de la vieja religión. Ellos hasta hoy se muestran orgullosos de su alumno.

Veinticinco años de espera

El primer momento conocido del largo proceso de aproximación entre Cadogan y los mbyá guaraní del Guairá remonta a 1921. A los 22 años de edad, Cadogan se había instalado en el yerbal San Antonio, de propiedad de Carlos Chase, a pocas leguas al sur de Caaguazú, con la misión de explotar la yerba mate silvestre que crecía en la región. Además de su “futuro compadre *Kelí* (Felipe) Leiva”, también trabajaba un mbyá llamado Emilio Rivas, conocido por *Emijoriva*. Cadogan reprodujo un encuentro decisivo con éste y el diálogo que se siguió (CADOGAN, 1971, p. 9):

Una mañana se escuchó, en la picada que conduce de Ka'amirindy Y'akã, Ka'amindy Arroyo en la vernácula, el toque de mimby puku o flauta larga con el que el hombre anuncia su llegada. Al rato venía llegando Emijoriva Emilio Rivas, vestido a la usanza típica: tambeo o taparrabos, en la cabeza el akã-pychi-a o adorno ritual del hombre; en el antebrazo izquierdo y la pierna derecha, bandas o ligas hechas de hilo de cabellos de mujer. Depositó ywyraimbe, garrote o macana, y flechas y arco en la tranquera y se

acercó, portando únicamente, en la mano derecha, el ywyrá'i o po-py-gwa, la varilla de mando. Le acompañaba un hijo de unos doce años.

-Ae-ty rami.

-Ae-ty rami...

-Hablas invocando el nombre de nuestro verdadero padre Ñamandu, cuyo hijo el sol permite que nosotros, a quienes el proveyó de arcos y del adorno ritual, nos irgamos todos los días.

Lo que podría ser un saludo convencional al comenzar otro día más de trabajo rápidamente mostró tener otro mensaje:

- Hablo invocando el nombre de nuestro verdadero padre Ñamandu... respondió mi interlocutor. Pero, al continuar el largo saludo ritual e insinuar que esperaba oír que todo estaba normal en su asiento de fogones, me contestó sin rodeos: Que hace poco un juruá, paraguayo, había llegado al rancho o zona yerbatera de Hu'yvará y le había conchavado. Un sábado por la tarde, el cazó un ciervo, convidó a sus paisanos que trabajaban en el rancho, - el domingo charqueó la carne que sobraba, y el lunes fue nuevamente a hojear o cosechar yerba. Hacia medio día su hijo llegó corriendo al lugar donde chamuscaba la hoja cosechada y le contó que el patrón había llegado a su choza, e increpando a su mujer por no haberle entregado la carne de ciervo a quien correspondía - el patrón - la ultrajó y se apoderó de toda la carne restante.

Inmediatamente el indio hizo justicia según la tradición consuetudinaria de su tribu:

- Fui al campamento, continuó Emilio, y desde un escondite en el takwaty, cañaveral, le maté de un flechazo en el corazón, y lo enterré en una zanja cercana. Los paraguayos no tardarán en enterarse de lo

ocurrido; vendrán los chontaro, soldados, policía, y arrasarán el asiento de nuestros fogones, matando a los hombres que encuentren, violando a las mujeres y llevándose algunos niños. No es justo que esto ocurra. La cuenta debe saldarse: ekovia va'erã teko awy, debe purgarse el error (cumplirse la ley del Talión), lo se. Pero el que mató al paraguayoy soy yo, y vengo para que me lleves junto al jefe de los paraguayos para que se cumpla en mí su ley y mi gente no sea perseguida. Hecho esto, este hijo mío te guiará hasta el asiento de nuestros fogones e informarás a mi gente acerca de lo ocurrido.

Cadogan hizo lo solicitado. En Caaguazú Emilio Rivas relató lo ocurrido a Basilio Scavone, el jefe político del pueblo. Según Cadogan, “en la policía no se había formulado denuncia, y tampoco en el juzgado, pero corrían rumores acerca de un ciudadano oriundo de Yataity, con cuentas pendientes con la justicia, que había penetrado subrepticamente en los yerbales para elaborar unas cargas de yerba de contrabando, con cuyo importe se proponía ‘arreglar’ su situación”.

El jefe político del pueblo le aseguró a Emilio que no sería molestado si el hecho no se denunciara, pero que le mantuviera informado acerca de su paradero por si tal denuncia se presentara. En tal caso, el mismo se encargaría de hablar con el Defensor de Pobres e Incapaces “para que se le hiciera justicia” (p. 10).

Este inusitado proceso de aproximación permaneció en estado letárgico a lo largo de veinte años. Solamente en 1943 ó 1944, quando Cadogan tenía de 44 a 45 años de edad, se registraron novedades. Al recuperarse parcialmente de una bronconeumonía, que lo llevó a buscar separarse de su esposa, salió a recorrer a caballo la región de Caaguazú. Después de quedar en varios lugares, llegó al

obraje de Rancho Itá o Santa Matilde. En esta propiedad de don Ernesto Schraerer trabajaba John, uno de sus hijos.

En su autobiografía, él recuerda que allí (CADOGAN, 1990:68):

...había un indio de nombre Higinio, pero más conocido por su apodo de Vuró, apodo que debía a su habilidad en remedar al rebuzno del burro, vuró. A diferencia de muchos otros Mbyá, Vuró era jovial y comunicativo: le visité en su choza, llevándole yerba, galletas y azúcar, y mientras tomábamos mate, me contó la leyenda de la Luna, a quien una mujer a la que molestaba con sus atenciones embadurnó la cara con resina negra ritual, origen de las manchas que hasta hoy lleva la luna en la cara. Este mito o cuento explica el origen del adagio: “Yasy ra’ynte ko ojovahe’i hina” (no es sino la luna nueva que se lava la cara) – para quitarse las manchas –, empleada por nuestros campesinos al referirse a las lluvias que a menudo coinciden con el cambio de luna”.

A consecuencia de este episodio, Cadogan entonces se dió cuenta (p. 68) “...de que, para el estudio del folklore paraguayo son indispensables conocimientos de mitología guaraní, entretenimiento que ya había comenzado a atraerme. Pero ¿cómo estudiar mitología guaraní careciendo de medios para visitar a los indios?”.

Luego encontró una solución para satisfacer su “pasatiempo” sin gastar mucho dinero. Invirtiendo la práctica etnológica vigente hasta el día de hoy, invitó a los indígenas a que lo visitasen en su casa en Villarrica (p. 69):

Pues por lo menos se podía intentar que me visitasen a mí de vez en cuando. Y de regreso a Paso Itá, hice un rodeo por Potrero Garcete y pedí a don Vicente Benítez, que tenía en aquel cañadón rodeado de montes un pequeño establecimiento ganadero y utilizaba mano de

obra indígena, que me mandara a Villarrica a Mariano o a Emilio Rivas.

Mariano era un anciano a quién había conocido años antes. Emilio Rivas era el indígena a quién ayudara en el caso de la violación y asesinato en el yerbatal en 1922. El esperado reencuentro no se realizó porque, después que Cadogan se había mudado a Villarrica, él también salió de la zona para evitar represalias. Esa información se la dieron Tomás y Cirilo, dos Mbyá enviados por Vicente Benítez que llegaron a la casa de Cadogan en Villarrica. Tomás era yerno de Mariano, quien ya había fallecido, y venía en compañía de su yerno Cirilo. Las conversaciones, que duraron dos días, recuerda Cadogan, “me entusiasmaron, obligándome a dedicarme de pleno al estudio de las tradiciones guaraníes” (CADOGAN, 1990:69). Estratégicamente munido de regalos apreciados por los mbyá, Cadogan comenzó a visitar a Tomás y otros indígenas en sus poblados. Además, su interés por las tradiciones guaraníes pasó de la categoría de pasatiempo a objeto de estudios sistemáticos.

Todas estas alteraciones se hicieron sentir inmediatamente en su producción intelectual. Al cotejar el conjunto de sus obras, de 1940 a 1943 ya había publicado seis cortos relatos del folklore guaireño en el diario local *El Pueblo*. Al año siguiente son cuatro leyendas y tres artículos sobre temas lingüísticos del guaraní y del inglés, ahora ya publicadas en la capital paraguaya. En 1945 fueron cuatro mitos y en 1946 ya llegaban a ocho escritos (BERRO DE ESCRIVÁ, 1999).

La gran transformación sucedió en 1946. En un mes no especificado por Cadogan el cacique mbyá Pablo Vera le pidió que consiguiera la libertad de un indígena conocido por Mario Higinio. Acusado de haber matado a un paraguayo que violara a su esposa, estaba preso en Villarrica. El comisario del local de los hechos dijo

que un hijo de Mario Higinio había contado que el padre comiera parte del cuerpo de la víctima “seguramente bajo el impulso de algún recuerdo subconsciente de la antropofagia ritual”, acota Cadogan. Este detalle no constaba del acta de remisión del reo. Con la ayuda de un abogado amigo, pero sin contar como logró convencerle al juez, Cadogan obtuvo la libertad de Mario Higinio (CADOGAN, 1990:71).

Cadogan lo llevó a su casa. Mientras esperaban a Pablo Vera, Mario Higinio respondía de manera misteriosamente monosilábica a las preguntas sobre mitos y tradiciones. Excepto una “hermosa leyenda referente a la Sierra de Mbaracayú”, Cadogan se sintió defraudado en su deseo de saber más. Ya en la presencia de Pablo Vera, el indígena en libertad cambió su actitud (p. 71):

...mientras los tres tomábamos mate a la sombra de un [una planta de] mango, Mario le preguntó se había discurrido conmigo acerca del fundamento de la palabra, el lenguaje humano. Contestándole el cacique que no, Mario le volvió a preguntar si me había divulgado [sic] los cantos relacionados con “los huesos de quien portara la vara”, o sea las endechas fúnebres. El cacique [Pablo Vera] le contestó nuevamente que no, y Mario [Higinio] le habló más o menos en los siguientes términos:

- No conviene ya que sigas conduciendo a este hombre por la orilla. ¿Quién como él se ocupa de nosotros, los habitantes de la selva? ¿Acaso él no es ya un verdadero paisano nuestro, un verdadero miembro del grupo que se reúne en torno de nuestros fogones?

Es así que comenzó una nueva era en la etnología paraguaya y latino-americana. Por primera vez secretos no asequibles ni siquiera

a todos los mbyá llegaron al conocimiento de un no indígena, que los transmitiría a otros no indígenas (p. 72):

Esta fue la manera en que me inicié en el estudio de la verdadera mitología, religión y culto guaraníes, mantenidos en secreto durante siglos y divulgados únicamente a los miembros de la tribu que dominan el vocabulario, desconocido en aquella época en los círculos científicos.

Los científicos autodidactas

Nimuendajú y Cadogan fueron dos etnólogos autodidactas, en el preciso sentido de que no aprendieron métodos o técnicas de terceros en cursos o en la universidad. Se podría decir que no se dejaron reducir por las ideas y experiencias provenientes del medio académico. Al contrario se dedicaron a conocerlas movidos por el impulso de informarse y, entonces sí, aceptarlas, rechazarlas, adaptarlas

El elemento común a ambos es que siguieron la intuición, aquí presentada como la capacidad de buscar y encontrar conexiones en dónde el pensamiento convencional sólo ve vacío o negación. Una explicación dada por el propio Cadogan aclara muy detalladamente esta particularidad de la intuición.

Lectura e intuición

El libro de Nimuendajú *Leyendas* es un ejemplo tal vez sin parangón en la etnografía. Al concluirlo en 1914 su autor había completado la edad de 31 años, de los cuales once en el Brasil y casi nueve en contacto directo con los indígenas. En Alemania sólo había terminado el ciclo secundario. Posiblemente, en su país de nacimiento habría comenzado a estudiar por cuenta propia, leyendo libros, desarrollando ideas, pero quizá sin tener con quién discutirlos.

En el Brasil habría mantenido y ampliado su método, además de dedicarse a aprender dos lenguas extrañas al mismo tiempo: el portugués y el apapokúva-guaraní. En la presentación de la traducción al portugués de *Leyendas*, el etnólogo Eduardo Viveiros de Castro escribió que “Nimuendajú no trabajó desconociendo a sus predecesores. Él demuestra... cierto conocimiento de la literatura clásica sobre los Guaraníes y de la producción etnológica existente en aquel entonces sobre la América del Sur” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987:XXII).

Al mismo tiempo, podrá haber sido una excelente oportunidad para colocar intelectualmente a prueba lo aprendido a nivel laboral en su calidad de técnico de óptica en la tradicional fábrica de Carl Zeiss en Alemania. Esto se refiere tanto a la observación con el menor cociente posible de interferencia individual como a la descripción de una cultura ajena a la propia del punto de vista de sus integrantes (p. XIX):

...se notan los trazos característicos del estilo de Nimuendajú: el enfoque decididamente etnográfico, que subordina la especulación a la descripción; el esfuerzo de caracterizar el ethos y la visión de mundo del pueblo estudiado, guiado por una aguda percepción de los temas esenciales de la cultura....

Nimuendajú concluyó su obra sobre los apapocuva uniendo la observación al estudio por cuenta propia, sin emplear la técnica de corresponderse con etnólogos más experimentados para preguntar, responder y volver a preguntar. Esto lo haría años más tarde, cuando ya había abandonado el estudio de su tribu y se dedicaba a investigar grupos de la Amazonia y de la región central del Brasil.

Intuición y correspondencia

Cadogan eligió otros caminos para ir más allá de lo que vivió en la escuela primaria en Villarrica, que, según su hijo Rogelio (Cadogan, 1998, p. 21), fue su única experiencia en un establecimiento de enseñanza. Ya egresado de esa escuela, trabajó dos años en una farmacia de Villarrica y al mismo tiempo estudió el castellano. En 1917 se empleó en la gerencia del frigorífico Swift en Zeballos-Cué y aprendió francés con un mecánico de esa empresa. A los 18 años Cadogan ya hablaba o conocía cinco idiomas: inglés, castellano, alemán, guaraní y francés sin haber cursado nada más que la escuela primaria.

A principio fue básicamente un agudo observador de la vida campesina y después de la indígena. El desconocimiento de métodos científicos se reflejó en sus artículos iniciales, lo que cambió con su búsqueda de conocimiento, evalúa Efraím Cardozo (CARDOZO, 1998: 130):

Su obra es fruto de la aplicación rigurosa de las reglas de la investigación científica, y no de adivinaciones asombrosas. Si en sus primeros escauceos en la mitología guaraní Cadogan obraba desaprensivamente, como con un hobby según él mismo confiesa, poco a poco fue sujetándose, cada vez con mayor severidad, propia de una cátedra universitaria alemana, a las normas indicadas para el esclarecimiento de la realidad cultural humana, allí donde es más difícil de aprehender, en los abisales escondrijos del alma del primitivo.

Posiblemente, su autodidactismo devenía de sutiles observaciones y luminosas conclusiones. Había personas que se referían a sus escritos como “intuitivos”, en el sentido de un saber que le vendría sin cualquier esfuerzo personal. En 1966 decidió aclarar este particular. En una carta al coordinador del Centro de Estudios

Antropológicos del Ateneo Paraguayo, Miguel Chase-Sardi, contaba el caso de un joven etnólogo francés que quería estudiar la cultura guayakí. Cadogan le había sugerido que consultara a indígenas y paraguayos para elaborar una lista de árboles y animales con sus características sobresalientes en mbyá, guayakí y guaraní paraguayo. Solamente después que un antropólogo de fama internacional le confirmó la valía del método es que el joven etnólogo aceptó la sugerencia.

Cadogan explicó a Cardozo de cómo llegó a esa conclusión (p. 131):

Una de los primeros descubrimientos que hice fue que para el guaraní los árboles, a igual que los animales y los seres humanos, tienen almas. Posteriormente, me enteré de que varios nombres de árboles guardan estrecha relación con la mitología. La nomenclatura guaraní en botánica guarda la estrecha relación existente para el guaraní entre el reino vegetal y el reino animal... Estos hechos y otros similares que figuran en comunicaciones dispersas fueron las que motivaron las recomendaciones al joven etnólogo. No existe, pues, motivo alguno para hablar de “intuición” o cosas por el estilo.

Estas correlaciones existentes entre elementos sobrehumanos, naturales y humanos en el mundo indígena “viviente y actuante” se constituyen en una dimensión de la realidad tribal (SUSNIK, 1984-1985:49):

La conjunción de estos factores contribuyen a la ampliación imaginativa de los indígenas, según la predisposición psicomental de cada grupo étnico; no se trata de elaboraciones shamánicas, por su propio carácter impositivas, sino del sentir-vivir espontáneo de la comunidad.

Efraim Cardozo consideraba que el secreto del autodidactismo de Cadogan era una mezcla de elementos que parecen anularse a sí mismos (CARDOZO, 1998:131):

Sus libros, sus profesores han sido los Mbyá, los Guayakí, los innumerables indígenas que abatieron los muros de su secular desconfianza ante este karai de ojos azules, que hablaba como ellos, que les comprendía, que conocía el sentido de sus largos recitados, y ante quienes se consideraba como uno de ellos, como ellos a él, ¿quién podría negarlo?, un Karai Ru Ete Miri. Pero [eso] no bastaba. Y se requerían talento, la mente bien organizada, una visión aguda capaz de horadar cualquier tiniebla, conocimiento de la metodología de la investigación, memoria fiel, estilo fácil, y sobre todo inmensa abnegación.

Para lograr esa combinación, Cadogan estructuró a lo largo del tiempo un método “prodigioso de autodidactismo a distancia, con maestros de escala universal”, dijo Cardozo. Cadogan se carteaba con personas del quilate intelectual internacional como Egon Schaden, Claude Lévi-Strauss, Alfred Metraux, la pareja Pierre y Hélène Clastres. Durante la Segunda Guerra Mundial, los libros eran rarezas en el Paraguay. A esto se sumaban la pobreza material de Cadogan.

Aún así –o tal vez por eso mismo– Cadogan creó la siguiente alternativa (p. 110):

Los correos, aunque con demoras, seguían funcionando. Había antropólogos, lingüistas, filólogos, prehistoriadores que seguían estudiando en los oasis de las bibliotecas [de Europa y Estados Unidos]. Además la guerra había puesto de moda la antropología. Cadogan recurrió a los que quedaron en las bibliotecas en busca de auxilio y enseñanza. Y encontró maestros en muchas partes.

Por más que a fines de 1960 hasta en el Paraguay ya era reconocido como científico, a Cadogan todavía le molestaba la posibilidad de ser considerado un mentiroso (CADOGAN, 1990:72):

No puede descartarse la posibilidad de que pase yo a la historia como embaucador, pues hasta ahora nadie ha realizado investigaciones de campo minuciosas entre los Mbyá, tarea para la cual son requisitos indispensables, primeramente, granjearse su confianza, y segundo aprender su lengua. Nadie, por consiguiente, está en condiciones de decir si son auténticos o no los textos que he recopilado.

Sin embargo, habría una persona que podría pronunciarse a respecto de la autenticidad de sus escritos (p. 74):

...el P. Bartomeu Melià, S. J. ...ha recorrido las tolderías desde Encarnación hasta Itakyry y aprendió muchas cosas que yo ignoraba. Dentro de pocos años estará en condiciones de hablar autorizadamente sobre la validez o no de mis comunicaciones.

Preguntado sobre este particular, Melià me respondió (MELIÀ, 2012):

Con Cadogan me unió una gran amistad. En sus últimos años fui como su hijo para ayudarlo en diversas cuestiones. Sus últimas publicaciones, desde Ywyrá ñe'ery, sobre todo, pasaron por mis manos.

Método y obra

Indudablemente fue Nimuendajú quien, al alborear el siglo XX, abrió una nueva picada en la selva del (escaso) conocimiento de la cultura espiritual y material de los Guaraníes de aquel entonces. Treinta años más tarde, Cadogan se encargó de ensancharla, de multiplicarla y de

abrir más senderos. Combinando el legado de ambos se constata los significativos cambios metodológicos y etnológicos alcanzados, que como una invitación a la participación de nuevos interesados. Ambos ejercieron un papel pionero en la forma de relacionarse con los indígenas, que pasaron a ocupar el centro dinámico del quehacer científico en la Etnología guaraní. Esto se refleja directamente en los resultados etnográficos y lingüísticos.

El método del trabajo etnológico

Nimuendajú creó un método de trabajo de campo y de evaluación del material recogido que hasta entonces no existía en la Etnografía. Cadogan, sin saberlo, se dedicó al estudio de varias tribus utilizando el mismo sistema, contribuyendo así con otros elementos igualmente innovadores.

Surge la “observación participante”

Nimuendajú inauguró una nueva perspectiva del trabajo de campo, estructurando un concepto que revolucionaría la Etnología del siglo XX: la observación participante como un método para relacionarse con los indígenas en el propio habitat de estos. Fue igualmente el primero en practicarlo y presentar una obra calcada en esa metodología. Hasta los primeros años de ese siglo, los etnólogos – en su gran mayoría europeos – visitaban incontables grupos nativos en un único largo viaje, permaneciendo cortas temporadas en cada aldea. Los investigadores “guardaban distancia de las personas investigadas y se identificaban exclusivamente con su propia cultura [occidental], observando a través de esta los problemas de las culturas ajenas”, afirma Dungs, autor de una tesis sobre el método de trabajo de campo de Nimuendajú (DUNGS, 1991:194).

Aspectos básicos de la Etnología practicada en aquella época sufrieron cambios significativos: Nimuendajú permaneció más de cinco años en contacto directo con los Apapokúva-Guaraní, vivió en sus aldeas itinerantes, aprendió el idioma y los indígenas lo aceptaron como miembro de la tribu. Solamente después es que publicó la obra *Leyendas*. En ella resumió, con ejemplos concretos, el espíritu de la “observación participante”, pero sin atribuirle un nombre (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:365):

Es grande el número de fábulas sobre animales. Ellas constituyen los elementos que se obtienen con más facilidad de los indígenas, causándoles menos recelo comunicarlos a los forasteros. Se debe a eso que se ha observado y registrado más frecuentemente este tipo de mitos. Así surge fácilmente la creencia de que la religión indígena se basa en estas fábulas o que ellas por lo menos constituyen sus elementos fundamentales. Si el observador de los indígenas fuese considerado por ellos como miembro de la horda y de la religión y un conocedor de la lengua [indígena], él podría presentarnos la antigua religión de los indios suramericanos de forma diferente en muchos aspectos, y en su conjunto menos primitiva y grosera de lo que se nos presenta según la manera de observación ordinariamente empleada.

Para efectos de este ensayo, el énfasis de este párrafo está justamente en el final de la última frase: “según la manera de observación ordinariamente empleada”.

Nimuendajú aplicó exitosamente con los Apapokúva el método que significa vivir con ellos –y como uno de ellos– para aprender con los indígenas lo que estos revelan. Y no lo que el investigador quiere o cree que debe saber. Nimuendajú publicó leyendas, narró situaciones vividas por él personalmente y acontecimientos que le fueron directamente transmitidos. Tal vez sin tener conciencia de

esta innovación metodológica. La publicación en 1914 de los resultados constituye el primer caso documentado de la aplicación de la “observación participante”.

Casi cien años después de la publicación de *Leyendas*, la academia etnológica latinoamericana todavía concede a Bronislaw Malinowski la autoría de ese método. Su libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental* fue publicado originalmente en 1922, por lo tanto, ocho años después de la obra de Nimuendajú. Malinowski (1884-1942) realizaba sus investigaciones en Nueva Guinea cuando comenzó la primera guerra mundial. Como tenía pasaporte austro-húngaro, los ingleses lo confinaron en las islas Trobriand, en el Océano Pacífico (KRAMER, 1999), en donde realizó su trabajo de campo.

La metodología del etnólogo polonés, escrita en 1921, se basa en tres puntos (MALINOWSKI, 1960:11):

(...) en primer lugar, el estudiante naturalmente debe poseer objetivos realmente científicos y conocer los valores y los criterios de la moderna etnografía. En segundo, debe crear para sí buenas condiciones de trabajo, o sea, vivir en general sin [estar en contacto con] otros hombres blancos, entre los indígenas. Por fin, tiene que aplicar una serie de métodos especiales de colecta y uso de las evidencias.

Así se da la curiosa situación de que la base teórica de Nimuendajú, publicada en 1914, está presente en la obra de Malinowski, divulgada al público en 1922. Como los resultados de Nimuendajú abrieron una nueva etapa en el conocimiento de los indígenas, tal vez los etnólogos posteriores a él identificaron únicamente los resultados, sin percatarse de la innovadora metodología usada, pero no claramente presentada como tal, por el autor.

Solamente 70 años después de la publicación original de la obra de Nimuendajú el etnólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro llamó, cuidadosamente, la atención para esa contradicción (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:XXII):

Tenemos un texto [fechado] de 1914 – año en que aún se gestaba el mito del “trabajo de campo” con el exilio de Malinowski – que es testimonio de la práctica de una larga “observación participante” integral y consciente (...); que demuestra el control y el empleo de la lengua nativa, que es la misma condición necesaria, instrumento principal y objeto privilegiado de análisis.

Nimuendajú abandona el eurocentrismo

Sea quien fuera el creador original del método, existe una distinción esencial entre la postura intelectual de Nimuendajú y la de Malinowski. Este propuso que el científico piense las teorías antes de entrar en contacto con los indígenas (MALINOWSKI, 1960:9):

...mientras más problemas [teóricos] lleve consigo para el [trabajo de] campo, más tendrá [el observador] el hábito de moldar sus teorías de acuerdo a los hechos y de ver los hechos actuando sobre la teoría, y [así] estará mejor preparado para el trabajo.

Nimuendajú hizo justamente lo contrario: abandonó la visión eurocéntrica porque quería mostrar al indígena revelado por éste mismo y no a través de los “problemas” de la cultura del investigador (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:385):

Con el fin de evitar la introducción en el texto inicial de mi propio estilo y de mis impresiones personales, tomé el camino de hacerme dictar las leyendas por personas competentes. He tomado el cuidado de no introducir en esos dictados después palabra alguna, ni quitado

las que estaban puestas, aún cuando pareciese conveniente según opinión de los indios mismos. Es así que estos textos no representan un ejemplo de como los guaraníes deben hablar o pueden hablar, sino de como verdaderamente han hablado conmigo.

Esta diferencia aumenta el misterio de cómo es que Nimuendajú – sin formación académica ni experiencia etnológica anterior – creó ese método y lo utilizó para escribir su primer libro a partir de una metodología absolutamente nueva, desarrollada por él mismo.

Dungs lo atribuye a la postura personal e ideológica de Nimuendajú: “La base residía en su actitud de republicano y [de] demócrata, en oposición a la superestimación de la propia cultura, vigente en el imperio alemán y en consecuencia entre los europeos con relación a los nativos de otras regiones del mundo” (DUNGS, 1991:65).

Es posible que Dungs haya llegado a esta conclusión después de entrevistar a José Maria da Gama Malcher, un investigador y amigo de Nimuendajú. Este ex funcionario del SPI, el órgano estatal indigenista brasileño de apoyo a los indígenas en aquella época, explicó que (p. 164):

Él [Nimuendajú] decía que muchos etnólogos trabajaban de manera superficial y que no llegaban al núcleo de las cuestiones. (...) Él siempre iba hasta el fondo, (...) estudiaba para entender y aprender. Se identificaba con su trabajo y sus amigos, los indígenas. Decía siempre NOSOTROS [sic], o sea, se sentía un indígena, se golpeaba el pecho y decía NOSOTROS [sic]. (...) Él no hablaba de política [indigenista], [él] era indígena de día y de noche.

El etnólogo brasileño Egon Schaden, hermano indígena de Nimuendajú, profundizó el concepto de observación participante,

dándole una connotación existencial por parte del investigador (SCHADEN, 1973:86):

No es suficiente comer alimentos indígenas, beber *cauim* [chicha] de maíz ou de batata, dormir en hamaca de *buriti* [caranday], pintarse con [la tinta obtenida de frutas como] jenipapo y urucu, y participar de danzas y ceremonias tribales – es necesario sentir en la propia carne los problemas del grupo como los suyos, temer las mismas amenazas, guardar las mismas esperanzas, encolerizarse con las mismas injusticias y arbitrariedades.

Es por eso que, ya en 1914, Nimuendajú había propuesto que los etnólogos tendrían que aprender la lengua del grupo étnico que pretendieran visitar (él lo aprendió directamente con los apapokúva).

La explicación es sintomática de su manera de captar el mundo ajeno a la propia cultura de origen (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:365):

No se puede exigir de un indígena la traducción a una lengua europea de mitos como el del *Iñypyru*, conforme su espíritu primitivo. Mientras [que el investigador] intenta conocer los aspectos fundamentales de la antigua religión, el indígena presupone que el observador ya posee naturalmente estos conocimientos y otros más que generalmente [el investigador] no tiene.

El mito de *Iñypyru* narra la Era del Murciélago, época anterior a la creación del sol y la tierra en la cosmología apapokúva. Nimuendajú empleó el mismo método al recoger años más tarde leyendas de otras tribus. En consecuencia de esta postura Nimuendajú participaba del cotidiano indígena como si fuera uno de ellos. Inclusive uniendo su vida a la de los indígenas. Los instrumentos fueron el diálogo y el

intercambio, no en situación de igualdad, sino que aprendiendo con los indígenas en la lengua de éstos.

Se podría concluir que Nimuendajú no creó la “observación participante” sino la “participación observadora”. En otras palabras, al participar del cotidiano del indígena Nimuendajú fue aceptado y por ende se habilitó a observar y a preguntar a partir de la vivencia y de la perspectiva de un miembro de la comunidad. Sin renunciar al uso de la razón analítica.

Cadogan aprende con Nimuendajú...

La actividad de León Cadogan exhibe elementos que permiten considerarlo como siendo el primer etnólogo en Latinoamérica que utilizó el método de la “participación observadora” de Nimuendajú. O sea, la opción de sentirse, en primer lugar, solidario con el indígena, conocer sus costumbres y aprender su lengua. Solamente después surgió el etnólogo, el lingüista.

En 1944 Cadogan leyó la primera traducción de la obra de Nimuendajú, originalmente publicada en alemán y apapokúva-guaraní. Era la versión al castellano y al guaraní hablado en el Paraguay, realizada por el médico paraguayo y exiliado político en São Paulo, Juan Francisco Recalde. Cadogan relacionó claramente la lectura de esta obra a la producción de su primer trabajo de envergadura (CADOGAN, 1971:10):

...en 1944 - aparecía la traducción de la monografía de Nimuendajú sobre la religión y mitología de los Apapokuva Guarani. Esta obra fue motivo para que [él, Cadogan] escribiera una comunicación sobre mitología mbyá, la que se publicó en 1946, en la Revista de la Sociedad Científica del Paraguay, gracias al filántropo Dr. Andrés Barbero. El interés que despertó en los círculos científicos me impulsó

a dedicar todo mi tiempo libre al estudio de las tradiciones de los Mbyá.

Con treinta años de diferencia, Cadogan se enteró de la siguiente afirmación de Nimuendajú escrita en 1914 – se conocen muchas fábulas de animales, porque el indio las cuenta sin recelo al extraño, que queda con la impresión de que la religión es nada más que eso. Si el investigador fuera tratado como un miembro de la tribu y hablara su idioma, la religión presentada al no indígena se mostraría como efectivamente es, más rica y más compleja.

Cadogan evitó informar explícitamente qué efecto le produjo leer en pocas líneas lo que se presentaba como un esbozo del método científico que él mismo ya había comenzado a usar y que aún iría profundizar en los años siguientes.

Sin embargo, dio una pista de la causa concreta que le llevó a escribir su primer trabajo sobre los indígenas: la confesión de Nimuendajú de que no pudo traducir algunas palabras del apapokúva-guaraní al alemán (1992:307):

El guaraní de los Apapokúva con el que estaba familiarizado Nimuendajú es una rama empobrecida, degenerada, de la lengua. Basándose el lingüista en el dialecto hablado por ellos, puede incurrir en deducciones totalmente erróneas. Basta para demostrar esta pobreza el “problema lingüístico indescifrable” que representa para Nimuendajú la palabra *yrymomo*: puente, tanto en el Tesoro de Montoya, en mbyá, y en cayová. También la voz *ju*, de empleo corriente entre los Mbyá con el significado de eterno.

Recalde, el traductor de la obra de Nimuendajú castellano, tampoco encontró términos parecidos en guaraní paraguayo y concluyó que ni los payes sabían lo que significaba la expresión *ju*.

A fines de la década de 40 del siglo XX, Cadogan concluyó su obra maestra *Ayvu rapyta*, publicada originalmente en 1959. En ella transluce la ira y la ironía de Cadogan, dirigidas a Recalde (1992: 60):

Entre los Mbyá, conocen el significado de ambas palabras [se refiere también a *yrymomo*], no solo los dirigentes, sino todos los miembros de las tribus, por superficial que sean sus conocimientos de las tradiciones religiosas. Y el origen del empleo de estas palabras para traducir el concepto de eterno, indestructible, milagroso, es el siguiente: los *mburuvicha* más avezados en las antiguas tradiciones enseñan que las vestimentas de los dioses son de color amarillo claro: *ju*, “color del sol”; y “azul claro”, color del cielo despejado: *ovy*. Estos colores son considerados, por consiguiente, sagrados y emblemáticos de la divinidad; siendo indestructibles, eternos, como lo son el sol y el cielo, son empleados para traducir estos conceptos.

Cadogan se permitió esta actitud pues ya había establecido prácticamente dos pilares fundamentales de lo que sería su manera de relacionarse con los indígenas. En otras palabras, los mbyá que habitaban el Guairá y Cadogan ya mantenían un diálogo de relativa confianza, siendo que el investigador hablaba el idioma indígena común y corriente. Esto ya lo había realizado sin poseer un método científico orientador y antes de leer el libro de Nimuendajú. A partir de su comprensión de las observaciones de este, Cadogan abrió una nueva picada en el territorio que ya conocía. Curiosamente, solamente después de la lectura de ese libro sucedió el episodio por el cual tuvo acceso al tesoro oculto de los mbyá.

... y aprende con los mbyá

La seguridad de Cadogan de que conocía a fondo el mundo mbyá era tan expresiva que, incluso, se mostró en desacuerdo con su maestro,

que había fallecido en 1945 sin saber que tendría un discípulo en el Paraguay (CADOGAN, 1991:13):

Y aunque Nimuendajú, etnólogo de fama mundial, afirma que el Guaraní ha sido objeto de demasiados estudios, tanto del punto de vista de la raza cuanto de la lengua, los problemas de carácter lingüístico que le tuvieron perplejo a este eminente investigador - y que un conocimiento superficial del vocabulario religioso y las tradiciones de nuestro Mbyá le hubieran permitido dilucidar-, constituyen prueba fehaciente de que nuestros indios mucho aún nos pueden enseñar ...

Por lo tanto, hasta 1949 Cadogan había completado la metodología diseñada en 1914 por Nimuendajú entre los apapokúva, y que reprodujo, a su manera, con los mbyá del Guairá.

Un aspecto innovador del método de Cadogan es que no cumplió el obligatorio viaje científico y ceremonial a las tribus estudiadas. Esto constituye un paradigma metodológico fundamental, tal vez único en la historia de la Etnología. El presupuesto teórico vigente desde mediados del siglo XX es justamente que el estudioso debe investigar directamente entre los nativos en el medio ambiente de estos, si es posible sin cualquier contacto con el mundo “civilizado”, como ya había dispuesto Malinoski en 1922. Cadogan rompió ese mandamiento, quizá sin siquiera saber de su existencia, cuando en 1943 ó 1944, después de visitar al indio *Vuró* en su rancho se percató de la necesidad de aumentar sus escasos conocimientos sobre la mitología guaraní.

Sin dinero suficiente para dejar de trabajar y aún organizar costosas expediciones a las poblaciones indígenas, le dio la vuelta al mandamiento metodológico e invitó a los indios a que lo visitasen en su casa de Villarrica. Es posible que, posteriormente, se haya

enterado de la herejía científica que había alimentado exitosamente a lo largo de los años, y le haya salido al paso a posibles críticas futuras, usando ambos métodos. En su autobiografía, terminada poco antes de morir en 1973 y publicada en 1990, escribió que “todas las veces que era posible, visitaba a Tomás y a otros indios en sus poblados” (CADOGAN, 1990:70).

Así, por ejemplo, la descripción de la creación de la tierra nueva, constante en *Ayvu rapyta*, fue anotada en la casa de Tomás: “La versión transcrita me fue dictada por Cantalicio, de Yvy Pytâ, siendo aprobada tanto por Tomás, en cuyo *tapyi* lo consigné al papel, como por su yerno Cirilo” (1992:105). Su albacea, estrecho colaborador y discípulo, Bartomeu Melià, confirmó las *sui generis* expediciones etnográficas y lingüísticas de los indígenas a la residencia del científico (MELIÀ, 2011):

La compilación de los cantos sagrados creo que se hizo en buena parte en el domicilio de Cadogan, en el Barrio Yvaroty de Villarrica, y por tanto con informantes que le visitaban y se quedaban varios días en su casa. Tal vez por ello no hay demasiados detalles etnográficos sobre el canto y la danza de los Mbyá, ocasiones en qué ocurren los rituales, coreografía, ambiente, etc.

El clima en que se desarrollaban los trabajos etnológicos y lingüísticos pondría de pelos en punta a los puristas de la ciencia aséptica y libre de influencias nocivas al correcto desempeño académico. Rogelio Cadogan, uno de sus hijos, describió en parte esos momentos (CADOGAN, 1998:14):

Prácticamente desde que tuve uso de razón, los Mbyá-guaraní formaban parte de mi cotidiano vivir, ya que con relativa frecuencia aparecían por nuestra casa de Yvaroty, casi siempre en grupo, acompañados por un Mburivicha, provenientes de los más remotos

lugares de los departamentos del Guairá, Caaguazú y Caazapá. Cuando esto ocurría todos teníamos que movilizarnos; la mayor faena era sobrellevada por mamá que tenía que contactar inmediatamente con la churera del barrio para la adquisición de *i traste cué* (menudencia) que serían consumidas en cantidad por nuestros visitantes. Nosotros debíamos ir a la chacra a traer mandioca y leña que también se utilizarían en grandes cantidades... Papá, inmediatamente, se munía de su cuaderno de notas y su lápiz, sus únicos instrumentos de trabajo, y comenzaban las interminables conversaciones que entre mate y mate, se desarrollaban durante todo el día, o hasta entrada la noche, alumbrado con una lámpara mbopi. La única interrupción era la breve siesta que se brindaba como hábito permanente en él cuando estaba en casa.

Por más que invirtiera el mandamiento que el científico debe visitar a sus “informantes”, Cadogan cumplía, sin embargo, el requisito de retribuir la dedicación de los indígenas con regalos o con dinero (p. 14):

Nuestros visitantes llegaban a casa después de tres a ocho días de continuo caminar, según la distancia de los parajes de donde provenían. Al regresar, si la billetera de papá no se encontraba tan vacía, por lo menos recibían un estipendio para sus pasajes hasta Caaguazú, lugar hasta donde habitualmente llegaban los camiones “rolleros” que eran el único medio de transporte hasta esta aislada y minúscula población de aquella época.

Cadogan emprendía el trabajo etnológico de manera efectivamente inusitada. Un episodio constante de sus memorias ilustra bien su irreverencia (CADOGAN, 1990:25):

En 1956 transcribí y traduje un largo poema épico religioso de los Guaraní del Amambay, los llamados Pãi-Tavyterã, poema recogido en

cinta magnetofónica por el General Marcial Samaniego (...) Para traducir el poema, debía recurrir a indios del Amambay – tarea nada difícil, pues cuando me faltaba un informante el General mandaba un avión [del gobierno] a buscarlo....

Según Melià, la peregrinación de indígenas, inclusive de otro grupos, a su domicilio continuó después que se mudó a Asunción (MELIÀ, 2011): “Hacia el final de vida [de Cadogan] fui el enlace para hacer llegar algunos Mbyá a su casa, ya en Asunción, conforme me lo pedía”.

Indígenas, etnólogos de sí mismos

A pesar de que las reuniones de Cadogan y los líderes mbyá no se realizaban en el medio indígena –o tal vez justamente por eso mismo – Melià, el etnólogo que más tiempo lo acompañó, vislumbró en ellas una especie de encuentro existencial que impregnó el acto etnológico (MELIÀ, 1971:3):

Varios dirigentes Mbyá, delante del que es su “paisano” por adopción, del que es “miembro verdadero del asiento de los fogones”, se han sobrepuesto a su natural y tradicional reserva y han hablado, se han dicho en los mil gestos de su vida rutinaria: cuando preparan la pesca con timbó y cuando arman una trampa, cuando excavan un panal de miel y cuando recogen los frutos del guembé, cuando hacen sembrar a las mujeres en el rozado y cuando cosechan la madurez perfecta, cuando juegan los juegos divinos y cuando dan consejos a los futuros esposos, cuando politiquean y hasta hacen historia y cuando danzan en la noche ritual, cuando entonan sus cantos por la mañana y cuando rezan por la tarde... También han contado algunas palabras primigenias: de la abuela que se rejuvenece, del agua genuina, del kechuita, de por que al yacaré se le llama sacerdote.

Al mismo tiempo habría una especie de inversión de actitudes iniciales de los protagonistas del diálogo-encuentro intercultural:

Se diría que estos dirigentes [indígenas] se han convertido en etnógrafos de si mismos. En este método etnográfico, como se ve, el etnógrafo no cumpliría aquella hipótesis de tener que ser un testigo del todo extraño al grupo. El resultado de la conversación conjunta de un etnógrafo-indio y de un indio-etnógrafo es una palabra original, en la que uno pregunta seleccionando y el otro responde traducíendose. No hay duda de que, cuando un etnógrafo le pide a un indio que describa como se prepara la mazamorra o como se fabrica un tambor, este se encuentra en la situación de tener que decir una palabra inusual, ya que tiene que traducir en palabras los gestos rutinarios de la tribu, siempre repetidos, pero tal vez nunca dichos.

Entre la acción impensada, no premeditada, y la explicación del acto realizada por el colaborador indígena surgiría un abismo íntimo en este, transpuesto gracias a la solidaridad del investigador:

Este acto de palabra singular provoca un extrañamiento en el indio, que de producirse frente a personas del todo extrañas equivaldría a una traición. Pero entre “compueblanos” permite la eclosión de un decir, que precisamente por la vía lingüística, es apoyo y reflejo de un pensamiento míticamente estructurado. Como si al principio todo hubiera sido palabra, y así todo puede volverse palabra.

La observación va más allá de lo que Nimuendajú afirmaba que sería la necesidad del etnólogo de “traducir” el decir indígena en los patrones culturales no indígenas. O tal vez sea un paso anterior, una especie de simbiosis existencial entre el “etnógrafo-indio” y el “indio-etnógrafo”, parodiando Melià. Lo que permitiría al “etnógrafo-indio” transmitir el conocimiento primitivo, que aquí más

bien aceptaría el término de conocimiento primordial, de la cultura indígena.

El momento siguiente del proceso etnológico-lingüístico de Cadogan constituye un acto bastante solitario, que, en el caso del libro *Ywyrá Ñeèry*, recibió el apoyo de la tecnología de grabación analógica de los años sesenta del siglo XX. Así lo describió Melià en la presentación de esta obra (MELIÀ, 1971:4):

Después de preguntar y registrar lo escuchado, León Cadogan se ha impuesto la enojosa y difícil tarea de la transcripción literal... La simple traducción de las secuencias registradas sobre banda magnética es uno de los mayores servicios que León Cadogan podía prestar a la etnografía guaraní. Nadie más que él, en la actualidad - incluso en este Paraguay donde, sin embargo, se mama el guaraní - estaba capacitado para darnos una traducción fiel de la lengua mbyá; para quienes intentamos seguirle en la investigación, cuánto trabajo ahorrado, cuántas dudas resueltas. Y sobre todo el acceso a la autenticidad del habla de unos Mbyá no mediatizados por intérpretes. Estas transcripciones literales son la base y la garantía de una investigación seria llevada con objetividad, sin concesiones fáciles y sin transacciones.

Cadogan se valía de la técnica del dictado para registrar los relatos, cantos y plegarias mbyá (como ya lo hiciera Nimuendajú con los apapokúva en el Brasil), según lo explica él mismo en la introducción de *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1992:17):

La presente recopilación es una transcripción literal de dictados hechos por los mismos indios, habiendo sido elegidos para el efecto aquellos dirigentes que mi experiencia indicaba como los más idóneos y dignos de confianza. El consignarlos al papel ha sido posible mediante la colaboración de Mayor Francisco, de Tava'i, y de Cirilo

de Yvytuko, quienes han repetido las palabras de los dirigentes, aportando explicaciones sobre el significado de las palabras y frases que me eran desconocidas... Mi aporte ha sido el consignar los dictados al papel, y las notas lexicológicas...

La obra: Semejanzas y diferencias

Al abordar las semejanzas y las diferencias entre Nimuendajú y Cadogan, busco ir más allá del simple enunciado de obras y resultados catalogados desde el punto de vista temporal y/o académico. Al principio podría creerse que, porque Nimuendajú comenzó, Cadogan tendría que haberlo seguido o, al contrario, contradecirlo. Dicho de otra manera, como Cadogan leyó el libro de Nimuendajú, éste podría ser visto como “retrasado” con relación a quien “avanzó justamente porque” bebió de las fuentes del precursor.

Abandonando, por lo tanto, la hipótesis de competición, se abre la posibilidad de ver las semejanzas y diferencias como variaciones personales, contextuales y culturales de temas muy próximos entre sí. Un factor que podría justificar esta opción reside en el hecho de que los dos etnólogos, por más que tengan biografías diferentes, partieron de una base común: la firme disposición de conocer lo indígena a partir de los indígenas mismos. Actitud que, a su vez, genera otra bifurcación, pues, por más que pertenezcan al mismo grupo lingüístico, los apapokúva y los mbya son diferentes.

Los resultados del abordaje emprendido separadamente por Nimuendajú y Cadogan son visibles en dos planos diferentes. El primero comprende el cambio del objetivo etnológico, comparado con la Etnología practicada hasta principios del siglo XX. El segundo se plasma en los resultados etnológicos y lingüísticos surgidos gracias al nuevo paradigma. Así se tiene la impresión de penetrar en

dos mundos paralelos, que se complementan en un punto, que se contradicen en otro, que se alejan, que se aproximan. Son variaciones sobre la base compartida de la admiración hacia estos indígenas, despreciados y perseguidos hasta el presente por las respectivas sociedades “civilizadas” que los rodean.

El cambio del objetivo etnológico

El primero es la substitución del propio objetivo del quehacer etnológico, actividad en que los dos científicos desarrollaron una infrecuente capacidad de trabajo conjunto. Infrecuente porque se concretó sin acuerdo previo o posterior entre ambos. Lo más significativo de la cooperación de ambos es que Nimuendajú falleció en 1945, sin saber de la existencia de Cadogan. Y que Cadogan recorrió, a partir de 1922, el mismo camino de reconocimiento al indígena, desconociendo que Nimuendajú ya lo había iniciado más de una década antes.

De “objeto” a “sujeto” etnológico

Nimuendajú podría ostentar el título de ser el primer estudioso que realiza la “transformación” del indígena de “objeto” en “sujeto” etnológico. Una atenta lectura de *Leyendas* conduce a la conclusión de que Nimuendajú había invertido también la forma vigente de presentar un trabajo etnológico a principios del siglo XX. Él simplemente ignoró la tradición consagrada de mostrar culturas no europeas como reflejo de cuestiones propias de estas. Igualmente no las interpretó a la luz de una ciencia centrada en la cultura occidental y en la religión cristiana. Al contrario, presentó la teología y la cultura indígenas a partir de ellas mismas. Así el indio ocupó su lugar de protagonista. Dejó de ser un actor pasivo, a la sombra de los “descubrimientos” del investigador “civilizado”. Después de ser personaje invisible y anónimo durante cuatro siglos, “por primera

vez el indio es sujeto y no objeto de estudios” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987:XXIII).

A pesar de que el análisis de mitos fuese en esa época el principal instrumento de trabajo de etnógrafos, “las centenas de páginas que Nimuendajú gasta para contextualizar, comentar y interpretar los dos mitos que transcribe –vale recordar que su monografía sólo quiere ser la introducción a los mitos– atestiguan algo nuevo y propio”, agrega Viveiros de Castro. Es el indio quien pronuncia la palabra, el etnólogo la recoge.

El investigador no indígena es el transmisor de conocimientos desconocidos de la ciencia occidental: “El discurso guaraní accede aquí al estatuto de objeto pleno, de totalidad significativa en sí – gana la dignidad de un pensamiento” (p. XXIII). Casi 20 años más tarde, este profesor del Museu Nacional de Río de Janeiro aprovechó en 2005 el papel central de los mitos de varios tribus para proponer, en carácter exploratorio y en conjunto con otros etnólogos, una Filosofía indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2005).

Cadogan acompañó integralmente este aspecto del pionerismo de Nimuendajú: *Ayvu Rapyta* gira exclusivamente en torno de los mitos y leyendas de los mbyá-guaraní de algunas áreas del Guairá. En realidad, avanzó, pues innovó y radicalizó esta prioridad por lo propiamente indígena. A los mitos de los apapokuva-guaraní de Nimuendajú, que ocupan solamente 16 páginas de la edición original en alemán, corresponden 106 páginas de comentarios de Nimuendajú. La versión actualizada de *Ayvu Rapyta* de 1992 contiene 98 páginas de comentarios y 221 con miles de versos en mbyá-guaraní y castellano. En *Ywyrá Ñe'ery* los relatos de los indígenas ocupan un poco más de la mitad del total de 116 páginas de ese otro libro de Cadogan.

Fuentes reveladas en la obra misma

Citar nominalmente a las personas que contribuyeron con las informaciones necesarias a la realización del trabajo etnológico fue otra iniciativa inédita de Nimuendajú. Inédita en la Etnología, porque, al relatar una de las primeras expediciones españolas al continente americano en el siglo XVI, un explorador incluyó en México el nombre de 47 indígenas (DÍAZ DE CASTILLO, 2005: 705-724). Por su parte, Nimuendajú evaluó sintéticamente a cada uno de ellos (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:285):

Mis informantes eran tres buenos hombres de la horda apokuva a la cual yo mismo pertenezco: el viejo y conservador Guyrapyjú, el muy viajado Tupájú y principalmente el místico religioso Joguyrovyjú.

Asimismo Nimuendajú publicó fotos de Joguyrovyjú, su padre adoptivo, que era el cacique y dirigente espiritual de los apokúvagaraní, y Nimoã, su madre indígena. Cabe recordar que la tradición científica hasta ese momento no aceptaba la divulgación del nombre – o la exhibición del rostro – de las personas que constituían la fuente más importante de los trabajos, que daban fama profesional y proyección personal al no indígena que firmaba los estudios.

Más de 40 años después de la publicación del libro de Nimuendajú, Cadogan reafirmó la nueva práctica etnológica. En el caso de su obra más famosa, *Ayvu rapyta*, además de la fotografía de su guía, el dirigente espiritual y cacique conocido por el nombre castellano de Pablo Vera, atribuyó la autoría a varias personas (CADODGAN, 1992:18):

Los verdaderos autores del trabajo son: el Cacique Pablo Vera, de Yro'ysá, Potrero Blanco, Colonia Independencia (cerca de Paso Jovái); Kachirito, de Paso Jova'i, Obrajes Naville; Cacique Che'iro, del Alto Monday (Obrajes Fassardi); Mayor Francisco (Chico'i), de

Tava'i, y un soldado suyo [sic] cuyo nombre no recuerdo; Tomás y Cirilo de Yvytuko, Potrero Garcete, Colonia Mauricio José Troche; Higinio y Mario Higinio; y otros cuyos nombres figuran en el texto.

De la misma manera el libro *Ywyrá Ñe'ery* contiene datos y fotos de los autores (CADOGAN, 1971:15):

Tanto Vicente Gauto como Alberto Medina, cuyos relatos se transcriben, son indios mbyá de alrededor de sesenta años de edad que se habían incorporado a la vida civilizada, o mejor dicho, demostrado su voluntad de hacerlo: pero, rechazados por dicha sociedad, han “vuelto a la selva”: oike jewy ka'agwy rehe.

Además, Cadogan parece no haberse interesado por el monopolio de sus fuentes etnológicas y lingüísticas, facilitando el contacto a otros estudiosos como Pierre Clastres y Bartomeu Melià. Prueba de esta actitud es su relato sobre los resultados de haber presentado un etnólogo al principal coautor de *Ayvu rapyta* (CADOGAN, 1992:18):

En los primeros meses de 1954 acompañé al profesor Dr. Egon Schaden al tapyi del cacique Pablo Vera; y en una conversación referente a la couvade el cacique, espontáneamente, le reveló al amigo datos referentes al alma recién encarnada que yo, con muchos años dedicados al estudio del tema, ignoraba totalmente!

El adoptado y el reducido

Una innovación más de Nimuendajú fue anunciar formalmente en el libro sobre los apapokúva-guaraní que había sido adoptado por los indígenas. Pero también que se consideraba uno de ellos (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:284):

En 1906 fui recibido como miembro de la tribu con todas las ceremonias y recibí mi nombre indígena. Sin embargo, los años siguientes los pasé con los Ka'yguã (coroados), los Ofayé (chavantes)

y los Chane (terena) y sólo tuve contactos esporádicos con los guaraníes. En 1911 volví a mi aldea por algunos meses como funcionario del Servicio de Protección de los Indios del gobierno federal del Brasil y pasé el año siguiente entre las diferentes hordas diseminadas por el Estado de São Paulo y en 1913 también al sur de Mato Grosso [actual Mato Grosso do Sul]. He vivido permanentemente como indio entre los indios y he aprendido el guaraní, ciertamente con imperfecciones, pero mejor que algunos que han escrito más que yo sobre la materia.

Completamente diferente es la manera por la cual Cadogan se relacionaba con los indígenas. No vivía con ellos ni los visitaba frecuentemente. El observador superficial podría sentirse confundido al saber que ellos lo consideraban un “miembro verdadero del asiento de los fogones” y sin embargo sólo de vez en cuando se hacía presente. Es como si para los mbyá la visita de Cadogan a sus aldeas no fuera lo esencial, sino que estar en su presencia, sea donde fuera, por ejemplo también en su casa en Yvaroty o en Asunción.

Es significativo que uno de los pocos testigos de los encuentros de los mbyá y Cadogan, su hijo Rogelio, se refiere a “ellos”, o sea, a los varios indígenas que se presentaban juntos y juntos conversaban con el etnólogo alrededor del “fogón” de la vivienda de Cadogan. Es como si esta hubiese sido la continuación de la aldea o el hogar de un dirigente espiritual a quien solamente se visitaba en situaciones muy especiales. Tal vez la propia visita en sí ya habría sido una situación muy especial.

De la misma forma que Nimuendajú fue adoptado por una familia apapokúva y vivió varios años en sus aldeas itinerantes en el Brasil, Cadogan también fue integrado por una comunidad mbyá en el Paraguay. Pero, otra vez, a su modo. Desconozco si una familia

mbyá o de otros grupos indígenas en el Paraguay lo habría aceptado en el seno familiar. Lo que se sabe a través del mismo Cadogan es que su maestro fue el cacique y dirigente espiritual Pablo Vera.

Tanto la forma como la calidad intrínseca de las relaciones entre Pablo Vera y León Cadogan podrían haber inducido al etnólogo brasileño Egon Schaden a dar una interpretación inusitada a la participación de Cadogan en esa tribu mbyá. Como en la época de las misiones jesuíticas de los siglos XVI a XVIII los religiosos católicos visitaban las aldeas para atraer a los indígenas a las reducciones, Schaden dispara una flecha al pasado histórico para posicionar Cadogan en el siglo XX (MELIÀ, 1998):

...después de años de “conquista” y “reducción” de los nativos, surge un estudioso que se deja “reducir” por la tribu, a la cual se integra y de la cual recibe su nombre.

Esta afirmación de Schaden, testigo personal de varios encuentros de Cadogan con Pablo Vera, es reproducida, sin restricciones, por Bartomeu Melià, que también participó de algunos de los viajes de Cadogan a la aldea de Pablo Vera.

Los resultados etnológicos

Los resultados etnográficos citados en el presente ensayo se refieren a la cosmogonía y a la teología indígenas, al concepto de alma y a la resurrección, a la creación y la destrucción del mundo, a la palabra y a su inserción en el mundo indígena. Es posible que una lectura más sagaz y con más conocimiento de los temas tratados podría develar panoramas bien diferentes de los que me ha sido posible captar.

Ni la presencia de españoles y portugueses a partir del siglo XVI en Sudamérica ni la posterior catequización católica parecen haber cambiado sustancialmente la espiritualidad conocida de los grupos

guaraníes investigados. Los pocos relatos existentes, principalmente de los jesuitas, dan la impresión que éstos no quisieron o no pudieron (re)conocer la religión indígena.

Solamente en 1914 las revelaciones de Nimuendajú permitieron al mundo no indígena tener, por primera vez, una visión general de la teología, la cosmología y la escatología de una tribu guaraní. El co editor de la traducción al portugués enumera algunos temas de este auténtico tesoro etnológico de los apapokúva presentes en la obra *Leyendas* (VIVEIROS DE CASTRO, 1987:XXVI):

Este Ensayo introduce en la literatura [etnológica] el tema de la “Tierra sin Males” (y la propia expresión, hoy célebre). Aquí se encuentra la primera descripción de la escatología guaraní, que articula un dualismo espiritual del ser humano (alma-palabra celeste, alma-animal terrestre) a una lógica de la sublimación de la corporalidad, y que gira alrededor del tema de una aniquilación cósmica, de la cual es posible escapar por medio del acceso hic et nunc [sic] al paraíso – una escatología que afirma la finitud humana, pero al mismo tiempo persigue la superación inmediata de esta condición por medio de la ascesis o del exceso.

La teología guaraní

Después de vivir solamente poco más de cinco años entre los apapokúva, Nimuendajú profundizó mucho más allá de lo que innumerables jesuitas reunieron durante los casi 150 años de misiones en el Paraguay, Brasil, Argentina y Uruguay. En realidad él contrapuso al supuesto simple monoteísmo guaraní una espiritualidad y una teología que aún hoy representan desafíos a etnólogos y teólogos (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:26):

El primero que se presenta es Ñanderuvusú y, a decir verdad, en una forma impresionante: con una brillante luz que le sale del pecho y que

se deja descubrir solamente en medio de la obscuridad. Mi guía me dictó “kuaray”, sol, en vez de: endy, luz. Se deduce de que no se trata del verdadero sol, sino de otra fuente de luz del hecho de que Ñanderuvusú hasta hoy lleva luz en el pecho, independiente del sol que se levanta cada día. Sobre un soporte cruciforme dio principio a la formación de la tierra, adornándola con agua. Es entonces que el creador encuentra de repente a su lado a su ayudante, Ñanderú-Mbaekuaá.

Sin titubeos anunció una jerarquía espiritual simplemente ignorada (o tal vez negada) por los religiosos católicos que, a lo largo de siglos pasados, tuvieron contactos directos con tribus guaraníes:

Que este nuevo personaje [Ñanderú-Mbaekuaá], en potencia y significación se encuentra muy por debajo de Ñanderuvusú se demuestra desde luego por el rol que ha desempeñado en la solución de la pregunta sobre la creación de la mujer: “¡vamos a buscar una mujer!”, requiere el creador y Ñanderú-Mbaekuaá no sabe responder otra cosa que: “¿cómo podemos encontrar una mujer?”. “En la vasija”, decide Ñanderuvusú. Hace una vasija, la oculta y después de un rato le pide a Ñanderú-Mbaekuaá que vaya a ver. Encuentra una mujer y la trae consigo. Es así que ya tenemos tres personas sobre la tierra: Ñanderuvuçú, Ñanderú-Mbaekuaá y la mujer: Ñandesy, nuestra madre, Ñandesy no es el principio de una deidad, sino una mujer absolutamente terrena. Mbaekuaá la deflora por orden de Ñanderuvusú, pero ella es la esposa de ambos...

Otro aspecto tiene que ver con Tupã (p. 30):

Ñanderuvusú, después que los tigres destrozaron a su mujer: Ñandesy, la hace revivir y luego crea a Tupã. Él no lo “encuentra”: oIcú, sino que él lo “engendra”: oIapó. Por consiguiente: Tupã es el hijo menor de Ñanderuvuçú y de Ñandesy, hermano menor de padre y madre con:

Ñanderykey y medio hermano con Tyvyry. Tupã, tiene más inclinación por su madre que los gemelos, y ella le prefiere. Cuando: Ñandesy siente un deseo, ella hace llamar a su querido hijo y entonces aparece Tupã.

Así como las revelaciones de Nimuendajú arrojaron un haz de luz sobre indígenas que los estudiosos creían conocer exhaustivamente, los aportes de Cadogan aumentaron, dilataron, en una magnitud hasta entonces impensable, las filigranas de la espiritualidad guaraní. La publicación de *Ayvu Rapyta* confirmó y, al mismo tiempo, transformó el legado de Nimuendajú.

Un primer elemento de las densas informaciones presentadas por Cadogan es la complejidad, que se imaginaba imposible en una cultura considerada “primitiva” comparada a otros grupos indígenas, pero especialmente a las occidentales y a las orientales. Un escueto resumen ejemplifica lo revelado en *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1992).

Los sabios mbyá-guaraní nombraron lo absoluto de varias maneras, pues aparentemente existen varias percepciones de las manifestaciones de su ser supremo:

Ñande Ru Papa Tenonde o Nuestro Padre Último-último Primero, (pp. 24-25).

Ñande Ru Ñamandu o Nuestro Padre Ñamandu, (pp. 26-27).

Ñande Ru o nuestro primer Padre, (pp. 24-25).

Ñamandu Ru Ete tenondegua o verdadero Padre Ñamandu, el primero (pp. 26-27) o verdadero Primer Padre Ñamandu (pp. 32-33).

Ñamandu Yma o el Primer Ñamandu (p. 28).

Ñamandui (pp. 26-27).

La creación divina exhibida por Cadogan obedece a una jerarquía diferente de la presentada por Nimuendajú. Ñamandu Ru Ete tenondegua (el verdadero Primer Padre Ñamandu) crea cuatro seres, "...quienes serían compañeros de su divinidad" (pp. 35) y les "impartió conciencia de la divinidad", (p. 37). El primero de ellos genera a Ñamandu Py'a Guachu o Ñamandu de corazón grande (pp. 34-35), también llamado Ñamandu Ru Ete (pp. 36-37).

Los otros son Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete y Tupã Ru Ete. Cadogan menciona divergencias entre los Mbyá sobre la creación de estos dioses (pp. 42 y 105).

Se observa entonces una jerarquía espiritual de cinco miembros:

1. Ñande Ru Papa Tenonde y/o los otros enumerados del dos al seis (ver arriba).
2. Ñamandu Ru Ete.
3. Karai Ru Ete.
4. Jakaira Ru Ete.
5. Tupã Ru Ete.

Como la primera divinidad es el creador inicial y todopoderoso, son los otros dioses que manifiestan atributos bien específicos:

Ñamandu Ru Ete: padre de los dioses (p. 44) y fuente de la vida terrenal (p. 62).

Karai Ru: dios de las llamas y del sonido de su crepitar, de la vigilancia (p. 45).

Jakaira Ru: dios de la neblina de las palabras inspiradas, de la prosperidad (p. 45).

Tupã Ru: dios de las aguas y de lo que "refresca" (templa), de la armonía (p. 45).

A continuación cada uno de los cuatro Ru Ete crea las "verdaderas futuras madres" (p. 37), llamadas Ñamandu Chy Ete, Karai Chy Ete,

Jakaira Chy Ete y Tupã Chy Ete (p. 81). Estos cuatro pares de dioses habitan sus respectivos paraísos, que, según Cadogan, los mbyá representan por los cuatro puntos cardinales. Los cuatro son los “verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos” (p. 37). Ellos envían almas a la tierra y les atribuyen nombres (tanto masculinos como femeninos), conforme provengan de uno de los cuatro paraísos o puntos cardinales. Cadogan citó un total de 26 nombres de personas bautizadas conforme la revelación hecha por cada divinidad a un dirigente espiritual (p. 81).

La complejidad aumenta más todavía, pues informa (p. 82) que otros seres también envían espíritus a la tierra: un dios (Papa Miri), un “hombre-dios” (Pai Rete Kuaray); y un “héroe divinizado” (Karai Ru Ete Miri), pero cree que posiblemente una heroína divinizada también lo haría.

En el capítulo XVI, esta lista incluye además los nombres de Takuá Verá Chy Eté, Karái Chapa, Karái Katú, Kuarachy Ju, Kuarachy Eté y Kapitã Chiku. Ellos estarían en la categoría equivalente a la de “hombres santos” de la religión católica (pp. 229-230).

Además los “hijos” de los cuatro dioses Ñamandu, Karái, Jakaira y Tupã pierden el denominativo Re Ete y reciben en cambio el de Py'a Guachu (p. 62).

Los cuatro dioses también cuentan con mensajeros – divididos en “benévolos” y “agentes de destrucción” – (p. 62), poseedores de atributos diferenciados y reconocibles por el sobrenombre:

Avaete	Feroz
Kuchuvi	Sacudir, menear
Rekoe	De naturaleza maligna

Aguyjei	Manso
Ñ'engija	Benévolo

Otra categoría constituyen los seres “de la mitología” de la especie animal en la clasificación occidental (p. 173). Este resumen no incluye los relacionados al reino vegetal, también citados por Cadogan:

Nombre	Formas y atributos
<i>Iñakangua Ja</i>	Duende de los barreros, meteoros que estallan.
<i>Guachu Ja Ete</i>	Duende de los venados, que silba y corrompe doncellas.
<i>Yãka yvyã`Ja</i>	Duende de los barrancos precipitosos de los ríos.
<i>Ita ja, itáre itáva rei va`é</i>	Duende, habitante ocioso de las rocas.
<i>Mboguá takykeurygua</i>	Fantasma o porción ”animal” del ser humano que, muerto, queda en la tierra.
<i>Piragui</i>	Sirena
<i>Tapy`yi</i>	Ser semejante al humano, sólo consume líquidos.
<i>Kurupi</i>	Ser inmortal que vive en grandes cavernas.
<i>Karugua, yvyra`i ja</i>	Duende parecido al Guachu Ja Ete.
<i>Aoao</i>	Monstruo lanudo, salvaje, antropófago.
<i>Pyta jovái</i>	Ser dotado de dos talones, salvaje y antropófago.
<i>Ava poapy</i>	Monstruo de garras muy largas, maligno, antropófago.
<i>Mbai</i>	Duendecillo malévolo.
<i>Eirajagua</i>	Animal monstruoso en forma humana, posee coraza invulnerable de escamas.

Punto vulnerable: la boca del estómago.
Toda especie animal tiene su *jagua*.

Tupichua, pichua

Alma o espíritu de la carne cruda, es integrante del ser humano.

La simple enumeración de las informaciones presentadas por Cadogan ya señala el potencial disponible para profundizar el conocimiento espiritual mbyá de la época en que fue revelado, además de poder servir para compararlo a otros grupos indígenas.

Tupa no es el dios único ni supremo

En el campo de la cosmogonía, Nimuendajú desmintió el concepto de los jesuitas del siglo XVII, y aún hoy repetido, de que Tupa es el dios único y supremo de los guaraníes (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:30):

Al ocuparme de Tupã, lo hago con cierta desconfianza: en primer término por el abuso que hicieron de su nombre los misioneros que lo han introducido para la designación del dios cristiano en todo el Brasil, en el Paraguay y en gran parte de la Argentina y Bolivia, aún entre hordas como los Iporoka-Botokudos o los Kiriri que son tan parientes de los guaraní como lo son los alemanes de los árabes. En segundo lugar, me ha dejado perplejo el hecho de que, en la Mitología apapokuva, la figura de Tupã aparece recién al final del capítulo XLIII, mientras que la parte fundamental ya termina en el capítulo XLI y además, por que fuera de Ñandesy no tiene Tupã relación con ninguna otra figura mitológica, tanto que, se recibe fácilmente la impresión de que esta figura ha sido agregada tardamente.

Nimuendajú avanzó en sus revelaciones y relacionó directamente Tupã, que los jesuitas presentaron como dios único y todopoderoso, a fenómenos atmosféricos como el rayo, el trueno, pero también a la

benefactora lluvia, que integran la continuidad de los ciclos de la naturaleza (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:323) :

Su viaje hasta la morada de Ñandecy se verifica tan a lo guaraní antiguo que la originalidad de Tupã como personificación de la tempestad ya no admite dudas. En lo más apartado del Occidente se sienta Tupã sobre su apycá, una especie de banco, hecho del centro de un tronco, con una parte abierta hacia arriba... Al recibir el mensaje de Ñandecy da la vuelta a su apycá y se sienta en el hueco. Comparables a los ayudantes de los antiguos jefes guaraní, portadores de la macana de combate, dos yvyraijá toman lugar en ambos extremos del apycá. Tronando, empieza el viaje por los cielos hacia Oriente. Durante el viaje se agita el adorno labial [tembetá] de color amarillo claro [de Tupã], que produce el rayo. Llegando al Oriente, circunda la morada de Ñandecy, volando en su apycá para posarse delante de su madre y dirigirle la palabra. El tembetá sigue produciendo relámpagos, pero no se escuchan truenos, una vez que el apycá está en reposo. Sólo se percibe la iluminación del Oriente celeste.

Amparado en los conocimientos adquiridos gracias a su vivencia con los apapokúva, Nimuendajú se permitió incluir una sutil ironía: “Se necesita realmente cierta fantasía para identificar en esta figura comparablemente secundaria de la leyenda apapokúva al Dios cristiano” (p. 323).

Cadogan confirmó lo propuesto por Nimuendajú y así echó la pala de cal sobre el presunto papel central de Tupã en la cosmogonía guaraní (CADOGAN, 1992:62):

El hecho de ocupar Tupã Ru Ete el quinto lugar en la teogonía mbyá-guaraní y lugares más secundarios aún en la de otras parcialidades guaraníes, da la razón a Nimuendajú cuando habla del “abuso que

hicieron de su nombre los misioneros que lo han introducido para la designación del dios cristiano en todo el Brasil, el Paraguay, gran parte de Argentina y Bolivia”. Y destruye, creo, más de una enjundiosa hipótesis sobre la presunta etimología de esta palabra.

Religión resistió a la influencia jesuítica

Nimuendaju lanzó un tema que hasta entonces no era motivo de debates: el grado de influencia del cristianismo, más específicamente de los jesuitas, en la religión de las varias tribus que componen el grupo lingüístico guaraní. Solamente años después de la llegada de los portugueses al Brasil a principios del siglo XVI, desembarcaron los primeros misioneros católicos en 1548. Los españoles también enviaron jesuitas a las colonias instaladas en las regiones ocupadas por tribus guaraníparlantes que hoy conforman el Paraguay, la Argentina, el Uruguay y Bolivia.

Como el objetivo del catolicismo era la conversión religiosa de los indígenas, muchos sacerdotes se dedicaron a aprender la lengua, en lo cual se destacó Antonio Ruíz de Montoya. Una lectura de los documentos de la época colonial sugiere que el conocimiento de la religión guaraní se constituía en una meta jesuita únicamente para perseguir mejor a los hechiceros, transmisores de la religión y de la cultura indígenas. Creían atraer con esto al mayor número posible de “gentiles” a las reducciones, que al mismo tiempo eran espacios de resistencia al modelo ideológico y económico de la encomienda española y a las invasiones portuguesas provenientes del Brasil.

Nimuendajú comentó que resultaba admirable como, aun después de cuatro siglos [su libro fue publicado en 1914] de contacto con los jesuitas y poblaciones brasileñas católicas, pocos son los elementos ajenos a la religión apapokúva (NIMUENDAJÚ UNKEL 1944:71):

La cruz, el bautismo, el cajón mortuorio [ataud], la idea de fabricar [esculpir] la figura de los héroes nacionales, la historia de Ñandejáry, y el motivo de la casa de tablas en la leyenda de Guyraypoty, cierran la lista de los préstamos que la religión apapokuva ha hecho del catolicismo.

Viveiros de Castro afirma que el tema de la influencia cristiana es inevitable “frente a un sistema de pensamiento basado en una visión dual de la persona en donde ‘verbo’ y ‘carne’ se oponen, en donde la noción de la divinidad es concebida como un Logos creador, en donde el apocalipsis –el apocalipsis y no la génesis, el futuro y no el pasado– se constituye en polo orientador de la vida religiosa” (VIVEIROS CASTRO, 1987:XXVI).

Nimuendajú no adoptó la postura neutral que tendría en sus libros posteriores y tomó partido, dice Viveiros de Castro, pues “descarta firmemente cualquier marca jesuítica apreciable en la religión de los Apapokúva – como lo hará León Cadogan más tarde con relación a la teología Mbyá-Guaraní -, abriendo así un debate que perdura” (p. XXVI).

En realidad, Cadogan se expresó de manera muy cuidadosa sobre este particular. Por un lado, indicó qué partes de *Ayvu Rapyta* considera originalmente indígenas; por otro, mostró sus dudas con relación a otros capítulos (CADOGAN, 1992:301):

Aunque personalmente considero de origen genuinamente autóctono los consejos dirigidos por los dioses a la palabra-alma al enviarla a la tierra, y los himnos sagrados referentes a la concepción y la muerte (caps. IV y V), corolarios inseparables de *Ayvu Rapyta*, mis conocimientos no me autorizan a aventurar hipótesis alguna sobre el origen de los versos que describen la creación del lenguaje humano.

El alma y la perfección (posible)

Nimuendajú concluyó que, en el caso de los apapokúva, la noción católica de la época colonial de que los indígenas no poseían alma es errónea. Estos aborígenes distinguían entre el alma animal y el alma humana (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:305):

Luego después del nacimiento, se suma al ayvucué un nuevo elemento destinado a completar el alma humana: el acyiguá. La palabra corresponde a un participio de: acy, que significa como sustantivo “dolor”, y como adjetivo y adverbio “vivaz, violento, fuerte”. El acyiguá es un alma animal. Los sentimientos buenos y tiernos del hombre atribuyen los apapokuva al ayvucué, los malos y violentos al acyiguá. La tranquilidad es una expresión del ayvucué, la intranquilidad, del acyiguá. El apetito por comidas sencillas de origen vegetal corresponde al ayvucué y el [apetito] por carne al acyiguá. Las propiedades del animal que como acyiguá contribuyó a la formación del alma humana determinan el temperamento de cada persona.

Sin embargo, la parte “buena” del alma de los adultos tiene la posibilidad de volver al mundo espiritual. Aquí se trata de un camino de evolución espiritual, tomado por los palés que, deseando ascender a las regiones más elevadas e inspirados en sueños, “se aislaron de su gente y llevaron vida solitaria, de vigilia y danzas religiosas... los interesados deben abstenerse de toda clase de alimentos europeos, no solamente, sino de la carne y otros elementos fuertes de origen vegetal, viviendo solo de ciertas frutas, miel de abeja y kaguIy (mazamorra)...Debido a este sistema de vida, sus cuerpos se hicieron leves; el asyiguá, el alma animal queda comprimida y el ayvucué toma otra vez el camino de donde ha venido. Durante sus danzas

religiosas sus almas dejaron la tierra y subieron donde está Ñandesy, Ñanderykey y Tupã” (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:33).

Cadogan profundizó las revelaciones registradas por Nimuendajú a partir de sus experiencias con los mbyá (CADOGAN, 1992:304):

Se ha visto que los Jeguakáva creen en la dualidad del alma, dogma que el lector hallará esbozado en las notas que siguen al cap. VI y en el mito de Kapitán Chikú (cap. XVI) y, para designar la porción imperfecta, telúrica del alma, emplean la voz ãngue. Angue es el producto de nuestras propias pasiones y apetitos; como dicen los mburuvicha, ñande reko achykue: el producto de nuestro imperfecto modo de vivir. Cuando muere el hombre, ñe'ey, enviada por los dioses, vuelve a la morada de su Padre; ãngue permanece en la tierra convertida en mbogua, palabra empleada por los guarani [sic] antiguos y recogida también por Montoya: mboguavi ...

La “Tierra sin Mal”

Cierto día de mayo de 1912, Nimuendajú encontró, a la orilla del río Tietê, a solamente 12 kilómetros de la ciudad de São Paulo, un grupo de guaraníes, que él presentó como siendo oriundos del Paraguay (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:57). Estos eran

...legítimos indios monteses, con el labio inferior perforado, arco y flecha, sin conocimiento del idioma portugués, hablando solamente algunas palabras de español. ... querían proseguir al Este en procura del mar y estaban tan convencidos del éxito de su objetivo que me hicieron desesperar. No se podía hablar con ellos de otro asunto... sin embargo, no se les podía abandonar a su [propio] destino.

Autorizado por sus superiores indigenistas, decidió acompañarlos en su odisea. Después de caminar 70 kilómetros en tres días, llegaron a un lugar llamado Praia Grande, una playa atlántica al sureste de

Santos (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:362). Cansados, acamparon a la orilla del mar esa primera noche, durante la cual llovió sin parar y la fogata se apagó:

...como no teníamos techo la pasamos tristes, sentados debajo de nuestras mantas. Por la mañana cesó la lluvia y el sol se elevó radiante y espléndido del mar. Los paraguayos seguían ensimismados y callados a lado mío en la duna. Toda esta situación debía parecerles lúgubre. Ellos imaginaban el mar de otra manera y sobretodo no tan asustadoramente inmenso. Su seguridad había recibido un fuerte golpe. Especialmente de noche se mostraban deprimidos y con el canto pajé, en la ceremonia dedicada a Tupãsy, que tanto me alegró oír, no se consiguió dar un paso adelante, a pesar de ayudarlos con todas mis fuerzas con mi mbaraká.

Después de nuevas ceremonias e intensas discusiones durante cuatro días, Nimuendajú los convenció a que fueran vivir en la recién creada reserva indígena de Araribá. Al pasar cerca de la capital paulista, se vio obligado a emplear nuevamente todo su talento para que renunciaran a la idea de volver a la orilla del mar. Ya en la reserva, exigieron que Nimuendajú se quedara a vivir con ellos. Pero como él volvió a viajar, los indígenas oriundos del Paraguay abandonaron el lugar, nuevamente en busca de la salvación. Es así que los estudiosos se enteraron de que la legendaria migración de indios guaraníes en busca de la “Tierra sin Mal”, el paraíso indígena, continuaba en ese inicio de siglo XX.

Las migraciones, originalmente registradas por los jesuitas en el siglo XVI, eran consideradas por los especialistas nada más que reflejos de guerras entre tribus enemigas o consecuencias del avance europeo en tierras aborígenes. Presentadas por la literatura hasta entonces existente como un fenómeno temporal ya desaparecido, la

experiencia personal de Nimuendajú demostró al mundo occidental que seguían existiendo. Amparado por el hecho de ser el primer no indígena que participó parcialmente de estos viajes de hasta mil kilómetros, él indagó (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:363):

¿Serían estas migraciones de los guaraníes del siglo XIX las últimas agitaciones de aquél movimiento migratorio que condujo los Tupi-guaraníes de la época de la conquista a sus posesiones a lo largo de la costa oriental?

Lanzó entonces la hipótesis de que estos grupos indígenas se habían desplazado hacia el Océano Atlántico poco antes de la llegada de los europeos al continente americano, a fines del siglo 15. Una prueba sería su escasa integración a la vida a orillas del mar. Además, por más que sean considerados guerreros más intrépidos que otras tribus, posiblemente los guaraníes no tenían planes de conquista. Es por eso que Nimuendajú presumió que “el impulso principal de la emigración guaraní-tupí no sería su fuerza de expansión bélica sino otro, presumiblemente un motivo religioso” (p. 364).

Cadogan no solamente confirmó la importancia de los varios temas introducidos por Nimuendajú. Él también los profundizó, conforme se deduce del preámbulo al capítulo XVI de *Ayvu Rapyta* (CADOGAN, 1992:229):

En el Cap. VI hice referencia a la creencia según la cual el hombre virtuoso, que ajusta su conducta estrictamente a los preceptos contenidos en el código moral de la raza, se dedica con perseverancia a los ejercicios espirituales, se limita a un régimen estrictamente vegetariano, puede hacerse merecedor a la gracia e ingresar al Paraíso sin sufrir la prueba de la muerte. Mediante los ejercicios señalados, libra paulatinamente el cuerpo del lastre que representa teko achy, las

imperfecciones humanas, el cuerpo va perdiendo paulatinamente su peso hasta volverse imponderable y el postulante, sin sufrir al prueba de la muerte, ingresa en el Yva o Yvy Marã' Ey, para cuyo objeto cruza el mar que separa la tierra del paraíso. Esto lo hace en la maroma a cargo de Parakáo Ñe'engatu (Cap. VIII), debiendo previamente hacer una larguísima peregrinación a través del mundo, la que termina en Para Guachu Rapyta, el origen del mar grande, última etapa terrestre del viaje.

En ese mismo capítulo, presentó el relato que había recogido entre los mbyá sobre el Capitán *Chikú*, uno de los varios héroes divinizados presentes en la memoria de la tribu, que habría alcanzado la perfección en compañía de su esposa.

Los frutos lingüísticos

Mientras que Nimuendajú utilizó el idioma indígena más como un medio de comunicación con los apapocuva y de análisis de sus leyendas, Cadogan se dedicó integralmente a las diversas lenguas del grupo lingüístico guaraní conocidas en el Paraguay. Se podría decir que Cadogan asume más la postura de lingüista que de etnólogo, diferencia sutilmente captada por Schaden y expresada en la presentación de *Ayvu rapyta* en su edición original de 1959 a los “estudiosos de la lengua guaraní...” (SCHADEN, 1992:11).

Nimuendajú aprendió una lengua

Nimuendajú restituyó una práctica lingüística que habría caído paulatinamente en desuso después de la publicación del famoso Tesoro de la Lengua Guaraní, de Antonio Ruiz de Montoya, en 1639. Nimuendajú aprendió el idioma de una tribu guaraní, viviendo con el grupo, para presentarlo al público no indígena. *Leyendas* es en realidad más un documento etnológico, pues, como el título anuncia,

se basa en leyendas, además de presentar situaciones de la vida cotidiana de la tribu apapokúva. A eso Nimuendajú le agregó un vocabulario, que ocupa ocho de las 119 páginas del original en alemán. Cadogan utilizó este resumen lingüístico en sus estudios comparativos sobre los diversos modos del uso del guaraní en el Paraguay.

En el mismo año de la publicación de esta obra, Nimuendajú se mudó a Belém, al norte del Brasil, y se dedicó a estudiar tribus de otros grupos lingüísticos del Amazonas, del Centro y del sureste de este país. Nunca más entró en contacto ni se dirigió a los apapokúva-guaraní. Aún así la lengua y las costumbres aprendidas de 1906 a 1914 le sirvieron de brújula durante sus 39 años posteriores de convivencia entre los indígenas de más de 40 tribus en el Brasil.

Cadogan estudió cinco variaciones

Cadogan se desarrolló justamente en dirección contraria: estudió exclusivamente el idioma guaraní en todas las acepciones conocidas en el Paraguay, excepto las lenguas habladas en el Chaco, el guarayo y el tapieté. Su punto de partida fue el folklore paraguayo. La recopilación de sus escritos realizada por Cristina Berro de Escribá atestigua esta afirmación. Al tomar por base el año de la respectiva publicación, ella muestra la existencia de enormes lapsos de tiempo entre el inicio de estudios de una lengua y la posterior divulgación de los resultados.

Es el guaraní paraguayo que inicialmente mereció la atención de Cadogan, posiblemente inspirado por los recuerdos de su infancia, cuando el peón Agüero le ayudó a penetrar en ese universo. Comenzó a publicar en 1940 artículos como Guembé, Del yagareté burlado e Ybyturúsú en el periódico guaireño *El Pueblo*. Esta fase se

prolongó hasta 1946. Berro de Escribá denomina este momento de (BERRO DE ESCRIVÁ, 1999:216):

...primitiva etapa folklórica-mitológica ... sus escritos fueron de una extraordinaria sencillez, breves, ingenuos. Pero de un valor incalculable: constituyen la génesis de toda su obra posterior, mucho más elaborada.

La etapa siguiente consistió en abocarse a la comunidad mbyá, a través de la palabra. Las publicaciones más conocidas son: *Ayvu rapyta* (edición original de 1959 y aumentada en 1992), *Ywyrá Ñe'ery* (1973) y *Diccionario Mbyá-guaraní-Castellano* (1992). Este último trabajo tendría que ser rebautizado (MELIÀ, 1999:171), sugiere Melià: “Diccionario con tal riqueza de datos y tanta propiedad lexicográfica, que a la manera de la obra cumbre de la lingüística guaraní del padre Antonio Ruiz de Montoya bien puede ser llamado Tesoro de la Lengua mbyá”.

Luego llegó el momento de los avá-guaraní, presentados en la obra *Como los Chiripá interpretan la danza ritual* (1959). Existen registros de la presencia de Cadogan entre estos indígenas en los años de 1952 y 1957, además de visitas que ellos le hacían a su domicilio. La insospechada riqueza lingüística de los avá-guaraní se traduce en la comprobación de la existencia de lo que para Montoya en el siglo XVII solamente mereció una simple mención: los guau. Según Melià (p. 173), “no muchos [guau], pero suficientes para conocer su forma y contenidos. Hay guau ete y guau ai – los verdaderos guau y los pequeños o cortos”.

A seguir fue la vez del idioma de los pa'í-tavyterã. A partir del pionero trabajo del general Marcial Samaniego de 1944, Cadogan realizó casi una especie de Etnohistoria de la actualidad de un

poema. Su descripción da la pauta de lo conseguido con relación a una rama poco conocida del guaraní (MELIÀ, 1999: 174):

Posteriormente, pude revisar y corregir el texto en colaboración con Agapito López, autor o cantor del poema, y simultáneamente obtener de él y de otros dirigentes de la misma parcialidad, una cantidad apreciable de datos de carácter etno-lingüístico, presentados al mundo científico en un artículo titulado: “Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypane...”.

La etapa guayakí –o aché– transcurrió de 1959 a 1962 (MELIÀ, 1999:176). De ella resultó, como punto culminante, el *Diccionario Guayakí-Español*, publicado en 1968. La introducción, escrita por Pierre Clastres, compara este trabajo a lo obtenido por Montoya con los guaraníes en el siglo XVII (CLASTRES, 1968):

León Cadogan presta un gran servicio a la ciencia americanista ofreciendo a los investigadores un instrumento de trabajo ejemplar tanto por la riqueza del material que ha juntado como por el rigor con que lo ha recogido. Su diccionario guayakí-español repite en suma, a más de tres siglos de distancia, el gran Tesoro que Montoya consagró al guaraní.

Luego se atribuyó la tarea de evaluar el guaraní clásico, aquél idioma que se encuentra literalmente en estado pasivo de diccionario, en *Tesoro de la lengua guaraní*, de 1639, de autoría de Antonio Ruiz de Montoya. Poseedor desde 1948 de un ejemplar de una edición facsímil, Cadogan parece haber leído tantas veces esta obra que propuso algo que, para algunos puristas, es casi un sacrilegio: republicar el diccionario, pero transformando la estructura original.

La razón es que él había descubierto que el diccionario contiene más palabras bajo la forma de “voces internas” que la actual

presentación da a entender. La propuesta de trabajo de Cadogan se basó, según lo transcribe Melià, por lo tanto en aprovechar (MELIÀ,1999:180):

...aquellas “voces internas” que más me llamaban la atención, cada vez que recurría a [la obra de] Montoya, y pronto me di cuenta de que ellas sobrepasan a las enumeradas alfabéticamente por el gran lingüista. De estos mis apuntes he entresacado algunas voces que enumero a continuación, bastantes creo para demostrar que urge encarar el replanteamiento estructural del clásico Tesoro de la lengua guaraní.

De los más de 500 vocablos consta también la palabra *yryvovo* que, léyendola en la obra de Nimuendajú sobre los apapokúva-guaraní, lo había llevado a profundizar su conocimiento de los mbyá para publicar años más tarde *Ayvu Rapyta*. El mismo potencial revelador del idioma guaraní se encuentra en su *Mil apellidos guaraníes*, de 1960, que reúne apellidos indígenas de algunos años de los siglos XVIII y XIX.

El guaraní efectivamente hablado por la población paraguaya durante gran parte del siglo XX también mereció más tarde la dedicación de Cadogan. Entre sus obras se destacan *Gua’i rataypy* (1948a), *Fragmentos del Folklore Guaireño II parte* (1966c) y *Datos para el estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo* (1973). La evaluación de Melià es que (MELIÀ, 1999:182):

La actitud que tiene don León Cadogan frente a la lengua guaraní hablada por las paraguayas y [los] paraguayos contemporáneos sería casi la del filólogo – [d]el amante – despechado ante una lengua de tanta virtuosidad y belleza y al mismo tiempo tan descuidada, tanto en su conservación como en su proyección de futuro. Algunos dirían que

se trata de un simple interés folklórico por la lengua, propia de los “tradicionalistas”. De hecho, sin embargo, se nota enseguida el toque seguro de quien siente la lengua como red de relaciones, en la que el átomo es más importante que la galaxia: en una palabra toda la lengua.

Propio de quien tanto ve los puntos como la propia red de relaciones y aún aquello que posiblemente los impulsa a manifestarse, Cadogan decidió investigar las modificaciones de la toponimia en el Paraguay para inferir el transcurso de la lengua –y de la historia– de sus diferentes habitantes. Salieron publicados trabajos como *El proceso de guaranización en nuestra toponimia* (1957) y *Carobení – apuntes de toponimia hispanoguaraní* (1959).

Aquí también cabe su meta-protesta contra la dictadura del general Alfredo Stroessner durante los bárbaros años de su destructivo desgobierno. Cuando se produjo el cambio de la denominación del lugar donde pasó sus primeros años de vida por el nombre de Hugo Stroessner (padre del entonces mandatario), Cadogan publicó en el diario asunceno *La Tribuna* el artículo *Nueva Australia en el Paraguay. Una búsqueda de Yvy Mara e'y, la Tierra sin Males* (1972). Además de criticar sutilmente al General, diseñó una especie de mapa lingüístico-histórico-social del Paraguay, uno de los elementos metodológicos de la Teoría de Red de Actores (ANT) que gana fuerza en el presente siglo 21 para transformar la Sociología (LATOUR, 2010).

Ni siquiera el bilingüismo que hasta hoy habla la gran mayoría de los habitantes del Paraguay escapó al atento Cadogan. Los artículos *En torno del bilingüismo en el Paraguay* (1958g) y *En torno a la enseñanza del guaraní y su implantación como idioma oficial* (1963) son algunos ejemplos. Ya antes de la oficialización de una lengua de origen nativa pero transformada por los impactos del idioma

colonial, sugería él aprovechar los diccionarios existentes en aquella época, crear un diccionario de como el pueblo realmente habla, además de otras iniciativas (MELIÀ, 1999:187).

Este mismo etnógrafo concluyó (p. 189) que la:

obra de lingüística de Cadogan nos coloca frente a una enorme documentación ...vasta y sólida documentación etnográfica de la palabra guaraní no encuentra parangón en la obra de ningún otro autor, ni paraguayano ni de otras tierras... La calidad de esa singular producción proviene en gran parte de la capacidad empática de Cadogan, que le permitió el acceso a las fuentes más auténticas de la palabra guaraní en todos los grupos con quienes estuvo en contacto, fueran indígenas o rurales.

Todo esto es resultado del pensar y de la actividad de un filósofo, etnólogo y lingüista que nunca admitió públicamente conocer algo de estos temas. Al contrario, evitó despertar la impresión de especialista al matizar sus escritos con frecuentes afirmaciones como esta en 1962 de que “si he sido culpable de un desliz o *lapsus linguae*, perdonenmelo los lingüistas” (MELIÀ, 1999:168). Esta salvedad eran generalmente seguidas por revelaciones insospechadas por los proclamados “peritos” de cada rama a la época de su publicación.

A favor del (y de lo) indígena

Así como el conjunto de la obra muestra aspectos del pensamiento y de la actividad etnológica y lingüística de Nimuendajú y Cadogan, existe otro vasto campo de informaciones sobre estos dos científicos autodidactas. Viene a ser aquello que no aparece directamente en sus libros, pero sería un espacio común del origen de los varios temas que se plasman en el papel, que, a la vez, influyen en cada uno de estos especialistas.

Ese “espacio común” engloba puntos de referencia para aproximarse a ambos etnólogos, cuyas personalidades se manifiestan también a través de actitudes y de pasos concretos independientes de la actividad científica. Al ensanchar de esta forma el panorama a ser observado, se vuelven visibles varias congruencias e incongruencias entre lo que denomino “pensamiento y acción no etnológicos, no lingüísticos” y el contenido de las obras publicadas.

No es la búsqueda de una “coherencia” entre pensamiento y praxis. Mucho menos es hurgar para ver quién pensó o se comportó de forma “políticamente correcta”, usando una expresión que por suerte ya comienza a caer en desuso. La intención es justamente alejarse un poco de una manera dicotómica de acompañar la vida y la obra de Nimuendajú y de Cadogan. Pero tampoco consistiría en colocarse – o colocarlos – más allá del “bien” o del “mal”.

Estrategia para la salvación

Se podría afirmar que la actividad científica de Nimuendajú y de Cadogan se dirigía a un objetivo que antecede a la metodología y va más allá de resultados y publicaciones. Habría que preguntarse qué razones habrá tenido cada uno de ellos para soportar tantos años de adversidades y de pocas recompensas económicas y de casi ningún reconocimiento social y/o personal. La razón central podría ser el impulso de contribuir para salvar a los indígenas. Salvarlos como Nimuendajú y Cadogan lo entendían, o sea preservarlos tanto en el sentido físico-material de los miembros de la tribu cuanto en los aspectos cultural, social, religioso, económico de esos grupos humanos.

Desconozco si Cadogan se enteró del dramático llamamiento del etnólogo alemán Adolf Bastian a fines del siglo XIX, según el cual sería necesario acumular datos sobre tribus del mundo entero antes

de que éstas desaparezcan para estudiarlas. Mientras vivió en Alemania, Nimuendajú habría leído el libro de Bastian.

Aún sin haber llegado a tener ningún contacto personal y, además, viviendo en países vecinos en épocas diferentes, Nimuendajú y Cadogan en parte desarrollaron la misma estrategia. Esta invertía en parte el camino propuesto por Bastian: ellos estudiaron la lengua, la cultura y la religión, copilando leyendas y publicándolas, exactamente para que sean conocidas. Con eso esperaban despertar la conciencia de la sociedad dominante, lo que teóricamente redundaría en la preservación de los indígenas y de sus manifestaciones vitales.

Un ejemplo directo de esto es la actitud de Cadogan al ver finalmente publicada, después de diez años de espera, su obra *Ayvu Rapyta* por la Universidade de São Paulo (USP) en 1959. Que una institución científica extranjera imprimiera el libro de un etnólogo nacido en el Paraguay no le empañó la visión de lo que los indígenas arriesgaban todos los días. De Yvaroty, Villarrica, Cadogan envió el 13 de junio de 1960 un ejemplar de la obra al entonces presidente de la Sociedad Científica del Paraguay, Guillermo Tell Bertoni.

En la carta que acompañaba al libro, Cadogan aprovechó la novedad editorial para recordarle que (CADOGAN, 1992:318):

Solamente en la Región Oriental del Paraguay, sobreviven pequeños restos de cuatro parcialidades pertenecientes al tronco lingüístico tupí-guaraní que van extinguiéndose por falta de medidas adecuadas de defensa y protección y cuyas hablas y cuyos textos míticos, sin recopilar o recopilados en forma fragmentaria también habrán desaparecido dentro de poco si no hacemos algo por evitarlo.

Hubo un momento en que Nimuendajú hizo exactamente lo opuesto a Cadogan, por más que el objetivo fuera el mismo. En 1935

el conocido intelectual brasileño Fernando de Azevedo le había invitado a que escribiera para la igualmente afamada colección *Brasiliana*. El 26 de febrero de 1936, además de informarle que se encontraba en una aldea de los indios canela, en el centro del Brasil, Nimuendajú rechazaba la invitación (PANE BARUJA, 2011:95):

El año pasado, la tribu sufrió terriblemente a causa de tres epidemias (sarampión, gripe y viruela). La hostilidad de los estancieros vecinos contra la tribu y en contra mía no va a parar mientras el indio aún posea un poco de la miserable tierra [heredada] de sus antepasados que todavía ocupa. Es por eso que en este momento no me preocupo por publicar el material científico. Quiero antes que nada salvar el material humano.

Nimuendajú y Cadogan crearon realidades institucionales en favor del indígena que hasta entonces no existían en sus respectivos países. Prescindiendo de la actividad intelectual abstracta (excepto el método de la participación observadora de Nimuendajú), ellos se dedicaron, además de la actividad etnológica, a las acciones prácticas. Así Nimuendajú instaló una reserva indígena para sus hermanos apapokuva y Cadogan obtuvo la creación de la Curaduría de Indios Mbyá-guaraníes del Guairá, y del Departamento de Asuntos Indígenas.

La reserva de Araribá

A principios del siglo XX dos segmentos de la sociedad brasileña pugnaban por obtener el monopolio del trato de los indígenas. Por un lado la Iglesia católica, que deseaba continuar la catequización, o sea, la transformación de indígenas considerados ateos en católicos apostólicos romanos, como lo hiciera del siglo XVI hasta el XVIII, especialmente a través de la Congregación de los Jesuitas, y que continuó sin éstos después de esa fecha. Por el otro, una parte del

Ejército, inspirada en los ideales positivistas laicos del filósofo francés Augusto Comte, proponía realizar la catequización patriótica-militar-estatal. De por medio los latifundistas que, instalados en la ciudades del litoral, querían apropiarse de las tierras del interior y explotar las riquezas naturales, pero que tropezaban con la presencia de los indígenas.

En 1910 los militares laicos y los latifundistas plantadores de caña dulce y productores de aguardiente y azúcar se alzaron con la victoria. Nació entonces la primera institución estatal brasileña creada con el fin exclusivo de promover la transformación de indígenas en trabajadores, lo que se reflejó en el nombre del órgano – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (posteriormente más conocido por la abreviación SPI).

Quien lideraba la cruzada militar era el coronel Mario Cândido Rondon, hijo de indígenas del actual estado de Mato Grosso. Así se instaló el poder tutelar militar sobre los indígenas, cuyo símbolo fue Rondon, afirma el antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima, del Museu Nacional, de Río de Janeiro (LIMA, 1995:131).

Hasta 1910 Nimuendajú ya había vivido cuatro años con los apapokúva en el estilo semi nómada de estos en los estados de São Paulo, Paraná y en el actual Mato Grosso do Sul. También había sentido la violencia de *sertanejos* (campesinos) y de terratenientes contra los indígenas, además de presenciar algunas de las nefastas consecuencias prácticas del contacto intercultural, como las enfermedades de los “civilizados”, la prostitución, el uso de bebidas alcohólicas y la imposición religiosa.

Pero ya acumulaba también experiencia como “investigador” del Museu Paulista, en São Paulo. Esta función era en realidad más una mezcla de matero y baqueano, sin cualquier instrucción académica

formal. Lo que lo diferenciaba de otras personas eran justamente su relación directa con los apapokúva y el conocimiento de esta lengua guaraní, además del alemán y en parte del portugués, lengua oficial del país.

En el mismo año de la creación del SPI Nimuendajú dimitió del Museu Paulista e ingresó en el nuevo órgano estatal. Desde entonces y hasta 1912 mantuvo contactos permanentes con tribus actualmente desaparecidas como los oganhviva y los tauyngúa, pero también participó de la “pacificación” – contacto pacífico – con los coroado del interior de São Paulo (PANE BARUJA, 2011:34).

A principio de 1912, aprovechando un momento histórico favorable a los indígenas, consiguió el apoyo del SPI para demarcar un área exclusiva para indígenas de su tribu y otras emparentadas como los oguauíva y kayguá. Así nació entonces la Reserva de Araribá, cerca de la ciudad de Bauru, São Paulo.

Al obtener la creación de una Reserva para proteger a los indígenas, que eran perseguidos y cazados como si fueran animales, Nimuendajú encontró una solución más allá de medidas paliativas para estancar una sangría que exigía un remedio inmediato, pero aun insuficiente para permitir la continuidad de esas tribus a largo plazo.

La Curaduría y el Departamento

El año de 1949 fue testigo de la fina estrategia de Cadogan en favor de los indígenas. En mayo ya había aceptado ser nombrado por segunda vez jefe de Investigaciones de la Delegación de Gobierno de Villarrica por indicación de un líder colorado guaireño. En agosto se fundaba el Patronato de Indígenas del Guairá, integrado por empresarios, intelectuales y miembros del clero católico de la región. El día 31 de diciembre, a instancia del mismo dirigente político, se creaba la Curaduría de Indios Mbyá-Guaraníes del Guairá, dentro del

organigrama del entonces Ministerio de Educación y Culto del gobierno de Federico Chaves, del Partido Colorado. Como un día antes había renunciado al cargo de jefe de Investigaciones, Cadogan asumió la dirección de la Curaduría (CADOGAN, 1998:27).

Es así que Cadogan, miembro del Partido Colorado desde 1919, se dispuso oficialmente a “buscar los medios necesarios para adaptar a la vida civilizada a la población indígena del país” (1990:131). La visión gubernamental paraguaya en 1949 era muy parecida a la brasileña nacida en 1910, ambos queriendo “integrar” a los indios a lo que se consideraba ser la “vida civilizada”.

Según relato del propio Cadogan, él ya había premeditado los pasos posteriores (p. 131):

Tenía ya realizado un estudio de los Mbyá catequizados de Pa'ijhá y elaborado un proyecto para facilitar su pronta asimilación, ... sin embargo habría que preparar terreno informando a la opinión pública acerca de la política de defensa y protección del indio que el Gobierno proyectaba iniciar... Mi primera tarea ... consistiría en convencer al mayor número posible de personas que el indio también es un ser humano: tarea difícil, porque en “guaraní paraguayo” para designar a un ser humano se emplea a voz “cristiano”, y el que ha recibido las aguas bautismales no es un ser humano; es un animal y como tal se le viene considerando desde los primeros días de la colonia.

En realidad solamente a partir de 1956 se hicieron visibles en el mundo oficial paraguayo algunos frutos concretos de años de esfuerzos. En esa época la Corte Suprema de Justicia había emitido una circular en favor de los indígenas, el Ministerio del Interior se había manifestado contra la caza que entonces se emprendía contra los aché (guayakíes), y el obispo del Guairá, Agustín Rodríguez, se

sumaba oficialmente a la campaña de protección (CADOGAN, 1998: 28).

Es por eso que Cadogan, muy satisfecho con la nueva situación, informa en su autobiografía que (1990:132):

Para fines de 1957 se había comunicado oficialmente a todos los habitantes del Paraguay que “los indios son tan seres humanos como los otros habitantes del terruño”, varios delincuentes habían sido procesados y encarcelados por delitos contra los indios; y desde Villarrica hasta el Paraná corrió la voz: Prohibido Ko’ága guayakí juka (es prohibido ahora matar guayakíes).

Incansable en 1958 Cadogan continuó con su estrategia (p. 132):

Superada así esta primera etapa, hablé con Roberto Holden Jara, presidente de la Asociación Indigenistas del Paraguay. Obtuvimos un censo de los Avá-Chiripá o guaraníes de la zona de Itakyry y a la Asociación solicitó un aporte del Ministerio de Agricultura para colonización guaraní, con el propósito de invertir parte en el proyecto de asimilación de los mbyá católicos de Pa’ijhá y parte en la creación de un puesto de asistencia entre los chiripá. Simultáneamente pedí al General Marcial Samaniego, Ministro de Defensa Nacional, la creación del Departamento de Asuntos Indígenas. La creación del Departamento coincidió con la obtención, por parte de la Asociación Indigenista, de un aporte de doscientos mil guaraníes para la colonización guaraní, motivo suficiente para que a Holden Jara lo desplazaran de la presidencia. El nuevo presidente de la Asociación Indigenista obtuvo que se le nombrara Director de Departamento de Asuntos Indígenas y, lógicamente, “se dio otro destino” a los doscientos mil guaraníes.

Aún se presentaría otro contratiempo. Cierta día, Cadogan descubrió que la circular del obispo de Villarrica, que ordenaba a los párrocos de su jurisdicción ponerse a favor del indígena, había sido leída en una única ciudad de la región. Al preguntarle a “uno de los curas de quien sabía [que este] manejaba a su antojo al Obispo me dijo con toda sinceridad –o, si se quiere, con todo cinismo y desparpajo– que si el gobierno pretendía que la iglesia se entremetiera en el problema de los indios era justo y lógico que asignara un sueldo a un sacerdote que se encargara del asunto”.

Su reacción fue imprimir doscientos ejemplares de la circular, autenticados y sellados por el Obispado, después repartirlos por correo certificado a los párrocos de la diócesis. Él las entregó también a autoridades y funcionarios gubernamentales de la zona de Villarrica (CADOGAN, 1990:132).

La solución práctica no eliminó la repulsa a ese sacerdote. En sus memorias afirma que el cura, conocido en toda la zona por su fama de “don Juan”, era también el recaudador de “ofrendas” para el seminario de Villarrica, para lo cual despojaba a pobres campesinos de vacas, cerdos y gallinas. Su indignación era tal que se permitió una comparación poco usual:

Pensando en este representante de Cristo y otros de su calaña, a veces casi lamento que mis padres, en vez de librepensadores, no hayan pertenecido a alguna religión que acepta el dogma de la reencarnación. Cuan reconfortante sería el poder convencerse que nuestro recaudador de “ofrendas” se reencarnaría próximamente en forma de gusano, condenado a alimentarse de excrementos de campesinos indefensos, descendientes de aquellos a quienes él despojara de su única [vaca] lechera, en nombre del autor del Sermón de la Montaña...

En 1963 llegó a la conclusión de que la creación del Departamento de Asuntos Indígenas no evitaba la persecución a los indígenas, especialmente a los guayakíes (CADOGAN, 1971:10): “era evidente que ningún organismo estatal, en el que forzosamente deben influir los intereses políticos, puede encarar el problema con la menor posibilidad de éxito”.

Es por eso que en ese año volvió a dirigirse al mismo obispo Rodríguez, pero sin el éxito deseado. Dos años más tarde, repitió la misión junto al nuevo prelado de Villarrica, el monseñor Anibal Maricevich. Desde entonces se avizoró un cambio (p. 13):

Reconozca o no la Iglesia la parte de culpa que le corresponde en lo que designo La Tragedia Guaraní, lo cierto que ha designado... a un hombre idóneo para estudiar el problema y proponer soluciones. Se trata del P. Bartolomé [sic] Melià, S. J., versado en antropología y en lingüística... Quiera Ñamandu Ru Ete, el creador de la religión Mbyá, milésima o millonésima reencarnación del jaguar mítico de los guaraníes, guiar sus pasos y que, cuando el P. Melià celebre sus bodas de plata con la etnografía, como yo celebro las mías con estas páginas, como resultado de sus desvelos haya aún indios que salvar. Y que nuestros intelectuales y el mundo científico todo hayan despertado de su letargo y, aunando esfuerzos, hayan salvado del olvido lo que aún se pueda de la sabiduría del hombre del paleolítico y del neolítico que conservan los dirigentes aborígenes.

El manifiesto de 1933

Nimuendajú también se indignaba con la indiferencia de la sociedad, del gobierno y de la iglesia católica en el Brasil. Durante más de 20 años se dedicó a idear y ejecutar medidas de apoyo a algunas tribus, además de emprender expediciones científicas por casi todo el Brasil.

Hasta que, en 1933, formuló públicamente una clara propuesta de política en favor de los indios.

El manifiesto lleva el modesto título de “Algunas consideraciones sobre el problema del indio en el Brazil [sic]” y, audazmente, lo presentó al SPI, órgano que criticaba directamente. Este documento de 13 páginas refleja la experiencia práctica y la evaluación más allá del cotidiano de años de convivencia con indígenas del sur, centro y norte de Brasil, incluyendo la vasta Amazonia.

Según Nimuendajú el origen de los problemas que los indígenas atravesaban residía justamente en el contacto con la civilización europea y cristiana: “Únicamente al indígena se le exige el milagro que abandone por completo su propia cultura para ‘abrazar la civilización’, sin que esto arroje el resultado desastroso que efectivamente tuvo para él” (PANE BARUJA, 2011:96).

Él rechazaba tanto la catequización religiosa como la política estatal y militarizadora, porque ambas tenían “por principio y fin colocar al indio en el más íntimo contacto con esta civilización”. Además el carácter unilateral de las culturas de origen europeo: “la civilización moderna es solamente una de las formas que la cultura humana puede tomar, las culturas de los indígenas son otras tantas [formas]”. Por lo tanto afirmaba que (p. 97):

...es necesario reconocer el derecho de las tribus indígenas [a tener una] existencia étnica propia... Al Brasil le corresponde ejercer un protectorado sobre las tribus que todavía existen enclavadas en su territorio. A causa de la usurpación practicada por los portugueses y sus sucesores, los brasileños, de las tierras de los indios, recae sobre el Gobierno del Brasil la obligación moral e histórica de velar por el destino de los que fueron expoliados en provecho de la nueva

nacionalidad que se formó y de protegerlos de la decadencia a que los lanzó el choque de las culturas.

Es así que exigía la creación inmediata de reservas territoriales para cada tribu o restos de tribus, pues únicamente “separados del contacto con los civilizados, los indios podrán recuperar y conservar su equilibrio interior, fortalecer y desarrollar su organismo étnico”. Con el correr del tiempo se iniciaría “con la mayor cautela el mejoramiento de la cultura [indígena], comenzando por el lado económico, pero siempre respetando y fortaleciendo la primitiva organización social, aún en los casos que esta se oponga a la del pueblo brasileño”. Al fin, vendría el momento del “aprovechamiento del indio, que siempre ha sido la máxima preocupación del civilizado al entrar en contacto con este” (p. 98).

El pronunciamiento de Nimuendajú fue ignorado por el gobierno brasileño, pues el órgano responsable por la política indigenista, además no aceptar opiniones de civiles, vivía crisis periódicas. De 1933 a 1939 el SPI fue transferido a cuatro Ministerios diferentes, pero en ningún momento se extinguió la dominante presencia de los militares, comandados por Rondon, que había sido ascendido al rango de general y, más tarde, llegó al de mariscal.

Extranjero en la patria adoptada

Ese manifiesto, hasta hoy desconocido en el medio indigenista brasileño, le atrajo más enemistades aún en el mundo oficial de los años treinta del siglo pasado. Ya no eran solamente los militares quienes le demostraban su rechazo.

A éstos se sumaron los intelectuales nacionalistas xenófobos que lo combatían por ser “extranjero”. Por más que hubiera aprendido un idioma indígena, recibido un nombre guaraní, adoptado la nacionalidad del país y casado con una brasileña, Nimuendajú era

visto como *el alemán*. La persecución se realizaba dentro de las prerrogativas legales, a través del Consejo de Fiscalización de las Expediciones Artísticas y Científicas en el Brasil, creado en 1933 por el gobierno de Getúlio Vargas. Fue prohibido temporariamente dos veces seguidas de realizar expediciones y acusado indirectamente de haber contrabandeado piezas arqueológicas y etnológicas al extranjero.

En 1942 el apremio llegaría a su punto culminante, dentro del clima generado por la Segunda Guerra Mundial. Indeciso si apoyaba a Adolf Hitler o al gobierno norte-americano, el presidente Getúlio Vargas intentaba ganar tiempo. Sin embargo, en febrero de ese mismo año dos submarinos alemanes echaron a piques varios buques mercantiles brasileños. En medio de la conmoción pública contra los alemanes, el Consejo de Fiscalización anunció a la prensa que había suspendido las investigaciones “del etnólogo alemán Curt Nimuendajú” en el país, información publicada el 18 de febrero de 1942 (PANE BARUJA, 2011:171). Tres meses más tarde, la institución retiró las acusaciones sin hacer alarde, pero con eso ya había colocado la cabeza de Nimuendajú oficialmente a premio.

En agosto el presidente Vargas declaraba la guerra a Alemania. Al mes siguiente, por más que la situación del brasileño Curt Nimuendajú se hubiera aclarado, fue apresado por sospecha de espionaje y confinado en un buque en la Amazonia (NIMUENDAJÚ, 2000:331). Como nadie tenía pruebas en su contra, lo libertaron seis días más tarde.

El golpe psicológico, sin embargo, lo arrastró a una depresión que duró mucho tiempo: “Es muy triste la situación en la que me encuentro: perdí la razón de ser y no se cómo voy a vivir”, le confesó

por carta al sociólogo alemán radicado en São Paulo Herbert Baldus en noviembre del mismo año (PANE BARUJA, 2011:177).

Muchos años antes ya fuera blanco de varios ataques personales por parte de latifundistas que no toleraban que se colocara a favor de los indígenas. La motivación era contra el “arribeño”, contra el extraño que no se plegaba al orden social establecido contrario a los indígenas. Durante los años que vivió con los apokóva sufrió un atentado en la ciudad de Bauru, conforme le confidenció a Baldus en carta de 1938 (DUNGS, 1991:192). Por defender a indígenas de tribus del grupo lingüístico Jê (canela, ramkokamekra y otras) fue calumniado, difamado y atacado a plena luz del día en varias ciudades del interior (NIMUENDAJU, 2000:232).

La propia muerte de Nimuendajú en las áreas anegadizas del Alto Río Negro (frontera con Perú y Colombia) a fines de 1945 continúa hasta hoy rodeada de misterio: ¿murió a consecuencia de problemas orgánicos, fue asesinado por caucheros de la región o envenenado por indígenas ticuna indignados por sus aventuras amorosas con indias de la tribu? El etnólogo João Pacheco de Oliveira Filho llegó a considerar siete hipótesis diferentes, pero hasta la presente fecha nadie aclaró absolutamente nada (OLIVEIRA FILHO, 1986:262).

Creando jurisprudencia

De espíritu inquieto y volcado a la acción, Cadogan se colocaba claramente al lado de los indios cuando era necesario. Él mismo se proclamó mediador de disputas, que en la mayoría de las veces hubieran tenido un desenlace mortal para los indígenas si no fuera por su intervención.

En sus memorias cuenta el caso del mbyá Carlos, que se había enamorado de la hija de un estanciero para quien trabajaba en el lugar llamado Ca'amindy, cerca de Caaguazú. Según Cadogan, los

jóvenes se fugaron y el padre de la chica, el *mboriajhú ryvatá* (campesino que goza de bienestar económico) Emilio Flecha, le pidió al cacique Che'iro que condujera la pareja a la estancia paterna para casarlos.

Al llegar la pareja, Flecha, sin embargo, denunció al mbyá Carlos por raptó y quiso mandar a la hija a una correccional femenina, pero el juez de paz local rechazó los dos pedidos. Entonces el padre y un peón mataron a Carlos y escondieron el cadáver, sin percatarse que una indígena había visto la escena del crimen, quien posteriormente informó lo sucedido a Che'iro (CADOGAN, 1990, p. 125).

El cacique pidió ayuda a Cadogan y ambos se dirigieron al abogado Evaristo Zacarías “mi amigo y consejero legal –ad honorem – en todo lo relacionado a mis indios“, según Cadogan. El dilema fue el mismo que hasta hoy acucia a etnólogos y abogados: ¿cómo armonizar los principios jurídicos de la sociedad mayoritaria con las concepciones indígenas de justicia? Cadogan le preguntó a Zacarías cuánto tendría que pagar Flecha a un abogado para defenderse si él, Cadogan, lo acusara por la muerte del mbyá Carlos (p. 125):

Contestó que un abogado medianamente ducho obtendría su sobreseimiento por treinta mil pesos, al oír lo cual Che'iro – conversábamos en guaraní – interpuso que la ley de ellos exige la muerte del homicida. Pero como en este caso el victimario era paraguayo, y si la ley paraguaya admite que se venda la vida de un semejante, él influiría para que los padres de Carlos aceptaran la indemnización, aunque en la opinión de él, un ser humano valía más que treinta mil pesos.

Al escuchar la explicación de Cadogan de que, según la justicia paraguaya, ese valor de treinta mil pesos sería destinado al abogado del acusado, Che'iro contestó indignado (p. 127):

Bien hizo Dios, Ke'y (che ryke'y, mi hermano mayor) en disponer que viviésemos (mbyá y paraguayos) separados... Nuestra ley admite componendas en todos los casos a excepción de aquellos en que haya sido desolado un hogar, demoler un hogar (locución empleada por los Mbyá para designar el homicidio). Pero aunque nuestra ley exige que el que mata purgue su crimen con la vida, yo aceptaría vuestra ley si ella exigiera que el homicida indemnizara a los deudos de su víctima. Tu me dices, empero, que el que recibe el dinero es un extraño [el abogado de la víctima], y que ni siquiera se indemniza a los padres del muerto ni se castiga a quien desoló un hogar.

Establecido el impase entre ambos principios diametralmente opuestos de justicia, Cadogan decidió innovar la jurisprudencia paraguaya, creando *in continenti* la figura jurídica de la reparación de facto a la víctima, pero respetando los derechos del acusado/autor del crimen. Al día siguiente de la conversación con el abogado Zacarías, Cadogan se dirigió solo a la casa de la madre de Flecha en Ca'amindy, donde éste se encontraba (p. 128):

Sin demora fui a verlo y le expliqué que, si denunciara el homicidio, él tendría que abonar treinta mil pesos a un abogado para obtener su libertad, y que si además el Patronato de los Indígenas [del Guairá], como era de se esperar, interviniera designando un querellante, pasaría también una buena temporada entre rejas. Para terminar, le dije que yo haría la vista gorda si él entregaba a los padres de Carlos, en presencia de Che'iro o sus representantes, la suma de treinta mil pesos o su equivalente. Tuve que tragar saliva mientras una vieja arpía, la madre de Flecha, exclamaba: ¡Hepy ete piko ãgã ava re'ongue!" (¡Lo que cuesta ahora el cadáver de un indio!) Pero llegué a un acuerdo con Flecha, acuerdo que poco después ratificábamos en Ca'amindy en presencia de don Vicente Benítez. La indemnización fue realizada el 2

de enero de 1949: un toro de pelo hosco y un caballo zaino, para ser vendido y el importe de la venta sería entregado al cacique Che'iro.

Es así que Cadogan creó jurisprudencia al armonizar intereses conflictivos entre la justicia mbyá y la justicia paraguaya. La solución a partir de su conocimiento de las dos culturas habrá sido más eficiente y humana para ambos lados, pues ignorar el asesinato o condenar al asesino a la cárcel tendría más efectos nefastos a corto y a largo plazos para los involucrados y sus familias.

La actitud y la acción indígenas

Hasta aquí he presentado datos, detalles y esbozado algunas hipótesis sobre la vida y la obra de Curt Nimuendajú y de León Cadogan. El punto de partida fue única y exclusivamente la perspectiva de la civilización predominante, sea a través de los etnólogos decididos a salvar a los aborígenes, sea por medio de la “lógica” de algunos representantes de esta “civilización”.

Un día surgieron las siguientes preguntas: ¿y por qué algunos dirigentes espirituales de las tribus apokúva y mbyá revelaron secretos hasta entonces celosamente guardados? ¿Cómo es que eligieron justamente a Nimuendajú y a Cadogan? ¿Con qué objetivos dos tribus diferentes y en épocas distintas tomaron una decisión esencialmente parecida?

La respuesta inicial fue que el presente esbozo biográfico de los dos etnólogos estaría un poco más completo si incluyera a su *alter ego* tribal, a los apokúva y a los mbyá. Mantener a estos actores centrales en la sombra sería confirmar la percepción generalizada de que solamente los etnólogos Nimuendajú y Cadogan fueron protagonistas. Al mismo tiempo, si se pudiera observar a los etnólogos como *alter ego* de los dirigentes espirituales...

Para encontrar algunas pistas me pareció necesario intentar realizar una inversión semejante a la que ambos etnólogos imprimieron a sus investigaciones: ver el panorama desde la posición indígena. El principal obstáculo es que no se conocen documentos formulados directamente por los respectivos dirigentes espirituales u otros indígenas de las épocas investigadas. Lo existente es lo que viajeros no indígenas en general, y etnólogos en particular, consignaron al papel a partir de lo que ellos entendieron que los indígenas hicieron y dijeron, transmitiendo estas informaciones a los lectores de la posteridad. Además se conocen momentos de la historia paraguaya y brasileña, que de alguna forma impactaron a esas tribus y aún impactan a sus descendientes.

La situación de las tribus

Adopté parcialmente la “óptica” de autores como Hèlene Clastres, quien para formular su obra *La Tierra sin Mal* estudió documentos escritos desde el siglo XVI hasta el XX sobre los guaraníes (CLASTRES, 1993:14). Sin embargo, mi horizonte temporal es más estrecho, máxime a partir del siglo XIX y casi hasta mediados del siguiente. Geográficamente me atengo a las regiones donde las respectivas tribus guaraníes vivieron y en donde los dos etnólogos entraron en contacto (y convivieron) con ellas.

Tierra sin Mal atrae a apapokúva

En el caso de los apapokúva he elegido el momento histórico anterior a la llegada de Nimuendajú a la tribu, o sea el periodo de un poco más de cien años que va de 1800 a 1906. Nimuendajú escribió la historia de los apapokúva localizándolos a principio del siglo XIX al sur del actual Estado brasileño de Mato Grosso do Sul, en un área que abarca la ciudad de Campo Grande y a lo largo del río Paraná, incluyendo los Saltos del Guairá, hasta el actual departamento

paraguayo de Kanendiyú. Por lo tanto, vivían exactamente en los confines norte de lo que se llamaba en siglos anteriores la “Provincia Jesuita del Guairá” (hoy en gran parte territorio brasileño). Es de ahí que dirigentes espirituales, caciques e indígenas comenzaron la búsqueda de la “Tierra sin Mal” rumbo al Océano Atlántico. Así apapokúva, tañyguá y oguauiva se dispersaron por los Estados de Paraná y de São Paulo hasta la época que Nimuendajú los condujo a la reserva de Araribá en 1912 (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:3).

El explorador Telêmaco Borba anduvo entre 1854 y 1874 por las regiones a lo largo del río Paranapanema (que separa los Estados de Paraná y São Paulo). En 1876 una epidemia de viruela mató a más de la mitad de los 500 guaraníes y caingú que habían emigrado del Paraguay y vivían en una aldea a orillas del río Tibagi, afluente del Paranapanema, en el Estado de Paraná. Borba nada escribió sobre las relaciones con la población campesina o latifundistas, excepto que los indígenas “como peones, son asiduos y resistentes” (BORBA, 1908:51-53).

Después de varias batallas, en 1837 unos 200 tañyguá celebraron las paces con el gobierno del Estado de São Paulo y recibieron tierras con una superficie aproximada de una legua cuadrada de extensión. A consecuencia de casamientos con miembros de la población local y de epidemias, en el año de 1885 no llegaban a 55 personas. Los oguauiva tuvieron destino muy parecido. Alrededor de 1830, algunos grupos vivieron en la estancia Pirituba, en una franja de tierra entre los ríos Itararé y Verde, en la región de Pirajú (São Paulo). Según Nimuendajú, el terrateniente y barón de Antonina les había otorgado los correspondientes títulos de propiedad de la tierra, pero que luego “desaparecieron muy a propósito” y los políticos de la región permitieron la invasión de las tierras indígenas.

En años posteriores a 1870 los apapokúva ya estaban instalados en varios sitios: en los campos vecinos a la ciudad de Bauru (São Paulo) habían fundado, con la ayuda de un misionero, una colonia, que abandonaron después que este fue transferido. En las proximidades de los ríos Tietê y Feio, debido a hostilidades entre campesinos e indios caingúá, a principio del siglo XX los apapokúva fueron expulsados y se dirigieron hacia Bauru, de donde en 1902 huyeron después de que su cacique y un misionero fueron asesinados por los caingúá (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1944:5).

En suma, los apapokúva emigraron de la región contigua a la frontera con el Paraguay, posiblemente motivados por la búsqueda de la “Tierra sin Mal” hacia el Este, afirma Nimuendajú. O sea entraron en las regiones más densamente pobladas de los Estados de Paraná y São Paulo. Por eso encontraron enorme resistencia del Gobierno, de latifundistas y de campesinos pobres, además de sufrir devastadoras epidemias y de ser combatidos por tribus que vivían la misma suerte.

En su análisis, Nimuendajú no consideró un acontecimiento que hasta hoy marca la historia de los países de esta región: la “Guerra de la Triple Alianza” (conflictos de 1864 a 1870). Las consecuencias de lo que la historia oficial brasileña denomina de “Guerra do Paraguai” alcanzaron también a las diversas tribus que habitaban las regiones por donde se desplegaron los ejércitos y donde sucedieron los combates. Una situación parecida se registró en el frente de batalla en la actual Argentina, a lo largo de los ríos Paraná y Uruguay.

En 1867 tropas brasileñas entraron en la región próxima al río Apa, en donde indígenas terena, kinikinao y laiana se dispusieron a apoyarlas contra el ejército paraguayo. Los terena deseaban con eso asegurarse la posesión de la tierra que entonces ocupaban (VARGAS, 2003:1). Como esto último no sucedió, décadas más

tarde algunos grupos salieron del área rumbo a las ciudades vecinas de Dourados y Campo Grande.

Es importante recordar que la guerra terminó en 1870 con la muerte del Mariscal Francisco Solano López en Cerro Corá. Este lugar se encuentra a pocos kilómetros de la región de donde, según Nimuendajú, partieron los apapokúva en esa época rumbo al Este, estableciéndose en los Estados brasileños de Paraná y de São Paulo.

Seguramente que estos hechos bélicos afectaron a las poblaciones indígenas de la región. Habría que considerar los efectos desestabilizadores y/o destructivos de centenas o miles de soldados viviendo la enorme presión de matar para no morir, buscando comida, saqueando poblaciones, destruyendo aldeas, reclutando a la fuerza los hombres y violentando a las mujeres.

Un ejemplo del efecto indirecto de la guerra en la región vecina, ya próxima a la ciudad de Dourado, es la clausura de una misión de los capuchinos cerca de la ciudad de Miranda. Soldados paraguayos habían devastado el lugar, provocando la dispersión de los indígenas que ahí residían, obligándolos a dispersarse y, a la vez, generando ataques a tribus de otras áreas aledañas (MONTEIRO, 2003:25).

Un escenario así podría haber empujado los apapokúva a abandonar la región más cercana a la actual frontera paraguaya-brasileña. Esta hipótesis invalidaría o relativizaría la poco clara conclusión de Nimuendajú de que esta tribu tenía motivos religiosos para seguirle los pasos a otros grupos que ya habían dejado el lugar algunos decenios antes. En general él registró cuidadosamente el origen de las informaciones, pero en este caso no informó quién (y en qué circunstancias) afirmó que los apapockúva emprendieron una migración por motivos religiosos desde la región fronteriza paraguaya-brasileña alrededor de 1870.

¿Sería este punto un ejemplo concreto de la indignación y vergüenza que expresó Nimuendajú en agosto de 1944 al leer la traducción de Recalde de *Leyendas*? En una carta que mezclaba llameante ira y fría decepción a su amigo Herbert Baldus, intermediario entre autor y traductor, Nimuendajú hizo un *mea culpa* sobre la obra publicada originalmente en alemán en 1914 y en 1944 traducida al castellano: (PANE BARUJA, 2011:184):

Toda esa parte que no se trata de mis observaciones directas necesita ser corregida... Fui muy inhábil y tonto en todas las comparaciones paralelas.

El Mensú – paraguayo, brasileño

Mientras que se puede determinar con bastante precisión tanto geográfica como temporalmente los primeros contactos de Nimuendajú con los apapokúva, lo mismo no sucede con Cadogan y los mbyá. Cadogan nació en Asunción poco después de la llegada de sus padres procedentes de Australia y luego la familia se trasladó al Guairá, tierra ocupada por excelencia de los mbyá. El primer contacto relatado por él mismo sucedió en 1922, cuando tenía 23 años, pero aparentemente no demostró cualquier interés por los indígenas.

Casi un siglo antes, los cambios del gobierno de Carlos Antonio López marcaron un rompimiento con la política fiscal e institucional del mandatario anterior, José Gaspar Rodríguez de Francia. En 1843, un decreto del Dictador Perpetuo determinaba que solamente los “nativos capaces de muchos servicios y de buen comportamiento” podrían ser propietarios de tierras y de ganado. Cinco años más tarde, las tierras indígenas pasaban a ser propiedad del Estado paraguayo,

obligando a sus habitantes a tener que trabajar en estancias y chacras (ARECES, 2005:7):

Años más tarde el opositor Mario Peña inculpaba a López del genocidio de los kaingúá [sic] de los yerbales de Concepción, Curuguaty, Villarrica, Yuty, y de los mbayá-guaycurúes [sic] de la región del río Apa.

Terminada la guerra de la Triple Alianza, en 1879 el presidente de la República Cándido Bareiro otorgó a Patricio Escobar y Compañía la explotación por diez años de bosques y yerbales en el Alto Paraná. En 1885 el presidente y general Bernardino Caballero Melgarejo colocó a la venta todas las tierras fiscales (incluyendo los yerbales). Al año siguiente, se cambiaron los papeles: el general Patricio Escobar asumió la presidencia de la República en sustitución a Bernardino Caballero. Coincidentemente o no, éste fue el primer presidente de la Industrial Paraguaya, empresa anglo-argentina que había comprado el patrimonio de Patricio Escobar y Compañía.

Al principio del siglo XX, la Industrial Paraguaya poseía un área total equivalente a un 6% del territorio paraguayo y se extendía por los actuales Departamentos de Alto Paraná, Caaguazú, Kanendiyú e Itapúa (MIRANDA SILVA, 2007:30-34).

El periodista español Rafael Barrett publicó en 1908 una serie de artículos intitulados *Lo que son los yerbales* en el diario argentino *El Tiempo*, que permiten una visión de esos tiempos (BARRETT, 1908:256):

El monte: la tropa, el rebaño de peones, con sus mujeres y sus pequeños, si se permite la familia. A pie, y el yerbal está a cincuenta, a cien leguas. Los capataces van a caballo, revólver al cinto. Se les llama troperos o repuntadores. Los habilitados que se traspasan el

negocio escriben: “con tantas cabezas”. Es el ganado de la Industrial. Y el ganado escasea. Es forzoso perseguir a los jóvenes paraguayos en Villa Concepción y Villarrica.

Como Barrett sugiere, la zona de influencia de la Industrial Paraguaya iba más allá de los límites físicos, llegando hasta el Departamento vecino del Guairá. Sin embargo, su consecuencia más fuerte y duradera fue que se constituyó en modelo de ocupación y explotación de la tierra y de los habitantes de la misma, campesinos e indígenas.

Situaciones semejantes vivió Cadogan personalmente varias veces, posiblemente en condiciones más humanas que las referidas por Barrett y que las historias sobre el mensú que hasta hoy viven en la imaginación campesina paraguaya. En 1921, cuando Cadogan ayudó al mbya Emilio Rivas – *Emijoríva* – a enfrentar la justicia paraguaya debido a un asesinato cometido por el indígena, el futuro etnólogo era encargado de un yerbal al sur de Caaguazú.

Aún sin opinar, en el artículo que narró el episodio, Cadogan brindó un somero resumen de las condiciones de vida de *Emijoríva*: como el juruá (paraguayo) que lo había conchabado para extraer yerba mate violó a su esposa y robó la carne de venado que había en la choza, el mbyá lo mató. Después tuvo miedo que la policía y los soldados paraguayos destruyesen la aldea, matando a los hombres, violando a las mujeres y secuestrando a los niños. Para evitar esa hecatombe de su grupo, el mbyá decidió contarle su drama a Cadogan y entregarse a la justicia paraguaya (CADOGAN, 1998:55).

Dos años más tarde, Cadogan era subarrendatario de un yerbal del Estado en el área de San Vicente del Monday (p. 24). Los encuentros decisivos con los mbyá Pablo Vera y Mario Higinio fueron una consecuencia de la disposición de Cadogan de proteger a los

indígenas de los atropellos que éstos sufrían por parte de políticos y terratenientes en el Guairá. La población campesina tampoco estaba a salvo de prejuicios contra los indígenas, como refleja la expresión de la madre de un hombre acusado de haber matado a un indígena y que tuvo que indemnizar a los deudos: “!Hepy ete piko ãgã ava re’ongue! (¡Lo que cuesta ahora el cadáver de un indio!)” (CADOGAN, 1990:128).

A nivel político y económico se podría concordar con la conclusión de Carlos Gómez Florentín de que es así como sucedió la internacionalización del campo paraguayo, se delegó el control de la economía nacional a extranjeros y los campesinos pasaron a vivir un régimen de cuasi-vasallaje (GÓMEZ FLORENTÍN, 2010:4).

Al mismo tiempo se tendría que considerar la hipótesis de que justamente la forma de explotación latifundista capitalista y concentradora en pocas empresas podrá haber “protegido” por algunas décadas a la población indígena de la pérdida definitiva de facto de sus tierras ancestrales. Pocos años después de la delimitación de la nueva frontera a causa del conflicto de 1864 a 1870, del lado brasileño se instalaba un gigante empresarialmente parecido y con fines idénticos a la Industrial Paraguaya.

Su nombre ya indicaba el ramo de actividad – la Companhia Matte Larangeira, empresa de capital brasileño, extraía yerba en el Brasil y la procesaba para la venta en Buenos Aires. Las tierras monopolizadas se extendían por todo el sur del actual Mato Grosso do Sul, incluyendo las regiones aledañas a los ríos das Onças, Dourados, Brilhante, Ivinhema, Paraná e Iguatemi. Esta superficie se superponía integralmente al territorio de los kaiowa y ñandeva. La empresa también operaba en Concepción y áreas próximas en suelo paraguayo.

Dos profesores de la Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul describen algunas de las consecuencias para la población indígena (THOMAZ DE ALMEIDA y MURA, 2004:59):

Con derechos exclusivos y poderes para obstruir la entrada y la permanencia de colonos o competidores, la Cia. Matte contribuyó, sin saberlo o quererlo, para que la zona se mantuviese libre de la presencia intensa de blancos hasta los años 1920/30. De ese modo, se conservaron montes y en ellos las poblaciones hoy día conocidas como Guarani-Kaiowa y Guarani-Ñandeva, genéricamente denominadas de kaiowa u otros modos lingüísticos para referirse “a aquellos que pertenecen al monte”.

Como las fronteras de los Estados nacionales son porosas frente al poder económico de las empresas y también a la persistente práctica indígena, se podría imaginar que *mutatis mutandi* la Industrial Paraguaya podría haber jugado un papel semejante en su área de influencia jurídica y económica, lo que incluye los actuales Departamentos de Villarrica, Caaguazú y otros de la región Oriental del Paraguay.

Por lo tanto, los mbyá habrían vivido durante los primeros decenios del siglo XX en un sistema de relativa independencia territorial, parcialmente subyugados del poder económico de empresas yerbateras y obrajes, bajo presión de los políticos locales y víctimas de la omisión de la sociedad y gobiernos paraguayos.

Ocupación se aceleraba

La primera mitad del siglo XX representó para los indígenas el paulatino fin del uso de tierras de las cuales hasta entonces usufructuaban. A lo largo de los años y conforme la región, hechos escalonados indicaban claramente que arreciaba la penetración de la

civilización dominante en los territorios ocupados por las tribus localizadas en el Brasil y en el Paraguay.

En la época de la revelación a Nimuendajú, los indígenas residentes en los Estados de Paraná, actual Mato Grosso do Sul y São Paulo, vivían en el medio de dos ejes de presión confluyentes. Desde la capital de São Paulo, los empresarios presionaban al Gobierno brasileño para ocupar rápidamente el *sertão*, la campaña, rumbo a la frontera paraguaya.

La ideología capitalista vigente afirmaba que las plantaciones de café y de otros rubros de exportación “exigían” la conquista de más y más tierras. La construcción del ferrocarril Estrada de Ferro Noroeste do Brasil –que conectaría la capital paulista a la frontera con Bolivia– desalojó a la tribu de Nimuendajú, que eligió la reserva como medio de preservar la existencia física y cultural de los indígenas.

La misma presión surgió en la región que Nimuendajú denominó “habitat natural de los Apapokúva” (NIMUENDAJU UNKEL, 1914:286). De 1909 en adelante el declinio de la actividad yerbatera afectó directamente a la Companhia Matte Larangeira en el sur de Mato Grosso do Sul.

La creciente penetración colonizadora de brasileños y descendientes de europeos oriundos de los Estados de Rio Grande do Sul y de Santa Catarina expulsaba a los indígenas de las tierras que hasta entonces ocupaban. Las consecuencias fueron (THOMAZ DE ALMEIDA, 2004:60):

una valoración significativa de la tierra que se vuelve “cosa”; como capital, se amplían las disputas por su posesión y su “propiedad” se convierte en referencia y motor de los conflictos regionales. En medio

de una red de perturbaciones y con el objetivo de apropiarse de tierras, surgen expedientes de toda orden, donde no faltarán documentación falsificada, ciudadanos fantasmas, desprecio por límites legales, especulación de valores, desmandos [sic], impunidades y otras modalidades de licitud dudosa, de tal modo que reglas y normas de procedimiento se erigieron, se impusieron y se incorporaron a la tradición regional.

Ese proceso de capitalización de la tierra y subsecuente expulsión de indígenas (y campesinos) se aceleró en el Brasil a partir de 1940.

Del lado paraguayo, en esta misma época el Gobierno daba los primeros pasos para emprender la susdicha “marcha hacia el Este”, hacia el Brasil. Curiosamente, en la misma dirección geográfica de las migraciones religiosas de los mbyá y otros grupos guaraníes. Pero a causas y con metas muy diferentes. Un motivo de esta incipiente decisión gubernamental era posiblemente la intención de disminuir la presión política de la Argentina, geográficamente al sur, y que con la derrota militar paraguaya en la Guerra de la Triple Alianza se había transformado en potencia regional.

La visita del entonces caudillo y presidente brasileño Getúlio Vargas al Paraguay en 1941 selló el inicio de la decisión política e institucional de volcarse estratégicamente hacia el Brasil, geográficamente al Este. En la ocasión fue firmado un convenio bilateral para realizar varios proyectos, entre los cuales se consideraba la construcción de una línea férrea de Concepción a Pedro Juan Caballero y el establecimiento de un puerto franco en Santos para el comercio exterior paraguayo (COSTA, 2009:4).

Así el ferrocarril tendría que atravesar áreas indígenas y la existencia de un puerto franco en Santos significaba la construcción de rutas conectando diversas regiones paraguayas hasta la frontera

con el Brasil. ¿Por dónde pasarían las rutas sino por los Departamentos de Villarrica, Caaguazú y Alto Paraná? Estas eran las áreas de mayor población mbyá (y de otras tribus como la guayakí).

Este último tópico solamente se concretaría durante las repetidas presidencias del general Alfredo Stroessner (NERI FARINA, 2003:103):

La idea de Stroessner era terminar la ruta hacia el Brasil, cuyo proyecto había sido entregado en 1945 por el gobierno brasileño al presidente Higinio Morínigo. Tal idea no era nueva precisamente. Ya venía desde tiempos del mismísimo Carlos Antonio López, quien había pergeñado en su mente a mediados del siglo XIX una ruta que partiendo de Asunción llegara hasta Tacurupucu, hoy Hernandarias.

Sin embargo, la “marcha hacia el Este” gubernamental ya había comenzado en los años 40 del siglo XX. Lo que también significaría que ya a partir de esa época comenzaba a aumentar la presión contra los indígenas por la tenencia y uso de la tierra en el Paraguay.

La apertura-revelación guaraní

Este es el panorama captado, y su trasfondo, en la regiones ocupadas por apapokúva y mbyá hasta la fecha aproximada de las revelaciones a Nimuendajú y a Cadogan. Aun sin poseer pruebas documentales sobre las razones de esta apertura, es indiscutible que ella se produjo, en algún momento y bajo circunstancias hasta hoy desconocidas.

Algunos indicios sugieren que la decisión de cada grupo indígena fue resultado de un proceso de observación de la actitud del investigador, que fue sometido a pruebas. La recapitulación comentada de los contactos entre etnólogos y dirigentes indígenas es el camino elegido para detectar los hitos de cada proceso específico.

El mítico-real regreso de Nimuendajú

Casi dos años después de haber llegado de Alemania al Brasil, en 1905 Curt Unkel ya estaba en la aldea de los apapokúva, en Avari. Pero solamente en la noche del 14 a 15 de julio de 1906 éstos lo bautizaron con el nombre indígena de Nimuendajú. Llevando una vida parecida a otros miembros de la tribu, corrió inclusive el riesgo de ser apresado por los coroados mientras buscaba un lugar más seguro para mudarse con su tribu.

La interferencia de los estancieros, que habían dividido la autoridad del cacique entre dos indígenas, provocó el abandono de los trabajos agrícolas colectivos y el fin de la división equitativa de la cosecha entre los miembros de la tribu. Además, se les acusaba de haber robado y matado a un sacerdote que quería catequizar a los coroados. Pero fue la presencia de los obreros que construían la línea férrea de la compañía Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que los obligó a abandonar la región.

La solución encontrada fue vender sus pocas pertenencias en Avari a un brasileño y mudarse a Araribá, en la misma región, en donde miembros de la tribu ya habían comprado tierras de un estanciero. Ni bien empezaron el rozado, otro estanciero decidió que el título de propiedad era falso y amenazó quemar las chozas y matarlos.

Los apapokúva se dispersaron en varias direcciones a lo largo del río Batalha, en donde fueron explotados por latifundistas. A duras penas Nimuendajú convenció a algunas familias que volvieran a Araribá, en donde el paludismo y la disentería mataron a varios miembros de la tribu. En mayo de 1907 el grupo estaba constituido solamente de 18 adultos y 10 niños (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:29).

En 1910, ya como funcionario del órgano indigenista estatal brasileño, consiguió que fuera creada una Reserva en Araribá, a

donde condujo sus parientes y amigos apapokúva. Esta medida posiblemente evitó la extinción inmediata de su tribu, así como de otras emparentadas que se mudaron años más tarde.

En un mes no revelado de 1912, Nimuendajú fue sometido a una prueba de coraje. Tenía que eliminar el alma en pena de un indígena asesinado que asustaba a los apapokúva y que se había encarnado en un jaguar, que ya había devorado a varios miembros de la tribu. Acompañado por un séquito que incluía su padre, Joguyroquý, y una madrina, se dirigió a la selva, llevando el rifle que había traído de Alemania.

Arriesgando la vida, Nimuendajú vivió instantes de enorme tensión como en el momento del desenlace (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:313):

De repente, Joguyroquý, de un salto se puso a mi lado, me asió por detrás las espaldas y gritó con voz aguda de tanta emoción, indicando con la mano que empuñaba el mbaraká hacia la oscuridad nocturna a nuestra frente: “Upépy... upepy... embopú voí Nimendajú...”, “allí... allí.. tira rápido Nimuendajú...” Tronando salió el tiro en la dirección indicada, pero sin duda yo me había equivocado al mirar el blanco por que Joguyroquý gritó de nuevo, más desesperado todavía: “Upepy Tujá, embopú jevý katú...”, “allí, viejo, enseguida dispara otra vez...” Apunté con toda atención al punto indicado por [Joguyroquý con] el mbaraká y de nuevo retumbó el tiro en el mundo. Cuando bajé el arma, el pajé suspiró aliviado: “Aipó katú”, “así mismo fué...” Casi lloraba de emoción. En el momento crítico los otros [miembros del grupo] excepto mi valerosa madrina se habían retirado estratégicamente unos 30 pasos detrás de nosotros.

En mayo del mismo año realizó otra tarea que habrá despertado la admiración de sus compañeros. Al encontrar cerca de la capital de

São Paulo a seis guaraníes que según él venían del Paraguay, los acompañó por más de 200 kilómetros en su peregrinación en búsqueda de la “Tierra sin Mal”. Primero, hasta la playa oceánica de Praia Grande, cerca de Santos. Después los condujo a la Reserva de Araribá, donde dijeron que querían vivir, pero solo permanecieron varios días y a seguir continuaron su camino buscando la salvación (p. 363).

Se tiene la impresión de que, solamente después de haber descollado en varias áreas, Nimuendajú se hizo acreedor de un grado más elevado de confianza por parte de los apapokúva. Entonces tres sabios hechiceros le revelaron los secretos de la religión ancestral, hasta entonces nunca divulgada a no indígenas.

Las conversaciones tuvieron lugar alrededor del fogón durante el frío mes de junio de 1913. Fue a orillas del arroyo Santa Bárbara, que desagua en el río Ivinhema, actual Mato Grosso do Sul. Bien lejos de la Reserva creada por Nimuendajú.

No se sabe porque, pero para tener acceso a la mitología de su tribu, Nimuendajú tuvo que trasladarse al “habitat original de los Apapokúva”. Esta andanza se constituyó en un mítico-real regreso de Nimuendajú al lugar de origen de su tribu.

De la orilla al centro

El proceso vivido por Cadogan es significativamente semejante al de Nimuendajú, por más que se hayan desarrollado en países y épocas diferentes. Pero curiosamente ambos etnólogos estuvieron en contacto directo con tribus del mismo tronco lingüístico guaraní.

Temporalmente, transcurrieron 25 años desde el primer contacto contado por Cadogan con los mbyá del Guairá hasta su acceso a la religión. Ese primer momento fue en el año 1921 o 1922. El mbyá

Emijoriva, que trabajaba en un yerbal administrado por Cadogan, había matado a un paraguayo y quería entregarse a la policía. Él se dirigió a Cadogan, posiblemente por ser su jefe en el yerbal y porque tenía contacto con las autoridades paraguayas.

Dos detalles llaman la atención: en primer lugar, en este episodio de choque de culturas prevaleció la jurisprudencia mbyá de lo que sea justicia – el ofendido mató a quien violara a su mujer y por lo tanto, según sus costumbres, la cuenta estaba saldada. Gracias a Cadogan, *Emijoriva* no fue buscado ni por la policía ni por la justicia paraguayas, como sugiere el relato de Cadogan. Otro detalle es la formalidad inicial del encuentro entre Emilio Rivas y Cadogan. Como este saludo ceremonial está reservado a personas de confianza de la tribu, esto sugiere que Cadogan ya gozaba de cierta estima, por lo menos por parte de ese indígena que trabajaba en el yerbal.

En 1942-1943, Cadogan recibió en su casa en Yatayty a dos dirigentes mbyá para investigar la mitología de la tribu. El inesperado resultado posterior fue el nacimiento de una situación inédita en la región (CADOGAN, 1990:69):

Pronto corrió la voz de que en Villarrica había un hombre: Jurua ñakãju va'é, “boca peluda de pelos amarillos”, que se interesaba por los Mbyá, despreciados, explotados y perseguidos desde la época de la conquista. Desde San Joaquín hasta Yuty y San Pedro del Paraná venían a Villarrica a ventilar sus problemas, o sencillamente a cerciorarse personalmente si era cierto que había un paraguayo que los consideraba como seres humanos.

Se ve claramente una diferencia significativa entre la situación de 1922 y la de 1942. Hasta se tiene la impresión de que la ida de los mbyá al domicilio de Cadogan era una especie de peregrinación de

aquellos que querían tener la seguridad de la existencia real de un *jurua* abocado a defenderlos y apoyarlos.

El momento culminante del proceso de aproximación sucedió en 1946. A pedido expreso del cacique y dirigente espiritual Pablo Vera, Cadogan había conseguido la libertad del mbyá Mario Higinio, acusado de haber matado a un paraguayo que violara a su esposa. En la casa de Cadogan tuvo lugar un inesperado y revelador diálogo entre ambos indígenas. Mario Higinio le preguntó al cacique si le había contado a Cadogan acerca del fundamento de la palabra y de los cantos relacionados con “los huesos de quien portara la vara“. Al oír las respuestas negativas, Mario le dijo a Pablo Vera (CADOGAN, 1990:71):

- No conviene ya que sigas conduciendo a este hombre por la orilla.
¿Quién como él se ocupa de nosotros, los habitantes de la selva?
¿Acaso él no es ya un verdadero paisano nuestro, un verdadero miembro del grupo que se reúne en torno de nuestros fogones?

A partir de ese momento, Cadogan pasó a integrar efectivamente los fogones mbyá, porque tuvo acceso a la sabiduría que divulgó posteriormente en el libro *Ayvu rapyta*.

Al publicar la frase de Mario Higinio, Cadogan hizo la salvedad de que este “le habló [a Pablo Vera] más o menos en los siguientes términos”. O sea no es una transcripción *ipsis literis*, pero lo suficientemente fidedigna para publicarla.

La frase contiene el mensaje cifrado de que Pablo Vera ocultaba adrede esos temas de Cadogan. Posiblemente para proteger su pueblo de un “civilizado” que se presentaba como amigo. O tal vez porque el cacique lo tenía a prueba para ver el grado de confianza que podría

depositar en un *juruá*. Sea cual fuera el motivo, está implícito que Mario Higinio conocía el proceder de su dirigente espiritual.

La frase también denota el sentido de que efectivamente hubo un proceso de selección y que, gracias a la intervención de Cadogan en favor de Mario Higinio y a la interferencia de éste, no tenía más sentido seguir esperando la respuesta, fehacientemente interpretada por el ex-preso y aceptada por Pablo Vera.

Los (posibles) porqués de la revelación

Las causas de las revelaciones constituyen un nudo gordiano. Por más que las presiones políticas, económicas y sociales de las sociedades brasileña y paraguaya hayan empeorado la situación de las tribus apapokúva y mbyá, esto no significa necesariamente que las mismas representaron el elemento catalizador que precipitó el proceso de las revelaciones. Lo mismo sucede con los hitos del transcurso de la decisión de cada grupo indígena. Habría un conjunto de otros aspectos que habrían contribuido para la apertura.

Rasgos físicos diferentes

El primer elemento que podría explicar porque los indígenas levantaron un velo ancestral es la evidente diferencia de Nimuendajú con relación a población que mantenía contacto con los apapokúva-guaraní y de Cadogan frente a los mbyá-guaraní. La diferenciación se refiere inicialmente al aspecto físico de ambos extranjeros. Los dos se destacaban del conjunto de los brasileños y de los paraguayos – eran rubios y de ojos azules o claros. “La apariencia engaña” reza el dicho popular. En este caso no hubo engaño porque los indígenas, además de mirar el color de la piel y de los ojos, habrán observado y evaluado la acción concreta de estos dos hombres físicamente

diferentes a los otros de igual procedencia cultural cristiana-occidental.

Acción favorable hacia el indígena

Como explicado en los capítulos anteriores, Nimuendajú vivió entre los apapokúva-guaraní y por apoyarlos entró en choque con la población brasileña blanca y mestiza. Además, al conseguir la creación de la reserva de Araribá para su tribu y matar el jaguar que amenazaba la vida en la aldea demostró su lealtad al grupo y su coraje personal.

Aun antes de se interesarse por el folklore guaireño y la mitología mbyá, Cadogan ya había ayudado a un mbyá. Con el correr de los años esa actitud favorable e interesada por el modo de vida indígena se volvió más profunda. Un ejemplo es que libertó a Mario Higinio de la cárcel. Era patente de qué lado Cadogan se había colocado. Los dos etnólogos eran personas que por su apariencia física, su actitud anímica y su acción concreta se destacaban del grueso de los “blancos”, *jurua*, *sertanejos*, campesinos.

El origen geográfico

Factor de importancia relativa para brasileños y paraguayos, el origen geográfico de los dos etnólogos podrá haber jugado un papel bastante significativo en la evaluación de los indígenas. Hay que recordar que el guaraní (tanto el apapokúva como el mbya) indicaba su posición geográfica refiriéndose a los puntos cardinales como símbolos del origen, destino y acción de los dioses en la tierra. El Este era el lugar mítico-geográfico de la “Tierra sin Mal”.

Para los apapokúva-guaraní que vivían en el Brasil, Alemania, el país de origen de Curt Nimuendajú, quedaba al Este, más allá del Océano Atlántico.

Por más que, geográficamente, Australia quede al Oeste del Guairá habitado por los mbyá-guarani, éstos podrían haber quedado impresionados si León Cadogan les hubiera indicado con la mano el origen geográfico de sus padres. Él les habría mostrado el Este, en donde están justamente localizadas Inglaterra –sede del Reino Unido, de donde dependía la entonces colonia de Australia– y también Irlanda. Inglaterra, de la perspectiva geográfica paraguaya, está igualmente al este, del otro lado de Océano Atlántico.

Antes, durante y después de las revelaciones, varios grupos de las dos tribus emigraron del Oeste (Sur del Mato Grosso do Sul, y del Paraguay) hacia el Este (Paraná, São Paulo y Espírito Santo), llegando a las orillas del Océano Atlántico aun el siglo XX. Ambas tribus reverenciaban relatos míticos de que la travesía del “agua grande” –¿del mar, del océano?– significaba el último y gran impulso para llegar a la “Tierra sin Mal”. ¿Habrían interpretado los apapokúva y mbyá, respectivamente, el hecho que Nimuendajú y Cadogan eran de facto originarios de algún lugar allende mar como una señal-demonstración de que eran seres esencialmente diferentes de los otros “blancos”, pero también de ellos, los indígenas?

Indígenas presintieron el fin del grupo

La convicción del inevitable fin de la tribu constituye un elemento básico de los fundamentos de la sociedad apapokúva y de la mbyá, en la cual la vida terrena es el camino necesario rumbo a la “Tierra sin Mal”. Como solamente algunos miembros se dedicarían al *aguyje*, sería fundamental preservar la sabiduría ancestral, periódicamente renovada por sabios-profetas, para las futuras generaciones.

Los sucesivos y arrolladores avances de la “civilización” no indígena a lo largo del siglo XX podrían haber sido interpretados por

los dirigentes espirituales como señales del fin inminente de la tribu, generando reacciones a una situación de crisis. En la historia de los pueblos guaraníes existiría por lo menos un caso así (SUSNIK, 1984-1985:74):

En el ámbito de la cristianización jesuítica –cuando la idea de “mbyo’aguiyé” indudablemente impactaba a los Guaraníes–, las reacciones y las reinterpretaciones shamánicas eran más profundas; se manifestó casi una competencia entre los “platicadores” jesuitas y shamanes guaraníes, un verdadero impacto sociorreligioso ya que las circunstancias del cambio significaban para los Guaraníes un potencial “fin cataclísmico”.

Se podría imaginar que los indígenas (pre)sintieron la situación de encasillados en que a lo largo del tiempo se encontrarían y optaron por la revelación de sus fundamentos (o partes de ellos) a *jurua* elegidos por los dirigentes espirituales. Al fin y al cabo se trataba de la preservación del conocimiento del origen divino, destinado a los miembros de la tribu que vendrían a nacer, posibilitando así que se cumpla la reciprocidad, otro elemento de la cosmovisión guaraní.

Esta correlación entre elevación individual y salvación grupal la expresa Chamorro al analizar el canto que había recogido en 1991 en una aldea kaiová-guaraní, cerca de la ciudad de Panambizinho, Mato Grosso do Sul (CHAMORRO, 1999:109):

... nadie puede ser salvo concretamente a no ser en el ámbito de la familia extensa, ya que una de las virtudes imprescindibles para alcanzar “grandeza de corazón” es la reciprocidad. Todo el sistema social y religioso está estructurado sobre esa virtud, que a la vez moldea el ideal de persona humana.

Al revelar los fundamentos a Nimuendajú y a Cadogan, las tribus habrían buscado crear otro receptáculo-vehículo para futura transmisión de ese conocimiento, complementar a la responsabilidad central de los dirigentes espirituales de ser los intermediarios entre las generaciones. Los futuros indígenas tendrían una oportunidad más de acceder a esa sabiduría y emprender la búsqueda de la “Tierra sin Mal”, por más que fuera en condiciones sociales, culturales, políticas y económicas completamente diferente de las conocidas hasta el momento de la apertura a los dos *jurua* escogidos.

Melià discrepa de esta hipótesis para el caso de la revelación a Cadogan, pues según él los mbyá vivían en esa época más bajo la discriminación y la injusticia practicadas por paraguayos que en la inminencia de un ocaso tribal (MELIÀ, 2011):

No creo que se pueda decir que los Mbya se sintieran en un camino sin salida; más bien estaban posesionados de la grandeza y belleza de sus cantos y relatos. Y fue providencial que se hayan recogido en el aquel momento de su esplendor; hay todavía grandes *yvyra'i ja*, pero parece mucho más difícil que transmitan su sabiduría; y en gran parte por que recelan confiarse a quienes no estamos a la altura de poder ser partícipes de tanta sabiduría.

Amistad y confianza vital

La frase de Melià remite al hecho imaginable que apapokúva y mbyá le confiaron la sabiduría tribal a quienes merecieron confianza. Mirando de este ángulo, no tendrían valor significativo ni la relativa dependencia económica, ni la enorme (o)presión que la sociedad “blanca” ejercía. La visita a la aldea de personas interesadas en la religión indígena y el tiempo de mutua convivencia directa ya fomentarían la creación de una relación de confianza, sujeta a un proceso de evaluación, hasta el momento de una posible decisión.

Sin embargo, dos casos sugieren que solamente la presencia de no indígenas, su interés y los contactos mutuos fueron insuficientes para convencer grupos diferentes de Mbyá a revelar su auténtica religión.

El primero es el de un sacerdote alemán de la Congregación del Verbo Divino. Franz Müller fundó las misiones de Puerto Bogarín, en 1910 a orillas del río Monday, y de Caruperá, en 1920 cerca del río Jejuiguazú y tuvo su último contacto con los mbyá en 1922. En 1924, las dos misiones fueron clausuradas y Müller se retiró a Buenos Aires (MÜLLER, 1934:204).

A pesar del tiempo disponible y en una época que todavía ningún otro estudioso se interesaba por estos indígenas, Müller tropezó con obstáculos insalvables. Sus relatos lo atestiguan. Después de afirmar que en los mitos de la muerte y del renacimiento del sol y de la luna el sol jugaba el papel principal, confesó su desorientación: “Aun así, al compararse las diferentes versiones [de los indígenas] predomina una mezcla completa en lo que se refiere a la genealogía de las principales figuras míticas de los guaraníes”(p. 451).

La “mezcla” a que se refiere Müller es posiblemente más su condición personal de víctima de la creencia en la versión jesuítica de la cosmogonía guaraní que una situación intrínseca de la religión indígena. Esta es la conclusión de Irma Ruiz, doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, que constató que la traducción de cantos mbyá al alemán realizada por Müller no guarda relación con el original en guaraní publicado en el mismo artículo. Un ejemplo es una frase con siete palabras, cuatro de las cuales son Jakaira, Ñamandu, Karai y Tupã, pero que el sacerdote identifica apenas al último como una divinidad (Ruiz, 2009:2).

Ruiz cree en la inocente miopía religiosa de Müller:

Si bien se aprecia el empeño puesto en su tarea etnográfica, ésta se vio perturbada por sus convicciones religiosas, reforzadas sin duda astutamente por los mbyá, quienes a fuerza de tener que escapar al yugo español y jesuita se hicieron expertos en el arte de ocultar, tergiversar e incluso divertirse con la ignorancia ajena. Obsérvese que cantaban a todos sus dioses delante de Müller, pero no revelaban su existencia en los procesos de traducción: una forma sagaz de proteger su politeísmo y preservar su derecho a conservar su sistema cosmológico.

Es indudable que Müller tuvo contacto directo con elementos fundamentales de esta religión, pero le faltaron guías para conducirlo a través de la niebla que se interponía entre la experiencia religiosa que observaba y su formación teológica. El siguiente trecho ilustra este punto (MÜLLER, 1934:187):

¿Quién o qué es Djacaira? Unos [indígenas] dicen que es un animal maligno, como el jaguar, pero extraterrestre y que solamente inflige daño... Otros afirman que tiene forma humana y que vive “bien lejos, al sur, al final de la Tierra”. Es muy poderoso y puede enfermarnos. Es el “señor y dueño de la flecha y de la calabaza [mbaraca] y que manda el monsún [sic]”. Otros todavía afirman que Djacaira sería, así como ñamandu (granizo), únicamente un atributo del poder de Tupã. Esta opinión se ve confirmada también del punto de vista lingüístico y por lo tanto merece ser privilegiada.

Al pie de página, conceptuó a *tatatîna* como “el señor de la gran humareda” y a *Djacaira* como “eczema de la piel que quema, por eso quiere decir lo que quema (lo que nos quema)”.

Cadogan, alumno da escuela alemana de Villarrica, leyó los artículos de Müller en la edición original. Lo que podría haber sido una burla de los mbyá, según lo interpreta Ruíz, le habría permitido a

Cadogan, veinte años más tarde, preguntar directamente a Pablo Vera y otros colaboradores quiénes son o qué simbolizan *Djacaira* y *ñamandu*. La respuesta recibida a las preguntas efectivamente formuladas por Cadogan está condensada en *Ayvu rapyta*.

El segundo caso es el de un antropólogo laico que convivió con los mbya una década más tarde. El francés Jehan Vellard se atribuyó la misión de estudiar a los guayakíes (aché) y para eso permaneció en el Paraguay de 15 julio de 1931 a 16 de enero de 1933. Por más que no fuera el grupo guaraní que deseaba conocer, Vellard se zambulló en la religión mbyá gracias a los indígenas que vivían en Kaaguasú, San Joaquín y arroyo Monday (VELLARD, 1933:217).

Vellard presentó una religión basada en la existencia de divinidades localizadas en los cuatro puntos cardinales: al Norte, *Ya'irá*; al Sur, *Ore rú*; al Este, *Ñamandú*, y al Oeste, *Tupã*. Según su relato, *Ore rú* se desinteresó totalmente de sus criaturas después de la creación y por ende es *Ñamandú* quien protege a los mbyá (p. 324).

Comparado a lo divulgado por Müller, Vellard avanzó más en el conocimiento de las creencias mbyá. Aún así está claro que ni el religioso alemán que convivió varios años con los mbyá del Jejuy ni el laico francés que contactó esporádicamente los indígenas de Caaguazú merecieron el tratamiento que el cacique y dirigente espiritual Pablo Vera y otros indígenas le brindaron a Cadogan en la década siguiente al pasaje de Vellard por el Guairá.

Decisiva sería la actitud personal de volcarse, de entregarse, al mundo indígena para poder penetrar en él. Este es el factor que explicaría la situación privilegiada de Nimuendajú y de Cadogan, según Maria Inês Ladeira, que hace cuatro décadas acompaña estrechamente varias tribus guaraníes en el Brasil, (Ladeira, 2011):

Creo que la dedicación y el sincero interés de ambos por los guaraníes y por el universo de conocimientos de éstos fue lo que motivó a los dirigentes espirituales y a los amigos de estos aliados a que le confiaran “secretos” relacionados a su cosmología, lo que tanto le instruyó a Cadogan, ¡que suerte la nuestra!

Una observación de Melià, que convivió con Cadogan hasta la muerte de este, ofrece un punto de apoyo capital en esta tentativa de desvelar el porqué de la revelación de los mbyá (MELIÀ, 2012):

Las confidencias se deben a la amistad; este sentimiento entre dos personas que apuesta a una confianza entera y fiel. Cadogan era una de las pocas personas que había escuchado a los Mbyá; no es un fenómeno que se dé con frecuencia. Y los estudios antropológicos en cierta manera han hecho más difícil este camino. Basta ver cuántos son los que investigaron a los Mbyá y permanecen hasta hoy. Creo que ninguno.

Esta observación implica que la decisión del dirigente espiritual se habría basado en su percepción individual (o visión espiritual) de la personalidad de Cadogan. Se negaría así (o por lo menos restringiría) el peso de la opinión de los otros indígenas del grupo en este tema central para la continuidad –física y espiritual– de la existencia de la tribu. Sin embargo, Cadogan fue duramente combatido por una facción mbyá.

Cadogan unifica poder mbya

Es sabido que el dirigente espiritual no vive en el vacío terrenal sino que es justamente el centro de los movimientos propios de la tribu. A veces divide su posición de ascendencia espiritual con el poder “político”, o sea el ejercido por un cacique o un “capitán”, título generalmente otorgado debido a la interferencia de las autoridades gubernamentales o buscado por alguna facción indígena.

El dirigente espiritual Pablo Vera llegó a acumular el cargo de cacique justamente porque Cadogan decidió, aproximadamente en 1940, que los mbya caminaban hacia la anarquía –o ya se encontrarían en ese estado–, debido a lo que él, Cadogan, diagnosticó como la falta de una autoridad central.

La visión de anarquía posiblemente le surgió a través de los contactos que había iniciado con dos personalidades del ambiente etnográfico en el Paraguay de aquél entonces: Juan Belaieff, a quien presentó como “el ‘padre’ de los indios maká, y su protector, el Dr. Andrés Barbero, fundador de la Sociedad Científica de La Piedad” (CADOGAN, 1990:70). Existe un conflicto de fechas, pues en su biografía, publicada póstumamente, los contactos con Belaieff y Barbero serían de 1946 (CADOGAN, 1998:26).

Después de haber tomado la decisión de elegir una “autoridad central“, aparentemente sin consultar a los indígenas, Cadogan eligió como método de selección una asamblea de “notables” mbyá. La “junta”, como él lo denominó, se reunió en Ka'amirindy Yakã (Ca'amindy), a unos 15 km. al sur de Caaguazú. Sin informar cuantas personas participaron, describió el evento de la siguiente forma (CADOGAN, 1971:15):

Se carneó un animal donado por mi amigo don Juan Angel Benitez, cuyo establecimiento ganadero estaba situado en las cercanías, y terminado el asado, sugerí a la concurrencia la conveniencia de que ellos mismos eligieran un jefe que los representara ante las autoridades nacionales.

Cadogan se presentó a los indígenas como representante del gobierno paraguayo, cargo que, en realidad, ocuparía solamente diez años más tarde (CADOGAN, 1990:70):

Hubo largas consultas y por fin se llegó a la conclusión de que el que mayor derecho tenía al título era Pablo Vera, radicado en Yro'ysã, cerca de Potrero Blanco. En nombre del gobierno – Barbero y Belaieff, ni yo tampoco, nada teníamos que ver con el gobierno – destaqué a dos de los presentes junto a él a explicarle lo que ocurría e invitándole a venir a Ka'mindy a comer un asado con nosotros y tratar del problema que me traía desde el tetãa guachú o “país grande” de los paraguayos.

Pablo Vera no se hizo desear y compareció (p. 70):

Se presentó acompañado por un yerno, se comió una oveja donada para el efecto por don Juan Angel y por voto unánime de los concurrentes Pablo Vera fue designado jefe de los Mbyá en la comarca.

El mismo Cadogan da otra versión del proceso de nombramiento de Pablo Vera (CADOGAN, 1971:71):

La delegación regresó al día siguiente, acompañado por Pablo Vera, a quien yo no conocía, y su escolta, y a pedido de la asamblea, le designé jefe de los grupos mbyá de la zona, en nombre del Patronato Nacional de los Indígenas. Pablo Vera resultó ser un excelente orador, diplomático de primer orden y profundo conocedor de las tradiciones ancestrales.

Es así que León Cadogan y Pablo Vera se conocieron, a través de la iniciativa de aquél de centralizar el poder político de los varios grupos mbyá en una única persona. Es en esta condición que Cadogan lo presentó, acompañado por otros dirigentes indígenas, al entonces presidente de la República, Mariano Molas López, en su visita a Villarrica en 1949 (CADOGAN, 1990:70).

Fue por lo tanto Cadogan quien se aproximó a quien sería su principal confidente mbya, al atribuirle el papel de “jefe de los Mbyá en la comarca”, cargo que, por lo visto, hasta esa fecha no existía.

Cadogan y las escisiones mbyá

No se sabe si esta nueva situación política entre los mbyá despertó, aumentó los presuntos conflictos ya existentes con otros caciques o si habría habido otros pretendientes a tan elevado puesto político. El hecho conocido es que a Cadogan le tocó vivir lo que Susnik resumió claramente como un componente de la cultura mbyá (SUSNIK, 1983:132):

Si un “mburivichá” incurre en abusos, los Mbyás suelen separarse de él; como la ambición por el prestigio es notable, incluyendo a los shamanes, las comunidades de los Mbyá-Guaraníes manifiestan abiertas discordias internas, apoyando a uno o a otro pretendiente litoral [sic].

El propio Cadogan se colocó en el papel de responsable por un caso de escisión en el seno de la tribu (CADOGAN, 1992:19):

Entre Chiripá, Pai y Guayakí no existe el recelo que demuestran los Mbyá, a quienes hay que arrancarles sus mitos a pedazos como tratara de arrancarles el alma. El recelo que observan ha aumentado grandemente, en gran parte por culpa mía. Siempre he hablado con respeto de sus tradiciones y costumbres pero encargándoles que no trataran con cualquiera sobre estos asuntos... [los mbyá] me hablaban sin recelo, porque así le había encargado Pablo Vera, el jefe.

Cierto día, Alberto Medina, un mbyá que había peleado en la Guerra del Chaco (1932-1935 contra Bolivia), pidió a Cadogan que lo llevara a Asunción para solicitar una pensión de ex combatiente. Su cuñado, Angelo Garay, lo acompañó, diciendo que deseaba un

documento oficial para que “se respetara a él y [a] su gente”. Cadogan le consiguió un certificado del Ministerio de Educación (CADOGAN, 1992:20), lo que produjo situaciones inesperadas:

Al volver a su población, Garay convocó a una junta, enseñó su “nombramiento” y se erigió en cacique, rival de Pablo Vera. A este le acusó de traidor por revelar a extraños los secretos de los Mbyá. La ola de revivalism [sic] duró hasta la muerte de Pablo Vera, quien en defensa propia, acusó a Garay de ser instrumento de los misioneros protestantes, con quienes tenía pactado vender a sus conciudadanos. A tal extremo llegaron las cosas, que en Caaguazú se negaban a divulgarme algunos nombres de plantas!

La palabra “extraños” se refiere, evidentemente, a Cadogan.

Esta inconfidencia no constaba de *Ayvu Rapyta*, obra concluida a fines de 1949, cuando Pablo Vera todavía vivía, pero solamente publicada originalmente en 1959. Según el editor de la reedición, de 1992, Bartomeu Melià, Cadogan habría introducido, posiblemente en 1961, varias modificaciones para una futura publicación aumentada (p. 23). Además ni Alberto Medina ni Angelo Garay constaban de la lista elaborada por Cadogan de “dirigentes que mi experiencia indicaba como los idóneos y dignos de confianza” (p. 17) que le habían dictado y explicado los versos publicados.

Cadogan da a entender que él era visto, por lo menos por Angelo Garay y sus partidarios, como perteneciente al grupo de Pablo Vera. Al preguntarle a Melià si Cadogan comentó alguna vez esas querellas intratribales, la escueta contestación que recibí fue que Cadogan “siempre tuvo sus amigos y que son fieles hasta hoy, a su familia. La división la aceptaba como hecho no deseado, pero difícilmente evitable” (MELIÀ, 2012).

Después de la muerte de Pablo Vera, Cadogan recurrió a miembros del otro grupo, entre ellos a Vicente Gauto y a Alberto Medina, para obtener el material publicado en 1971 en *Ywyrá Ñe'ery*. Ya a Angelo Garay, además de publicar su foto, lo citó en la introducción por medio de las palabras del cacique Gauto (CADOGAN, 1971:15):

...siendo además portador de un nombramiento oficial de jefe de su grupo, jefatura que comparte, como él lo admite, con su pariente Garay, el dirigente “verdadero”.

Cadogan se consideró por algún tiempo como la razón de la discordia política entre dos grupos mbyá. Pero a la larga alcanzó una cierta unificación de ambas facciones en la medida que reunió en sus obras la sabiduría espiritual del grupo capitaneado por Pablo Vera en *Ayvu rapyta* y, años más tarde, los conocimientos prácticos del encabezado por Angelo Garay en *Ywyrá Ñe'ery*.

Enviados de los dioses

Por más que las observaciones hasta aquí presentadas sean significativamente sugestivas, ninguna de ellas contesta por si sola y fehacientemente a la pregunta de los porqués. Avancemos una hipótesis: gracias al origen geográfico, a la postura decididamente pro indígena, a la apariencia física y a la amistad y confianza vitales, pero también a las presiones de la sociedad “blanca”, las tribus guaraníes consideraron a Curt Nimuendajú y a León Cadogan como enviados de los dioses para enfrentar los cambios de la “civilización” circundante. Ambos serían una especie de hombres-dioses, héroes culturales portadores de mensajes divinos para la tribu, cuya llegada transforma – o al menos contribuye para alterar – el orden existente en la comunidad y/o su relacionamiento con el entorno no indígena.

Nimuendajú, dirigente espiritual

¿Sería fortuito el hecho de que el padre adoptivo de Nimuendajú fuera justamente el cacique y el dirigente espiritual de los apapokúva a principios del siglo XX en el Brasil? Pues se tendría que indagar porqué (y con qué intenciones) adoptó a un extraño que había llegado a la aldea, un perfecto desconocido, sin hablar el apapokúva (ni el portugués, idioma de la sociedad dominante) y por ende un perfecto ignorante de la cultura y religión tribales.

Solamente a lo largo de los años, después de haber probado su fidelidad a la tribu y su valor personal, es que le fueron revelados conocimientos inaccesibles a otros “blancos”, pero accesibles a cualquier apapokúva desde la más tierna infancia.

La posición única de Nimuendajú se vio confirmada casi tres décadas más tarde, cuando los apapokúva adoptaron a otro “civilizado”, al etnólogo y descendiente de alemanes Egon Schaden. El padrino de bautismo, a quien Schaden se refería como *txerúangá*, fue Poydjú, hermano del padre adoptivo de Nimuendajú: “Como hermano y sobrino son sinónimos en guaraní, Nimuendajú es *txerykey*, mi hermano mayor” (SCHADEN, 1967-1968:79).

Sin embargo, ni este salvoconducto de parentesco le permitió a Schaden avanzar más allá de lo que Nimuendajú ya había divulgado sobre la sabiduría guaraní. El próximo iniciado-divulgador fue Cadogan con la obra *Ayvu rapyta*, publicada en 1959 en el Brasil gracias al empeño personal de Schaden, que era editor de la publicación Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Una única posible y tenue sugerencia directa de los indígenas del hipotético papel de dirigente espiritual de Nimuendajú se encuentra

en la obra de este durante la peligrosa caza del jaguar poseído por el alma de un indígena asesinado. Esta es su descripción del momento culminante (NIMUENDAJÚ UNKEL, 1914:313):

Tronando salió el tiro en la dirección indicada, pero sin duda yo me había equivocado al mirar el blanco por que Yoguyroquý gritó de nuevo, más desesperado todavía: “Upepy Tuyá, embopú jevý katú..., allí, viejo, enseguida dispara otra vez...”.

La pista es la palabra *tuyá*, que en el idioma de su tribu significa “viejo” en una simple traducción directa al castellano. Pero tendría que haber algo más en esa expresión claramente inadecuada al ser usada para nombrar a un hombre de 25 a 30 años de edad.

Esta contradicción no le pasó desapercibida al perspicaz Nimuendajú, que quiso saber más a ese respecto, hasta porque le tocaba personalmente (p. 315):

Sucede a veces que el alma de [uno de] los padres de una persona renace en sus hijos. Estos niños que de esta manera vienen a ser, digamos así, abuelos de si mismos, son llamados tuyá, “viejo”. Conozco no solo un gran número de tales tuyá, sino que mi padre adoptivo Yoguyroky me llama de preferencia tuyá. Cierta vez, al preguntarle cautelosamente por quién él en realidad me tenía, me contestó sin ganas y desviándose del tema: “entonces tú no lo sabes?”. Nunca más volví a preguntarle y por eso no lo sé hasta ahora.

Sin embargo, los ejemplos que he encontrado no permiten confirmar la hipótesis de que los apapokúva le confiaron sus secretos ancestrales por considerarlo un enviado de los dioses. Al mismo tiempo, la inexistencia de elementos que corroboren tampoco permite afirmar que la hipótesis sea falsa. Aún más cuando existen pistas

afirmativas nacidas en otros contextos parecidos y en épocas diferentes.

Un análisis de las expediciones posteriores de Nimuendajú muestra que los elementos que faltan al analizar su convivencia con los apapokúva fueron registrados abundantemente hasta su muerte en 1945. Al visitar a más de 40 tribus diferentes a lo largo de 30 años por la Amazonia y el “cerrado” brasileño (llanuras), Nimuendajú fue adoptado una vez, bautizado cuatro, impulsó, sin saberlo, el nacimiento posterior de un movimiento mesiánico y se transformó, queriendo o no, en líder de otro.

De 1928 a 1940, Nimuendajú vivió intermitentemente entre su casa en Belém y las aldeas de tribus del tronco lingüístico Jê, en los actuales Estados de Maranhão y Tocantins. El proceso se desarrolló de manera completamente opuesta a la dinámica vivida entre los apapokúva. Antes de dar cualquier demostración de coraje y ni bien llegado a las aldeas, Nimuendajú fue sucesivamente bautizado.

Los xerente (Cherente) le dieron el nombre de *Seliemtó*, el mismo que había sido atribuido en el siglo anterior al emperador brasileño Pedro II; entre los apinayé lo llamaban *Tamгаа-ti*, el nombre de una estrella; y los ramkokamekra lo bautizaron con el nombre de *Kukaipó*, como se referían a un cacique ya fallecido (PANE BARUJA, 2011:107).

Además, el dirigente espiritual de un grupo xerente le otorgó, frente a la tribu reunida en el patio central de la aldea, los símbolos del poder religioso (NIMUENDAJÚ, 2000:245). Así como también sucedió con los apapokúva-guarani, fue adoptado por una familia indígena de los apinayé, por la madre del cacique y líder espiritual José Dias (p. 127).

Finalmente, de 1941 a 1945, vivió esporádicamente en la frontera amazónica con Perú y Colombia. Los ticuna del Alto Río Negro le nombraron dirigente espiritual, consultándolo para dirimir complejas cuestiones como casos de incesto. Fue conducido a las nacientes del río en donde habría aparecido el héroe cultural *Dyoi*, de quien él era considerado su representante bajo el nombre de *Bui*. En una situación de crisis debido a la amenaza de terratenientes caucheros y a la política del órgano gubernamental SPI de crear una reserva indígena en esa área, surgió en 1941 un movimiento mesiánico ticuna. Al principio vacilante, con el correr del tiempo Nimuendajú tomó actitudes que demostraban su enorme influencia en la tribu (p. 331).

Más significativo aun es que, pasado casi medio siglo, Nimuendajú todavía vive en la memoria colectiva de dos tribus como representante de los dioses que habitan más allá del Océano Atlántico. Los canela (ramkokamekra) de Maranhão aún lo consideraban en 2004 como un enviado del dios Awkhê, que tiene su morada allende el mismo océano.

Nimuendajú se instaló varios veces en la aldea, los defendió de los estancieros y demarcó por su cuenta el terreno de la reserva tribal, a donde siempre llegaba con regalos. Los canela se apropiaron de todo eso y, al exigir posteriormente el mismo tratamiento de igualdad de etnólogos y funcionarios del órgano estatal indigenista, crearon una nueva relación entre indígenas y “blancos” investigadores, resumida en la frase de una anciana indígena “los antropólogos son los fiscales de Awkhê” (SILVA JR., 2010).

Ya los ticuna del Alto Río Negro lo tienen en la categoría de *aegaciü*, que viene a ser un jefe intermediario entre el *to-eru*, líder de un grupo local, y los *üüne*, los inmortales, que, por estar en un dominio superior, tienen la capacidad de interferir y determinar la

existencia de los mortales, mostrándoles el camino de la salvación (OLIVEIRA FILHO, 1999:93).

Tupã Kuxuvi Veve

A la abundancia relativa de informaciones sobre Nimuendajú se sobrepone la escasez casi completa de pistas para dirimir la duda si Cadogan habría sido tratado como un héroe cultural por los mbyá. El simple hecho de que estos le abrieron su mundo religioso-espiritual, y no a otro “civilizado”, sirve como argumento difícilmente rebatible de que lo veían como alguien que traía o tenía algo que lo diferenciaba radicalmente de las demás personas. Pero este raciocinio tampoco resuelve el enigma de si lo consideraron un héroe divinizado.

Tomando como punto de partida los relatos y estudios que colocan a Nimuendajú como enviado de los dioses, le pregunté a Meliá si Cadogan habría sido visto de manera parecida por los mbyá y si todavía es recordado entre los indígenas. Su contestación es enigmática por ser paradigmática (MELIÁ, 2012):

Cadogan es incluso conocido por Guaraníes (no solamente Mbyá) del Brasil gracias a su Ayvu Rapyta, que admiran y casi no se explican cómo pudieron conservarse estos textos. Que los Guaraníes consideren a algún no indígena como xamán o héroe mítico se da todavía hasta hoy; hay que recordar que Montoya fue tenido por los Guaraníes como reencarnación del mago Kuarasyti, y él lo sabía.

Lo paradigmático de la respuesta consiste en que no es conclusiva ni definitiva, sugiriendo pistas, abriendo espacios para proseguir las investigaciones.

La referencia a Ruíz de Montoya como reencarnación de *Kuarasyti* se encuentra en el libro de Francisco Jarque, una

transcripción de escritos del jesuita. En un pasaje cuenta Montoya como se enteró, en la reducción de Tayaoba, del “desatino” que el dirigente espiritual guaraní Guiravera divulgaba. Montoya afirmó que en realidad es el demonio quien (JARQUE, 1900:291):

... les dice que yo tengo el alma de un famoso hechicero que floreció en los siglos pasados y que se llamaba Quaracití, que significa Sol resplandeciente, y por esto corre entre ellos que yo soy Tupa Ete, el dios verdadero.

La única versión conocida es la de Montoya. Por lo tanto no se sabe qué nombre exactamente usaron los emisarios indígenas de Montoya al contarle la versión que corría: ¿habrían dicho que Montoya era un dios, habrían pronunciado un nombre específico, habrían citado específicamente a *Tupa*, una de las varias divinidades? Lo que quedó para la historia es la versión de Montoya, ardiente defensor del monoteísmo cristiano universal, principio según el cual, en el caso de los indios guaraníes, el único Dios indígena posible se llamaba *Tupã*.

Es importante señalar que los mbyá bautizaron a Cadogan con el nombre de *Tupã Kuxuvi Veve*, traducido por Melià como “un divino torbellino que pasa volando” (MELIÀ, 1998:161). Según Cadogan, *Tupã Ru Ete* viene a ser el dios de las aguas y de lo que “refresca”, armoniza (CADOGAN, 1992:45) y temple: “El fervor producido por las llamas de Karáí es moderado por la templanza:yvára ñemboro’y, de *Tupã* (p. 63). Ya *kuchuvi* significa ‘sacudir, menear’ (Cadogan, 1992, p. 62) y *veve* ‘volar... ir por el aire’” (GUASCH, ORTIZ, 1991:789).

El propio Cadogan había incluido su nombre secreto (para los *jurua*) en la lista de “almas provenientes del paraíso” de cada una de las cuatro divinidades mbyá, evidentemente como “espíritu enviado a

la tierra” por Tupã (CADOGAN, 1992:81). Albacea y discípulo de Cadogan, Meliá divulgó el nombre indígena solamente después de la muerte del maestro, conforme la tradición mbyá (MELIÀ, 2012).

Aun en vida seguramente el antropólogo paraguayo Miguel Chase-Sardi le habrá informado a Cadogan que él era recordado por mbyá oriundos del Paraguay e instalados a más de mil kilómetros en el Brasil (CHASE SARDI, 1973:146):

Ya en 1960, en Itanhaen, en la costa paulista del Atlántico, pudimos comprobar que el pequeño grupo mbyá-guaraní que hasta allí migró a través de más de un siglo en búsqueda afanosa de la “tierra sin males”, lo conocía a León Cadogan como miembro genuino de la tribu. Creímos esto como un informe que le hubiera llegado por medio de otros antropólogos que visitaron la aldehuela.

Algunos años antes de morir Cadogan en 1973, Chase-Sardi se enteró que “Cadogan” ya era una especie de salvoconducto para establecer la comunicación entre *jurua* y mbyá (p. 146):

Sin embargo, diez años más tarde, con ayuda de otros investigadores, supimos que en todos los *tapyvi* mbyá-guaraní que se extienden desde la Región Oriental de nuestro país hasta el Río Grande do Sul, a través de los estados de Paraná y Santa Catarina y la provincia argentina de Misiones, el nombre de Cadogan es la llave que abre la apatía de estos indígenas ante el extraño.

Por lo visto, el nombre de Cadogan y de la obra *Ayvu rapyta* ya pertenecen a las tradiciones mbyá en las regiones en donde estos indígenas establecen una red de aldeas, sea en el país que fuera. Es inevitable el paralelo entre la posición de Cadogan y el fenómeno de permanencia a lo largo de los siglos del tema del *kechuita* o *ketchuita*, que es también parte de la cultura guaraní.

Documentos afirman que los jesuitas fundaron las reducciones del Tarumá (de San Joaquín en 1746, y de San Estanislao en 1751) destinadas a acoger a los mbya, que reaccionaron entrando más profundamente en la selva de Mbaeverá, en actual territorio paraguayo (DOBRIZHOFFER, 1967:237-240).

Se cree que hubo contactos esporádicos de estos con los jesuitas y con guaraníes catequizados de otros grupos, como los chiripá. La expulsión de los jesuitas de la América de lengua española en los años siguientes selló el final de esta acometida. (ASSIS & GARLET, 2002:101).

Además de la memoria histórica de esas relaciones con los jesuitas, también habría quedado en la región el religioso austriaco Segismund Sperger, de quien se supone que, anciano e inválido, no aguantaría las peripecias del viaje de salir de las reducciones del Paraguay y allí quedó (MELIÀ, 1998:405). Sería a partir de esta persona que cobró vida la leyenda del *kechuita*, un dirigente espiritual no indígena, que aprendió la lengua y vivió como un mbyá y, después de alcanzar *aguyje* en vida, se trasladó al paraíso, más allá del océano, en donde espera a sus seguidores indígenas.

A fines de 1960, Cadogan recogió del dirigente espiritual mbyá Vicente Gauto un relato del *kechuita* (CADOGAN, 1971:90). En 1991, Maurício Mezza, de la aldea de Barra do Ouro, municipio de Maquiné, Rio Grande do Sul, contó el caso del shamán local Juancito Oliveira, que había recibido la visita del *kechuita*, quien (ASSIS & GARLET, 2002:103)

... le preguntó a Juancito cómo estaba viviendo, si seguía como tiene que seguir el Mbyá. Después comió mbujape [mbeyú] y vió que era comida de Mbyá. Después le agradeció a Juancito y entonces dijo que él era el kechuíta [sic]. Que caminaba por el mundo para ver cual es el

Mbyá que sigue el sistema. Dijo que Juancito es Mbyá puro porque no se está mezclando y que no está perdiendo la manera [de ser] que nosotros debemos seguir...

Assis y Garlet obtuvieron dos versiones más sobre el *kechuita*, que es semejante a la somera descripción de Melià de quién o qué sería ese ser (MELIÀ, 2012):

El *ketchuita* no es una persona sino una categoría xamánica [sic], aunque bajo distintas modalidades.

Este vendría a ser más un personaje mítico de los mbya en sus relaciones intra tribales –a pesar de ser un *jurua* que se porta como mbyá (CHAMORRO, 2007:66) – que un intermediario que establece contactos con el mundo humano circunvecino, especialmente con la “civilización” dominante.

Cadogan desempeño ambas funciones. Además del tardío papel unificador (al nivel del conocimiento espiritual) de las dos tendencias de su tribu, Cadogan encarnó el papel de un embajador de los mbyá entre los *jurua* y viceversa. Su inusitada actitud de intermediario de contactos entre indígenas y etnólogos permitió que estudiosos como Egon Schaden, Bartomeu Melià, Pierre Lastres y Lucien Sabag tuvieran como interlocutores personas avaladas para debatir sus temas. Al mismo tiempo, brindó apoyo a los mbyá (y a otras tribus guaraníes) durante los últimos años de su vida.

He dejado de presentar varios aspectos. Por ejemplo los posibles para qué de las revelaciones, los presuntos objetivos de los dirigentes espirituales. El aumento geométrico de estudios sobre los guaraníes posteriores a los de Nimuendajú y a Cadogan podría ser interpretado como una señal de los impactos logrados entre los no indígenas académicos. Los cambios de ciertos grupos de la sociedad

dominante y de la política gubernamental en los países hospederos sería otra pista. Si existiera el nexo que supongo entre una supuesta intencionalidad de las revelaciones indígenas de hace 100 y 70 años, respectivamente, y los cambios de los tribus guaraníes, ¿qué efecto tuvieron (tienen) las revelaciones entre los indígenas, en las relaciones intra tribales, desde aquellas épocas y hasta la actualidad?

El fin

Difícilmente los dos extranjeros guaraníes podrían tener un fin de vida tan contrastante entre sí. Parece como si Nimuendajú hubiera fallecido poco a poco a lo largo de sus últimos años de vida. Mientras que se tiene la impresión que Cadogan se fortaleció en el tramo final para fenecer invocando a su maestro.

Las muertes prematuras de Nimuendajú

Antes de fallecer en la segunda semana de diciembre de 1945, Nimuendajú ya había sentido que los ideales por los cuales había vivido se deshacían uno a uno. Son casi como cuatro pequeñas muertes que, inexplicablemente, sucedieron en sus últimos cuatro años de vida.

No aceptado como brasileño

Al llegar a los sinuosos ríos de la anegadiza región amazónica de São Paulo de Olivença en mayo de 1942, Nimuendajú rápidamente se enteró de la guerra psicológica que los caucheros le declaraban: estos decían que, como espía alemán, había preparado un mapa del lugar para que sus compatriotas del Eje bombardearan ese rincón de la frontera con Perú y Colombia. Además, agregaban los rumores, él habría usado una radio clandestina para transmitir informaciones a

Berlín, pero, antes que el gobierno brasileño lo detuviera, fuera degollado por la población local (NIMUENDAJÚ, 2000:308 y 311).

En una reunión particular con militares de un batallón del ejército con sede en Tabatinga, Nimuendajú tuvo la sensación de que un oficial le había sometido disimuladamente a “un auténtico interrogatorio, no con la intención de saber de mi persona y de mi trabajo, sino de comprobar a través de preguntas maliciosamente insinuantes que yo era lo que él quería que fuera: un espía alemán” (p. 310).

Nimuendajú se esquivaba en la selva amazónica de sus enemigos sin enfrentarlos. El gobierno brasileño, mientras tanto, declaraba en agosto del mismo año la guerra a Alemania, Italia y Japón. Las primeras víctimas se contaron entre los ciudadanos de estos países y sus descendientes radicados en el Brasil – estas personas fueron perseguidas y confinadas en campos de concentración. En la Amazonia el comandante de un buque negó el embarque a pasajeros de origen alemán.

El destino de Nimuendajú sería peor todavía. El 20 de septiembre de 1942, se despidió de los ticuna, colocó su equipaje en dos canoas y se dirigió a una ciudad a la orilla del río Solimões. Cuatro días más tarde, ya estaba acomodado sin problemas en un barco a vapor. Al día siguiente, todo cambió, pues en el puerto de un destacamento del ejército subió el militar que lo había “interrogado” algunas semanas antes y lo arrestó.

La prisión duró cinco días, el tiempo de llegada del buque a Manaus. Como en ese interín Nimuendajú ya había avisado a su amigo Carlos Estévão de Oliveira, director del Museu Emilio Goeldi, éste consiguió que el comandante de la región militar de Belém telegrafíase a Manaus. Después de ser interrogado en el cuartel y en

la comisaría, fue inmediatamente puesto en libertad, como si nada hubiera pasado.

En realidad, el impacto psicológico fuera demasiado grande para Nimuendajú. Al etnógrafo norteamericano Robert Lowie, su amigo íntimo y compañero de trabajo a ocho mil kilómetros de distancia, le confesó amargado que “en los Estados Unidos me valoran según mi desempeño, aquí me ven como un extraño” (DUNGS: 320). Más que como un extraño, lo consideraban espía del país en donde había nacido contra la patria que adoptara en 1922.

Nimuendajú pasó cuatro meses de profunda depresión: acostado en la hamaca de su modesta casita situada en la calle Chaco, en Belém, no tenía fuerzas para escribir la monografía sobre los ticuna, que sería su última obra. Vivía la convicción de que la sociedad lo había rechazado por más que usara como apellido el nombre indígena con que los apapokúva lo habían bautizado.

Enfermedad le impidió participar del gobierno

El segundo choque psicológicamente letal sucedió a mediados de 1943, cuando había triunfado su tesis de que el órgano estatal indigenista SPI necesitaba menos militares y más científicos. El entonces general Cândido Rondon lo invitó a evaluar en conjunto un plan de acción en Río de Janeiro, a donde Nimuendajú voló en julio de aquel año. A su llegada al aeropuerto de Galeão lo estaban esperando Rondon, la directora del prestigioso Museu Nacional, Heloísa Alberto Torres, y varios militares del órgano indigenista. Durante las conversaciones se enteró de que el SPI había comprado modernos equipos para filmar y grabar, pero no disponía aun de un programa de investigaciones etnológicas para justificar la inversión.

Inquieto investigador, quiso saber porque lo invitaron justamente a él. Supo entonces que ninguno de los presentes nunca había leído una

única línea de lo que él había escrito ni conocía el título de una publicación suya, pero que un coronel había conversado algunos años atrás con el afamado etnólogo francés Paul Rivet (PANE BARUJA: 177):

...el juicio que [el coronel] escuchó de Rivet fue suficiente para convencer al coronel y a todos los otros [militares] que ¡yo era un portento en Etnología y el único en el Brasil capaz de justificar con su renombre científico el presupuesto! Después que llegaron a esa conclusión nadie más pensó si valdría la pena cerciorarse en que se basaba tal juicio [de Rivet].

Aún así Nimuendajú pensó que valdría la pena introducir la Etnología en el órgano estatal indigenista y hasta aceptó una reducción del 20 por ciento con relación al sueldo prometido por carta. Pero durante esos días en Río de Janeiro sufrió un ataque de glaucoma, que casi lo dejó ciego. Obligado a someterse a exámenes médicos, el diagnóstico de problemas digestivos superó los más grandes temores que tenía (p.180): "...los médicos dijeron que mi estado de salud era tal que tengo que abandonar definitivamente la vida de la selva y la convivencia con los indígenas".

Paradójica situación la suya: justamente el desgaste de 39 años de vida dedicados a los indígenas en condiciones insalubres y peligrosas le impidió transformar esta experiencia práctica en políticas oficiales con contenido científico.

Adiós a las expediciones

El tratamiento médico de sus afecciones digestivas exigía el uso de remedios importados y una dieta alimentar que no encontraba en las tribus. El hecho de no poder más emprender una expedición lo dejó nuevamente en un profundo estado depresivo. En noviembre de 1943, destiló su tristeza a Lowie (DUNGS:323):

A causa de [mi mala] salud me vi obligado a renunciar para siempre a la vida que había llevado casi 40 años conviviendo con los indios... Me parece increíble que nunca más voy a ver las llanuras de los Canela bañadas por el sol ni los ríos sombríos de los Ticuna.

Esta habría sido la tercera muerte prematura de Nimuendajú, que prácticamente no conseguía más escribir, actividad que en realidad siempre le costó más que andar por la selva o por los bañados con los indígenas. Hasta la correspondencia con su amigo Lowie la interrumpió casi un año, situación agravada por las consecuencias de la guerra en Europa y Japón.

Conmovido, Alfred Métraux le envió un elogio profético (PANE BARUJA:181):

Sus expediciones le daban una gran alegría, su amor por los indígenas y su ganas de salvarlos y de preservar sus tradiciones para el futuro son testigos de su personalidad. Recuerde que usted ha hecho más en el Brasil que cualquier otro antropólogo en los últimos cuarenta años y que su nombre será asociado para siempre a los estudios sobre los indígenas en Suramérica. Usted fue un gran pionero de la actividad científica en el Brasil.

No hay duda que Nimuendajú se habrá percatado que estas líneas ya estaban conjugadas en el pasado.

La traducción renegada

La cuarta pequeña muerte fue la traducción de su obra sobre los apapokúva-guaraní. En 1937, Herbert Baldus le propuso que Juan Francisco Recalde, en esa época exiliado en São Paulo, la tradujera al portugués, castellano y guaraní paraguayo. En general desconfiado, Nimuendajú sin embargo aceptó rápidamente la propuesta, pero

solamente autorizó la traducción del texto en apapokúva-guaraní (PANE BARUJA:183).

Pasaron cuatro años de mutuo silencio sobre el tema. En 1941 Recalde le escribió pidiendo informaciones; en 1942, Baldus también lo hizo. No encontré en la correspondencia de Nimuendajú depositada en el Museu Nacional, de Río de Janeiro, respuestas a esas cartas. Tal vez este silencio sea un reflejo de la crisis existencial que afloró en 1942.

En 1944 al recibir un recorte del diario brasileño *O Estado de S. Paulo* con la información de que toda la obra había sido traducida, Nimuendajú reaccionó indignado. Le escribió a Baldus, diciendole estar desagradablemente sorprendido por la traducción integral y amenazó “declarar públicamente que esa traducción fue realizada sin mi autorización y conocimiento y que la considero inexistente” (p. 183).

Baldus se disculpó y asumió la responsabilidad por el engaño, pues no habría explicado correctamente a Recalde que la traducción se restringía exclusivamente al texto en apapokúva-guaraní. Al fin de la carta, Baldus intentó dorar la píldora y le contó que el traductor “evitó o modificó cuidadosamente ciertas referencias y expresiones cuya traducción tal vez pudieran ser desagradable para usted, o sea, desagradable no por razones científicas, mas ‘cívicas’. Usted lo entenderá al leer la traducción” (p. 183).

Antes de leer la traducción, la contestación de Nimuendajú fue igualmente furibunda, pues ahora se trataba de manipulación o hasta de censura por parte de Recalde y de Baldus:

Ustedes se engañan absolutamente con relación a mi actitud frente a la situación del momento. Las críticas a las relaciones entre indios y

civilizados las hago ahora como las hice en 1914... Lo que es necesario cambiar – y me admira que usted no sea de la misma opinión – es toda esa parte que no se trata de mis observaciones directas. En todas las comparaciones paralelas, etc, fui muy inhábil y tonto.

Al rayar el año de 1945, por fin Nimuendajú leyó la traducción. En carta a Baldus, a la cual anexó una lista con los errores de Recalde, pasó del *mea culpa* anterior a la crítica:

La introducción de Recalde es completamente innecesaria, es de mala educación incluir trechos de mi correspondencia particular. La ortografía del Dr. Recalde contiene fallas. Su traducción no autorizada de mis anotaciones del alemán supera mis peores expectativas... Él no está preparado para ese trabajo. Frecuentemente cambia completamente el sentido de las frases. Sus observaciones demuestran un desconocimiento completo de la mentalidad de los indígenas...No asumo la menor responsabilidad por el trabajo publicado.

Sin embargo, valoró algunos aspectos de la traducción: “Como ya era esperado, es buena la traducción [de las leyendas] del guaraní [al castellano]. Aquí el Dr. Recalde comete menos errores que yo. Le agradezco por haber descubierto una media docena de errores [de Nimuendajú]”.

La respuesta de Baldus combinaba una confesión de negligencia con un acto de integridad intelectual. Según él, cierto día Recalde le trajo el texto final ya mimeografiado nada más que para “echarle un vistazo”, que Baldus no leyó por completo, ni se recordó que la traducción autorizada se refería exclusivamente al texto en guaraní. También había visto en la traducción pasajes dudosos, pero no insistió con Recalde porque

... 1) la responsabilidad de todo eso era de él y no de usted; 2) el trabajo ya estaba mimeografiado; 3) el Dr. Recalde es mucho más viejo que yo, hecho que, debido a mi educación, respeto, tal vez exageradamente.

Al fin y al cabo, Nimuendajú perdonó al amigo Baldus lo que consideró la fallida intermediación de este. En una carta a Lowie, sin embargo, le confesó que todavía tenía una flecha clavada en el corazón (p. 185):

Lo peor es que Recalde no tiene competencia para traducir del alemán: 1) porque no domina suficientemente la lengua alemana; 2) porque no tiene conocimientos etnográficos ni de los indígenas; 3) porque no tiene [el] cuidado suficiente para realizar la reproducción de un trabajo de esta naturaleza. Ese tal Recalde cree que me ayudó, pero no está en condiciones de reconocer sus deficiencias.

Para consuelo de Nimuendajú, el tiraje de esta traducción no pasó de 100 ejemplares mimeografiados, de los cuales recibió diez. Tanto le avergonzaba la traducción que le pidió a Lowie: “El día que usted vea un ejemplar, por favor comuníqueme mi juicio al dueño [de la obra traducida]. No le envió un ejemplar porque es voluminoso y no tengo dinero para [gastar por] ‘una cosa así’ como esa”. Del extenso inventario póstumo de sus bienes, no constó un único ejemplar de la traducción de Recalde, lo que sugiere que Nimuendajú posiblemente los desechó.

Aquello que para el autor fue motivo de vergüenza representó una antorcha que iluminó la actividad de Cadogan y de por lo menos una generación de etnólogos, especialmente de los dedicados a los temas guaraníes.

En diciembre de 1945, contrariando la recomendación médica y el sentido común, Nimuendajú emprendió su último viaje a una aldea indígena. Tenía entonces 62 años de edad, estaba debilitado por un mínimo de cinco malarías contraídas en 40 años de vida en la selva, casi ciego de un ojo, presentaba problemas cardíacos y se mantenía relativamente estable a base de una rigurosa dieta alimenticia y de remedios importados.

Nimuendajú argumentó que quería recoger entre los ticuna algunas leyendas para completar las que ya tenía y así publicarlas, según el contrato que había firmado con el Museu Nacional. Documentos conocidos posteriormente a su muerte sugieren que posiblemente deseaba seguir participando de la acción del SPI para crear una reserva para esos indígenas, además de que fuera reconocido por los ticuna como dirigente espiritual. Una razón más podría haber sido la atracción por algunas jóvenes indígenas de la tribu, entre ellas la sobrina del cacique que era su confidente ticuna.

Ya en la selva, un día antes de ir por última vez a una aldea, todavía le contestó al estanciero e investigador de origen alemán Friedrich Maynthusen, que le había mandado de Posadas, Argentina, una carta de siete páginas sobre los guayakíes de la Sierra del Mbaracayú. Como la correspondencia se había extraviado, entonces Nimuendajú le prometió ocuparse de eso cuando volviera a Belém, en abril o mayo de 1946 (PANE BARUJA:187).

Era el 7 de diciembre de 1945. Cuatro días más tarde indígenas y descendientes de alemanes enterraban el cuerpo de Nimuendajú en el cementerio de São Paulo de Olivença. Hasta hoy no se sabe si falleció por muerte natural o si fue asesinado por caucheros o por indígenas.

Los últimos años de Cadogan

Los últimos ocho a nueve años de vida lo transformaron íntimamente, reveló Cadogan en sus memorias, publicadas después de su fallecimiento. En ese escrito son abordados aspectos que en general no solían ser motivo de atención o discusión pública en la sociedad paraguaya de mediados del siglo XX. Por más que se refirieran a Cadogan, una persona que se presentaba como hijo de librepensadores, no ateo, pero sí religioso.

Los temas poseen un punto común de referencia: constituyen la quintaesencia de lo que Cadogan destiló de su larga convivencia con mbyá, aché, pai-tavyterã, y también, por negación e/o afirmación, con miembros de la sociedad paraguaya. Ese extracto contiene una mezcla de elementos aparentemente antagónicos para muchas personas, pero, como se verá, no para Cadogan.

“Elevarse sobre si mismo”

Un elemento es el acto de “elevarse sobre si mismo”, que podría obtenerse por la oración y/o danza ritual guaraní (como le había relatado el etnólogo Herbert Baldus). Al referirse a su efecto sobre los practicantes, sean indígenas, sean investigadores, Cadogan desarrolló un raciocinio a partir de la experiencia de terceros y de la suya propia, que expuso al escribir que (CADOGAN, 1990:176):

... no titubeo en afirmar que si los degenerados sobrevivientes de la raza guaraní han logrado conservar su condición de seres humanos – en ciertos aspectos mejor dotados que nosotros – a pesar de la inhumana discriminación de que vienen siendo objeto desde hace más de cuatro siglos, ello se debe exclusivamente al hecho de que mediante la oración ellos han logrado, como lo expresa Baldus, elevarse sobre sí mismos... Posiblemente sea debido a estos descubrimientos de mis colegas, confirmados y ampliados por mis propias investigaciones, [que yo] tengo por norma dedicar diariamente

unos minutos a un esfuerzo por “elevarse sobre mí mismo” en busca del camino que debo seguir.

No sería insólito imaginar que este “elevarse sobre sí mismo” habría aumentado o profundizado su capacidad de analizar pistas y hechos, a veces sin conexión lógica aparente entre sí, que dejarían de ser evaluaciones lineales/formales, cambiando el eje o los axiomas del tema en cuestión. Los hechos se mantendrían exactamente como lo que son – hechos; lo nuevo sería, recordando a Nimuendajú, “la manera de observación empleada”. Igualmente lo observado es el propio observador, y el ambiente en que el proceso se realiza posee parámetros diferentes de las convenciones etnológicas, sociales, lingüísticas, políticas.

Las conclusiones a que Cadogan llegó de acontecimientos ocurridos entre 1964 y 1965 sirven de ejemplo. Estos años son recordados por él como un periodo aciago por los innumerables percances vividos. Un etnólogo extranjero que conocía desde 1950 le había robado un manuscrito, la policía paraguaya “perseguía con más bestialidad que nunca”, el Ministerio de Defensa le suspendió la subvención que recibía y sus ingresos cayeron por la mitad, además de “problemas domésticos”. En medio de todo eso, sufrió un ataque cardiaco. A la primera consulta el médico le dijo que “no abrigaba mucha esperanza” de salvarlo, pero Cadogan logró recuperarse.

En el hospital, emprendió lo que comúnmente se denomina un examen de conciencia (p. 177):

...tuve tiempo para analizar detenidamente mi situación, y debí preguntarme si [yo] efectivamente era una especie de mártir, víctima de las circunstancias, como comenzaba a considerarme y como quería que los demás me consideraran, o si había llegado al estado en que me

hallaba por haber magnificado mis problemas y deliberadamente haber hecho caso omiso del lado más ameno de la vida.

Meses más tarde, constató que, gracias a la reflexión a partir del ataque cardíaco, había cambiado su modo de ver la vida y de vivirla. Así entendió (p. 178) que el etnólogo que intentó estafarlo al robarle el manuscrito

...había resultado más perjudicado que yo...; me había permitido el lujo de cantar cuatro verdades a la casta dominante sin ir a parar en la cárcel; me había convencido que en todas las esferas sociales había gentes que me apreciaban; sabía que personas influyentes comenzaban a interesarse en la suerte de los indios; y en cuanto a mi situación económica era mejor que nunca. En síntesis, se me había acordado todo lo que subconscientemente hubiera podido pedir al esforzarme por “elevarme sobre la realidad cotidiana” buscando, a tientas, el camino que debiera seguir.

El “Hada Irlandesa”

A los 67 años vivió una experiencia con la cual colocó en tela de juicio mucho de lo conocido hasta entonces, abriendo las puertas de algo en sí radicalmente diferente. El texto que introduce este episodio en sus memorias es sugestivo de lo que todavía vendría a manifestarse y de las consecuencias posteriores (p. 179): “Eran las tres de la tarde del 15 de agosto de 1966, día de la fiesta patronal del barrio de Yvaroty”.

Hasta ese instante, ya había leído y escrito durante una hora. Entonces Cadogan salió a la calle para observar a las personas que pasaban. A lo lejos vio dos mujeres que se acercaban: una misionera protestante inglesa que conocía y otra mujer, que creyó ser su hija Milly, pero a medida que se aproximaba parecía ser su otra hija, July. Al tenerla frente suyo, constató ser una persona desconocida,

que le transmitía la curiosa sensación de no ser tan desconocida así, pero no conseguía atinar por su nombre y ni las circunstancias de un presunto encuentro anterior.

Al presentarse, la desconocida se mostró medio desorientada por la manera penetrante que Cadogan la miraba y, ya en la casa de éste, tal vez para disimular, ella se sacó los lentes ahumados (p. 179):

Y ocurrió algo espeluznante: desaparecieron los estantes con libros, siendo reemplazados por un majestuoso barco velero; trovadores celtas tañían sus arpas en un castillo irlandés; en la distancia se veían los lagos y valles de Killarney, y por doquier se veían plantitas de trébol, el emblema nacional de Irlanda. Esto duró lo que dura el caer de un rayo; en una fracción de segundo desapareció la visión fantasmagórica, y yo miraba embelesado, hipnotizado, embobado, los ojos del “Hada Irlandesa”, a quien había conocido sesenta y tres años antes en Las Ovejas [posiblemente se refiere a imágenes mentales por él creadas a partir de relatos de Irlanda que su madre le había contado cuando él era niño]... Gracias a un esfuerzo sobrehumano puede vencer el impulso que me acometió de bailar, cantar y abrazar a la muchacha.

Pasados los días, Cadogan venció también la preocupación de ser considerado un loco o un viejo chocho y le escribió al “Hada Irlandesa”, como llamó a la misionera anglicana en sus memorias, contándole lo que él había vivido. Tiempo después, fue a visitarla, acompañado por su hija July, a quien presentó como católica devota. Su relato (p. 180.):

Tal como aconteció la primera vez que la viera en persona, no pude despojarme de la impresión de hallarme en presencia de alguien a quien conocía íntimamente desde mi infancia... Espiritualmente, me dio la impresión de ser una persona superior al común de las gentes...

Charlamos, entre otras cosas, del Rubaiyat... y de Teilhard de Chardin y por sus observaciones deduje que apreciaba a ambos... Recuerdo que me preguntó si creía en la reencarnación y le contesté que, a mi parecer, a pesar de lo poco que había estudiado el asunto, tal creencia dejaba sin contestar más de una pregunta. Me dio la impresión de compartir esta opinión.

No se sabe cómo la misionera inglesa aceptó la entereza y la seguridad que Cadogan cree haber transmitido al dar una respuesta así tan ambigua. Interiormente, él en realidad se sentía en contacto con los indígenas que había conocido personalmente muchos años atrás (p.182):

Cuando Miss G. [como también la bautizó en sus memorias] me preguntó sobre la reencarnación, experimenté un leve estremecimiento, comparable con el que sentí años antes cuando un guayakí, de nombre Kybwyrági, me aseguró que él era Purangí, otro guayakí a quien un jaguar había devorado quizá treinta años antes... No solamente los Guayakí y otras tribus primitivas creen en la reencarnación; también constituye un dogma para muchas personas cultas que han dedicado los mejores años de su vida a la meditación. Y si pudiera aceptar al “Hada Irlandesa” como la reencarnación de una persona a quien hubiera conocido íntimamente en otra vida, el problema se solucionaría perfectamente...

Esta aceptación no se realizó así rápidamente, lisa y llanamente, automáticamente. Al principio, mezclaba hechos, interpretaciones y sentimientos frescos, inmediatos, a ese huracán que lo había sorprendido. Cadogan buscó una respuesta para todo eso, a partir de lo que su propia experiencia del “elevarse sobre sí mismo” le proporcionaba.

La aceptación se plasmó en la forma de una filigrana filosófica, según la cual, si la respuesta a una hipotética pregunta fuera afirmativa, estaría concebida en los siguientes términos (p.182):

Recibiste un mensaje de advertencia, porque varias hojas del libro de tu vida están manchadas y hubo el propósito de permitirte borrar las manchas y entregar el libro libre de máculas. Te has empeñado en convencerte de que el mensaje fuera apócrifo, no como quieres creerlo, porque eres un investigador pagano, sino por haber el mensaje herido tu orgullo, como tuvo por objeto herirlo y despertarte a la realidad. Ahora se te ha concedido el privilegio de contemplar un sueño hecho realidad, un sueño que soñaste siendo niño, exento aún de pasiones malsanas, un sueño inspirado por el amor de tu madre. La personificación de tu sueño, cuando se te acordó contemplarla, estaba empeñada no en la búsqueda de placeres mundanos ni de fama ni de bienes materiales, ni de poder; estaba empeñada en una tarea de primordial importancia para la humanidad. Condúctete de acuerdo con los mensajes que has recibido o prepárate para afrontar las consecuencias.

Aparentemente Cadogan no se empeñó en obtener una respuesta perfecta y definitiva. Prefirió aceptar lo que consideró ser el “hecho innegable que el haber dado de golpe y porrazo con el ‘Hada Irlandesa’ en persona sacudió la modorra que me estaba invadiendo, beneficiándome grandemente mental y espiritualmente” (p. 183).

“Estaba escrito”

A fines de diciembre de 1966, Cadogan se mudó a Asunción con su esposa. Vivía entonces la amargura de ver como lo que podría haber sido la continuidad institucional de los estudios indígenas (y posible protección de estos seres humanos) se desmoronó en poco tiempo. A través de Alfred Métraux y Claude Lévi-Strauss, había obtenido en

1961 que la institución francesa Centre de la Recherche Scientifique esbozara un plan de acción a largo plazo, abarcando varios grupos guaraníes. Todo tendría inicio con el estudio de los guayakíes, para lo cual fueron designados los etnólogos Pierre Clastres y Lucien Sebag.

En poco tiempo el plan se esfumó. Mètraux se suicidó, Sebag se alejó del proyecto y también se suicidó. Clastres investigó entre los guayakíes, acompañado de su esposa Hélène, pero decidió dedicarse a los indígenas del Chaco. Amargado, Cadogan siguió buscando un sucesor de sus estudios. En 1968 conoció en Asunción al jesuita Bartomeu Melià. La convicción de que Melià era la persona adecuada para proseguir el trabajo surgió a partir de un episodio en una aldea mbyá (p. 200):

Aunque yo le puse en contacto con algunos amigos mbyá, pareciera que el mismo destino o la providencia lo tomara de la mano acompañándole hasta la choza de un indio de quien yo ni recordaba el nombre. Este, por así decirlo, inmediatamente le abrió el corazón, revelándole secretos ignorados por la ciencia...si el destino no dispone lo contrario, dentro de unos años llegará a ser – como yo lo he dicho en presencia de Schaden – el Ruiz de Montoya de nuestro siglo; o sea, el mejor conocedor contemporáneo de la cultura guaraní.

La fina y seria ironía de Cadogan se reflejó en el título del capítulo que trata de este punto: “Estaba escrito...”.

A mediados de 1970, durante la redacción de *Ywyrá Ñe'ery*, lo internaron tres semanas en el Hospital de Clínicas. Al salir, terminó el libro gracias a Melià, que se encargó de la edición y publicación al año siguiente. Aún recuperado, Cadogan se dio cuenta que algo había cambiado. Era como si la mente ya no le ayudara más como él estaba acostumbrado (p. 203):

Un breve autoanálisis me reveló enseguida el motivo: hasta hacía relativamente poco, durante días enteros [yo] trabajaba intensamente, durante ocho, diez, quince horas diariamente, hasta presentármese algún problema cuya solución requería la colaboración de un indio amigo o un campesino. Ensilaba el caballo o tomaba el ómnibus o el tren, según fuera el caso, e iba a la selva o a la campaña. Y hacer etnografía no era trabajo a pesar de las privaciones que a menudo significaba; era una diversión... si bien a veces volvía maltrecho de la selva, generalmente regresaba mental, espiritual e intelectualmente rejuvenecido, en condiciones de dedicarme nuevamente durante diez a quince horas diariamente al trabajo.

A Cadogan se le presentaba una inesperada y seria disyuntiva. Había planeado cuidadosamente pasar sus últimos años de vida estudiando Antropología y, con ayuda de especialistas extranjeros, se pondría a corregir y sintetizar sus trabajos. Con la salud debilitada, los medicamentos ayudaban al cuerpo, pero el elixir que necesitaba era el contacto personal con campesinos e indígenas.

Pero, justamente debido a su debilitada salud, los desplazamientos a la campaña, a la selva, eran imposible. Podría dedicarse a corregir y aumentar las obras ya publicadas, lo que sería posible sin tener que viajar por el interior. Sin embargo, al cerciorarse de los muchos errores en libros de etnólogos en edad avanzada, entendió que sí podría seguir escribiendo, pero aún así habría límites a su deseo, pues (p. 205)

...esperar que un amigo piadoso impidiera la publicación de mis disparates era mucho esperar [sic]. ¿Qué hacer? El solo mirar mis libros me inspiraba el deseo de escribir; al ceder a la tentación y tropezar con un problema cuya solución requiriera la colaboración de

un campesino o un indio, me torturaría el deseo de volver a la campaña, a la selva.

Sumergido en esta duda existencial, descubrió la solución de como eliminar la fuente exterior de la tentación, eligiendo una especie de auto-inmolación intelectual:

Pues, para comenzar, debía deshacerme de mis libros, o si se quiere, quemar mis naves. Y así lo hice. Donarlos a un organismo oficial equivaldría a permitir que algún capo escogiera a su gusto y paladar lo que deseara para su biblioteca particular.

Lo que le pareció ser la mejor solución se presentó naturalmente: “Opté, por consiguiente, por donarlos al amigo a quien tanto debo, el que prosigue mis investigaciones, el P. Melià, en la seguridad de que a él y quizás a otro miembro de la orden que tanto luchó en defensa de los guaraníes les sean [serán] útiles”.

Muy crítico consigo mismo, advirtió que “la donación no tiene nada de generosidad; ha sido mi manera de decir: ‘!Retro me, Satana! [sic]’, y espero que produzca el efecto deseado”.

Si el “efecto deseado” a que se refirió Cadogan habría sido el fin definitivo de su actividad etnográfica, parece que entonces “estaba escrito” que, antes de morir el 30 de mayo de 1973, todavía completaría sus memorias, pues, según su hijo Rogelio (CADOGAN, 1998:17): “Dejó dos copias originales de sus Memorias sobre las cuales mantenía un celo especial. En febrero de 1973 me entregó una de ellas; la otra la envió a mi hermano Baby (Eusebio), radicado en EE.UU....”.

Además, terminaría el artículo *Datos para el estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo*, conforme se lee en la introducción de dicho trabajo (MELIÀ, 1973:51):

Este artículo que hoy aparece póstumo había sido largamente trabajado por don León Cadogan durante sus últimos meses de vida, a pesar de que su investigación científica se le hacía cada vez mas penosa. El manuscrito estaba enteramente redactado antes de su fallecimiento; sólo restaba ordenar algunas notas y completar la bibliografía, tarea que he asumido con respeto y verdadero cariño de discípulo.

En la cronología biográfica publicada póstumamente, consta que el 25 de abril “Cadogan designa, por testamento ológrafo, albacea testamentario de sus obras científicas al P. Bartomeu Melià, S.J. y le entrega en donación su biblioteca y archivo personal”. (CADOGAN, 1998:32).

En uno de los últimos momentos de vida conocidos de Cadogan, Melià recuerda que él se refirió expresamente a Nimuendajú (MELIÀ, 1998:136):

Larga y dolorosa fue su última enfermedad, y muy lúcida. Toda su vida se hacía presente en aquella frase penosamente pronunciada por la fatiga: “Creo que puedo considerarme el sucesor de Nimuendajú: nos debemos a la humanidad...”. Era el domingo, hacia mediodía... Después solo nos quedó el lenguaje de la mirada profunda y confluyente, y su mano fría pero firme tomando mi mano. El miércoles, a las 12:35 don León descansaba.

Conclusión

El carácter conceptual hermético del libro de Hélène Clastres me impulsó a escribir un ensayo en donde afloraría un conjunto más o menos armonioso-contradictorio, con pistas claras, huellas poco visibles, conclusiones no tan concluyentes, hipótesis posiblemente indemostrables. En él habría lugar para las personas y los elementos

participantes del proceso, según mi interpretación de la Teoría Actor-Red (ANT) de Bruno Latour. Esta sería una contribución personal a la discusión y reflexión de la convivencia guaraní-no guaraní.

Fue sorprendente ver como la biografía comparada de los dos extranjeros guaraníes (y el título anuncia que solamente de eso se trata) incorporó una fotografía-reproducción de personas que contribuyeron decisivamente en la vida y en la obra de Nimuendajú y de Cadogan. Las escasas informaciones que encontré sobre los principales dirigentes espirituales no permitieron esbozar ni siquiera un resumen biográfico de *Joguyrovjújú*, Pablo Vera, etc. Esta foto debería ser una holografía. Por motivos “técnicos”, está borroneada, fuera de foco, incompleta – una simple copia, por lo menos fiel al momento y a la capacidad de observación del ensayista-copiador.

Es alentador – y desorientador – constatar que la traducción de Recalde, criticada y rechazada por Nimuendajú, le sirvió a Cadogan para zambullirse en el universo mbyá. Es inexplicable el sincronismo metodológico diseminado en tiempos y culturas diferentes: antes de conocer en 1944 la “participación observadora” de *Tujá, Tupã Kuxuvi Veve* ya la había empleado a partir de 1922 para plasmar la obra publicada en 1959.

Son los espacios en blanco – o tímidamente garabateados – que revelan el carácter esencialmente inacabado de estas biografías.

Bibliografía

ARECES, Nidia R. 2005. Concepción, frontera paraguaya con el Mato Grosso, y la política económica de Carlos A López. Entre la guerra y la diplomacia. *Mundo Agrario*, nº 10, Rosario.

ARNAUD, Expedito. 1983-4. Curt Nimuendaju, Aspectos de sua vida e sua obra, Revista do Museu Paulista, vol. 29, pg 55-72, São Paulo.

ASSIS, Valéria S. de & GARLET, Ivori J. 2002. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guaraní. Revista de história regional 7(2):99-114. Ponta Grossa.

BARRETT, Rafael. 1908. Lo que son los yerbales, en 09/03/2012 en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/germinal-antologia--0/html/ff32c94e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_12.html#I_117_

BERRO DE ESCRIVÁ, Cristina. 1999. Bio-bibliografía de León Cadogan In: Suplemento Antropológico Universidad Católica, Vol. XXXIV, no. 2, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción.

BEUYS, Barbara. 1980. Familienleben in Deutschland, Neue Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Reibeck bei Hamburg, Rowohlt.

BORBA, Telêmaco. 1908. Atualidade Indígena, Curitiba.

CADOGAN, León. 1971. Ywyrá Ñeèry. Fluye del árbol la palabra, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.

_____ 1973. Datos para el estudio de algunas particularidades del guaraní familiar paraguayo, Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción, vol VIII, n 1-2.

_____ 1990. Extranjero, Campesino y Científico, Fundación León Cadogan, Asunción.

_____ 1992. Ayvu Rapyta, textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI, Asunción.

_____ 1998. Tupã Kuchuvi Veve, un profeta en el firmamento guaraní, Fundación León Cadogan, Asunción.

CAPELLER, Fritz. 1962. Der größte Indianerforscher aller Zeiten, ed. particular, Bad Salzungen.

CARDOZO, Efraím. 1998. El Guaireño León Cadogan In: Cadogan, 1998, p. 104-133, Asunción.

CHAMORRO, Graciela. 1999. La restitución de la palabra, Suplemento Antropológico, Universidad Católica, vol. XXXIV, no. 2, Asunción.

_____ 2007. Aporte lingüístico para una historia y etnografía del cuerpo en los pueblos guaraní, tesis de doctorado, Universidad Philipp, Magdeburg.

CHASE SARDI, Miguel. 1973. El asiento de Cadogan, La Tribuna, 17 junio 1973. In: Cadogan, 1998:145-146.

CLASTRES, Hélène. [1975] 1993. La Tierra sin Mal. El profetismo tupi-guaraní, Ediciones del Sol Buenos Aires.

CLASTRES, Pierre. 1968. Introducción, In Cadogan, 1963, Diccionario Guayakí-Castellano.

CROCKER, William. 1990. The Canela (Eastern Timbira), I, An Ethnographic Introduction, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

COSTA, Jessica Ausier da. 2009. As relações bilaterais Brasil-Paraguai e a problemática dos “brasiguaios”. *Revista Habitus*, v.7, n.1, p.60-75, jul, Rio de Janeiro, www.habitus.ifcs.

DÍAZ DE CASTILLO, Bernal. 2005. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición comentada de José Antonio Barbón Rodríguez, El Colegio de México, México, D.F.

DOBRIZHOFFER, Martín. 1967. *Historia de los abipones*. t 2. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.

DUNGS, Günther. 1991. *Die Feldforschung von Curt Unckel Nimuendajú und ihre theoretisch-methodischen Grundlagen*, Holos Verlag, Köln.

DUNKER, Cornelia. 2005. *Die Stoysche Erziehungsanstalt*. En: <http://www.thur.de/org/tlz/> en 03/05/2005.

ENGELMANN, Berndt. 1974. *Wir, die Untertanen, ein Deutsches Anti- Geschichtsbuch*, C. Bertelsmann Verlag, München.

FERREIRA, Eva Maria. 2007. *A participação dos índios Kaiowa e Guaraní como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)*, Dourados.

GÓMEZ FLORENTÍN, Carlos. 2010. *El Paraguay de la Post guerra (1979-1900)*, El Lector, Asunción.

GUASCH, Antonio, & ORTIZ, Diego. 1991. *Diccionario Castellano-Guaraní Guaraní- Castellano*, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, Asunción.

HAECKEL, Ernst. [1899] 1961. *Die Welträtsel*, Berlin.

HERBART, Johann Friedrich. 2006. <http://www.herbart-gesellschaft.de/startdeu.html>, en 23/05/2006.

JARQUE, Francisco. [1662] 1900. Ruiz de Montoya en Indias, vol. 2, Victoriano Suárez, Madrid.

KRAMER, Fritz W. 1999. Schriften zur Anthropologie / Bronislaw Malinowski, Klotz, Eschborn bei Frankfurt am Main.

LADEIRA, Maria Inês. 2012. E-Mail de 09/12/.

LATOUR, Bruno. [2005] 2010. Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1995. Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil, Vozes, Petrópolis.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1922] 1960. Argonauts of the Western Pacific, E. P. Dutton & Company, New York.

MAY, Karl. [1883-1884] 1985. Ein Ölbrand, Verlag Neues Leben, Berlin.

MELIÀ, Bartomeu. 1971. Hacer escuchar la palabra, In: Cadogan, 1971, p. 4-6.

_____ 1990. A Terra sem Mal dos Guarani, Revista de Antropologia, Vol. 33, pp. 44-45, São Paulo.

_____ 1995. Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya, in Amerindia: revue d'ethnolinguistique amérindienne, La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique, p. 331-340, Paris.

_____ 1998. Cadogan en clave de utopía, In: Cadogan, 1998, p. 160-161.

_____ 1999. Los Guaraníes tienen la palabra, Última Hora (El Correo Semanal), 24-25 de julio, Asunción.

_____ 1999. León Cadogan y la lengua guaraní, In: Suplemento Antropológico, p. 177-190.

_____ 2011. E-Mail de 15/12/, Asunción.

_____ 2012. E-Mail de 04/01/, Asunción.

MENCHEN, Georg. 1979. Nimuendajú, Bruder der Indianer, Brockhaus Verlag, Dresden.

METZLER, J.B. 2001. Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 6. Auflage, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart und Weimar.

MIRANDA SILVA, Fidel. 2007. Formación de los pueblos del Paraná. Alto Paraná, su historia, ciudades y recuerdos, Ciudad del Este, en <http://es.scribd.com/fmirandasilva/d/27934939/1-Capitulo-I>

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. 2003. Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá, Museu do índio. In: Ferreira, 2007.

MÜLLER, Franz. 1934. Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, Anthropos, Band 29, p. 177-208, 441-460; Berlin.

NERI FARINA, Bernardo. 2003. El Ultimo Supremo, El Lector, Asunción.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1954. Apontamentos sobre os Guarani, Revista do Museu Paulista, p. 9-57, edição de Egon Schaden, São Paulo.

_____ 2000. Cartas do Sertão a Carlos Estêvão de Oliveira, edição de Thekla Hartmann, Assírio & Alvim, Lisboa.

_____ [1910] 2001. Nimorangarái, Mana, vol. 7 nr. 2, p. 143-149, outubro, Rio de Janeiro.

NIMUENDAJÚ UNKEL, Curt. 1914. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani, Zeitschrift für Ethnologie, Band 46, S. 284-403, Berlin.

_____ 1944. Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní, traducción Juan Francisco Recalde, São Paulo.

_____ 1987. As Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani, tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro, Hucitec-Edusp, São Paulo.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1986. O nosso governo - Os Ticuna e o regime tutelar, UFRJ, Rio de Janeiro.

_____ 1999. Ensaio de antropologia histórica, UFRJ, Rio de Janeiro.

PANE BARUJA, Salvador. 2014. Curt Nimuendajú – O Alemão que Virou Índio no Brasil, in www.de-gringo-a-indigena.de

PETERMANN, Werner. 2004. Die Geschichte der Ethnologie, Peter Hammer Verlag, Wuppertal.

PLETICHA, Heinrich. 1983. Deutsche Geschichte, Deutschland, 1815-71, Band 9, Lexikothek Verlag, Gütersloh.

_____ 1983. Deutsche Geschichte, Deutschland 1871-1918, Band 10, Lexikothek Verlag, Gütersloh.

RATZEL, Friedrich. 1876. Die chinesische Auswanderung. Ein Beitrag zur Cultur- und Handelsgeographie, Breslau.

RUIZ, Irma. 2009. Cuestión de alteridades: la aciaga vida del Tupã guaraní en la literatura de los "blancos" y en la vital versión oral de los mbyá, Runa v.30 n.2, Buenos Aires.

SCHADEN, Egon. 1967-1968. Notas sobre a vida e obra de Curt Nimuendajú, Revista de Antropologia, 8 Vol 15-16, p. 77-89, São Paulo.

_____ 1973. Quarenta anos de Curt Nimuendajú a serviço do índio brasileiro e ao estudo de suas culturas. Revista Problemas Brasileiros, dezembro, p. 19-29, São Paulo.

_____ [1959] 1992. Nota Preliminar, In Cadogan, 1992, p. 11-12.

SILVA JR., Jonaton Alves da. 2010. Barra do Corda, Nimuendajú e um esboço da fricção interétnica, descargado el 21/11/2010 de <http://indiosdomaranhao.blogspot.com>

SOUTER, Gavin. [1983] 2012. Lane, William, descargado el 16/02/2012, en <http://adb.anu.edu.au/biography/lane-william-7024> y

originalmente publicado en *Australian Dictionary of Biography*, Volume 9, (MUP).

SUSNIK, Branislava. 1983. *Los Aborígenes del Paraguay*, tomo 5, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

_____. 1984-1985. *Los Aborígenes del Paraguay*, tomo 6, Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira & MURA, Fabio. 2004. *Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil*, *Revista de Indias*, vol. LXIV, no. 230, p. 55-66.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. 2003. *Os Índios Terena e a Guerra contra o Paraguai (1864-1870)*, In: *A construção do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção*, tese mestrado, Dourados.

VELLARD, Jehan. 1933. *Une mission scientifique au Paraguay*, JSP, nouv. serie, t. XXV, p. 293-334, París.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. *Nimuendajú e os Guaraní*. In *Nimuendajú Unkel*, 1987, p. XVII-XXXVIII.

_____. 2005. *A Onça e a Diferença*, descargado el 01/03/2006 de http://amazone.wikicitities.com/wiki/Sobre_L%C3%A9viStrauss_e_vice-versa