

La selva de los mbyá guaraníes: entre las reducciones y la poscolonialidad

ELEDER PIÑEIRO AGUIAR¹

En el nordeste argentino, en la provincia de Misiones, se asientan casi cien comunidades mbyá guaraníes, algunas de unas pocas familias y otras de centenares de miembros. Con un pasado que va desde la lucha contra las encomiendas y los *bandeirantes* portugueses hasta la resistencia a ser reducidos por los jesuitas, hoy se enfrentan a una variedad de disputas por su territorio ancestral, en la selva paranaense. En este escrito rastreamos el imaginario colectivo y el discurso oculto en torno al contacto con el blanco y analizamos las diferentes estrategias de ciertas comunidades para hacer frente a los puestos de avanzada de la sociedad envolvente, como pueden ser represas hidroeléctricas o empresas madereras y de extracción hortícola para la obtención de medicamentos. El estudio de las praxis de estos mbyá, que continúan cruzando espacios hoy marcados por fronteras nacionales, y de sus procesos de problematización y cambio resulta de especial relevancia, considerando que se trata de un territorio ancestral previo a la construcción de los Estados-nación. Por último mostramos cómo el uso de la diversidad atiende a reclamos políticos que funcionan de modo asimétrico, ya provengan de diferentes entes estatales o no estatales o incorporen a sujetos indígenas, pues su funcionamiento tiene repercusión real en la vida de las comunidades y de sus miembros.

In the north-east of Argentina, in the province of Misiones, there are almost one hundred Mbyá-Guaraní communities, some comprised of just a few families and other of hundreds of members. With a past that goes from fighting against the *encomiendas* and the Portuguese *bandeirantes* to their resistance to being subdued by the Jesuits, today they are facing a variety of disputes for their ancestral territory, in the Paranaense forest. In this paper, we trace the collective imagination and the hidden discourse around the contact with the white man, and we analyse the different strategies of certain communities to cope with the outposts of the surrounding society, such as the hydroelectric dams or timber companies and plant extraction to obtain medicines. The study of the practice of these Mbyá, who continue to cross spaces marked today by national borders, and of their process of problematisation and change is specially important, considering that this is an ancestral territory prior to the construction of the nation-states. Finally, we show how the use of diversity bears in mind political claims that operate asymmetrically, whether they come from different state or non-state entities or they incorporate indigenous peoples, as their functioning has a real influence on the lives of the communities and of their members.

1 Universidad San Gregorio de Portoviejo (Ecuador). elederpa1983@gmail.com

Según Bartolomé (2009), debemos a Florencia Roulet uno de los mejores estudios sobre las relaciones de los guaraníes con los hispanos. Para Roulet, en un principio estas relaciones fueron pacíficas y los indígenas se basaban en sus lógicas de la reciprocidad y de las alianzas matrimoniales. Sin embargo, se vieron obligados a luchar debido a la voluntad de dominio de los conquistadores. Uno de los motivos del fracaso de esta lucha estuvo en la propia estructura social de los guaraníes, pese a su mayoría numérica, dado que no fue posible establecer alianzas a gran escala debido al carácter segmentario de su estructura politicosocial.

Sabemos por Brainislava Susnik (1965) que los españoles utilizaron la institución indígena del *tovayá*, un servicio realizado entre cuñados para llevar a cabo la explotación laboral.

La dependencia que generaba entre sus familiares la posesión española de mujeres guaraníes dio lugar a una desenfadada 'saca' (secuestro) de mujeres de pueblos y aldeas que iban a engrosar el número de amantes y de la servidumbre de los nuevos amos de la tierra. (Bartolomé, 2009: 54).

De forma contradictoria, esto creaba obligaciones para los guaraníes, que eran desposeídos de sus mujeres y sus hermanas. Así, los españoles se encontraron, aun habiendo ya conformado pueblos, con que de la selva seguían saliendo indios que comprometían la estabilidad. Dado que una cruenta empresa militar no les daría beneficios, se encargó la pacificación de estos indígenas a las órdenes religiosas: primero a los dominicos y después a los jesuitas.

Existen divergencias en cuanto al proceso, si fue utopía humanista o consistente con el sistema colonial. Sin querer juzgar eso ahora, se ha de ver como un contexto específico y diferente de la colonización.

En las reducciones jesuíticas se desarrolló un complejo sistema de articulación entre dos sistemas cosmológicos confrontados en posiciones asimétricas, uno dominante y otro dominado. Pero ello no significó necesariamente una imposición unidireccional de un sistema sobre el otro, sino una cierta apropiación selectiva de los significantes y significados del catolicismo por parte de los guaraníes. Como en todo proceso de esta naturaleza, se generó una zona ambigua de significados, una permeable área fronteriza que dio lugar a una vivencia diferencial de los mismos [...]. El viejo concepto de sincretismo, que en realidad alude a oposiciones no conciliadas, parece insuficiente para dar cuenta de la creación de los nuevos contextos ideológicos y sociales resultantes. (Bartolomé, 2009: 77)

Así pues, fue durante el siglo xvii cuando se fundaron las misiones jesuíticas guaraníes, localizadas en los actuales territorios de Argentina, Paraguay y Brasil. En 1609 el rey de España, a petición del gobernador de Paraguay Hernando Arias de Saavedra, concede a la Compañía de Jesús el derecho de emprender la conquista espiritual de los ciento cincuenta mil guaraníes del Guairá. Un año después los padres José Cataldino y Simón Mascetta consiguen reunir algunos cientos de *salvajes* en la primera *reducción*. El padre Antonio Ruiz de Montoya, el más ilustre evangelizador de los guaraníes, fundará once reducciones entre 1622 y 1629.

Bartomeu Melià (1993) dice que la religión y el sistema económico guaraníes fueron esenciales en el modo de vida de las reducciones, y llega a afirmar que debería prevalecer la denominación de *reducción guaraníca* sobre la de *reducción jesuítica*. Hace un recorrido histórico sobre qué pasaba en Paraguay hacia principios del siglo xvii y cómo se llegaron a formar las reducciones (pp. 9 y ss.). También señala que en 1603 se realizó el primer sínodo de la Iglesia

de Paraguay, convocado por Ignacio de Loyola. Este sínodo trató de denunciar las injusticias cometidas contra los indígenas, que impedían que estos pudieran ser libres para encontrar el camino del cristianismo. Hace constantes referencias a las infamias del sistema encomendero, que consideraba al indio como a un esclavo, y alude a la igualdad de todas las personas ante Dios, a la vez que critica la falta de moralidad de los encomenderos, pues no trataban a los indios como a personas.

El sistema de encomienda era un atentado para la familia indígena, ya que, perteneciendo a veces el marido y la esposa indios a diferentes señores, la vida matrimonial era absolutamente imposible y el desorden moral era inevitable. (*Ibidem*, p. 12)

Así pues, se hacía necesario un cambio. Una instrucción de Martín Ignacio de Loyola para los confesores del Río de la Plata arremete contra el sistema encomendero, y en ella se lee por doquier la palabra *libertad*, si bien habría que preguntarse hasta dónde llegaba dicha libertad, cuáles eran sus prácticas reales y si hubo un cambio radical en las vidas de los indios, pues acontecimientos posteriores hacen ver que las recomendaciones de Loyola no fueron escuchadas: el sistema encomendero preservaba un estado de cosas que tendía a perpetuarse, pues ya no se trataba de un problema moral, sino económico y social. Era preciso un cambio de sistema radical.

La solución al problema del indígena no podía venir ni de la sola presión moral que el confesor podía intentar sobre su penitente ni de la denuncia social del predicador. Era el sistema mismo colonial el que anulaba todo intento de conversión individual de los encomenderos. Y el indígena, engañado muchas veces, no se fiaba ya de palabras. Había que encontrar una organización que asegurara al mismo tiempo la evangelización, la subsistencia de los grupos indígenas cristianos y la liberación de las encomiendas [...]. Era un hecho que las reducciones de los jesuitas llegaron a tener una tal base socio-económica autónoma que daban la impresión de ser un Estado dentro del Estado. Al principio esta organización no estaba prevista: era absurdo pensar que los jesuitas llevaban en su mente un programa de planificación. Las reducciones son en realidad la respuesta social que el misionero estuvo obligado a dar a los problemas sucesivos de la evangelización de la nación guaraní dentro del contexto colonial. Las reducciones ya no son un texto social; son la realización, aunque todavía imperfecta, de un evangelio social. (*Ibidem*, p. 21)

Hemos de poner de relieve la figura del misionero. Dice Lisón Tolosana en *Antropología de la frontera* que

nadie como él ha gozado y sufrido, durante centurias, la experiencia bivalente de la frontera, de su impenetrabilidad lingüística y cultural y nadie como él ha sido agente y testigo de la penetración de la frontera por la conquista espiritual. Abanderado de un pensamiento sin límites, esto es, de un cristianismo universal que hacía a todos hombres iguales, alcanzó los más apartados rincones de la tierra; la frontera fue su vocación.

Es importante para estos misioneros que hayan percibido en todo momento la frontera como contacto más que como obstáculo o cerrazón. En este peculiar contexto, ambas culturas aprendieron a coexistir y a mezclarse. Si, según James Clifford, “el antropólogo fue el último en llegar al campo”, el misionero fue en muchas ocasiones el primero.

La hibridación hispano-india no solo formuló un nuevo concepto de frontera sino que construyó, además, en la práctica un *Lebensraum* común que dio lugar a la conformación de un universo cultural fértil y ambiguo, original pero comprensible por las dos partes. Cada cultura aun manteniendo un núcleo propio y diferente pudo ofrecer costumbres, vocabularios, ideas e instituciones a la otra —aunque en relación no simétrica—, la cual aceptó, adaptó y se enriqueció con segmentos ajenos. (*Ibidem*, p. 97)

Gracias al papel de estos misioneros dio comienzo lo que se iba a llamar *el reino de Dios en la Tierra, la república comunista católica* o, más simplemente, *el Estado jesuita del Paraguay*. Durante más de un siglo y medio (hasta 1768, fecha de expulsión de los jesuitas), las treinta ciudades de este Estado próspero y más o menos autónomo (solo el papa y el rey de España tenían derecho a controlarlo) iban a aislar a los guaraníes (más de doscientos mil indios) del mundo colonial español. Una vez que los jesuitas se hubieron retirado, la dirección de las misiones cayó en manos de los franciscanos, controlados por administradores. Las antiguas reducciones fueron muy pronto invadidas por los colonos y el sistema económico colectivista establecido por los jesuitas no tardó en transformarse en un despiadado sistema de explotación. Los guaraníes abandonaron entonces las reducciones, muchas veces para instalarse en pueblos españoles. “Treinta años después de la expulsión, menos de la mitad de los indios vivía todavía en las reducciones”, según Hélène Clastres (1993).

De esas reducciones quedan riquezas arqueológicas, la escultura, el trazado de las ciudades y la historia contada en los museos, centros de cultura y universidades. Quince pueblos en Argentina fueron los fundados por los sacerdotes de la Compañía de Jesús (once de ellos en territorio misionero y cuatro en Corrientes). De los restantes, siete se levantaron en Brasil y ocho en Paraguay. Siete de ellos han sido declarados patrimonio de la humanidad y son atractivos turísticos de la región. San Ignacio Miní, Nuestra Señora de Loreto, Santa Ana y Santa María la Mayor son, en Misiones, Argentina, testimonio de lo que fuera una fecunda unidad de culturas: la hispana y la guaraní. Estas reducciones levantaron admiración y sospechas, pues se inscribían en el reino de las utopías a la vez que detentaban un gran poder. Los treinta pueblos organizados por la orden jesuítica fueron desacreditados por Carlos III debido al temor que producía al otro lado del Imperio percibir tanto poder que se veía como difícil de controlar por parte de la Corona.

Es importante reseñar que los artesanos guaraníes fueron inmediatamente incorporados a las grandes ciudades como mano de obra cualificada al poco tiempo de la expulsión de la orden.

En cuanto a la vida en las misiones, cada grupo familiar cultivaba una parcela de tierra particular, *abambaé* (‘cosas del hombre’), y otra comunitaria, *tupambaé* (‘cosas de Dios’). Los hombres hacían los trabajos rurales y los de carpintería, herrería, arte y artesanía; eran maestros de oficios. Las mujeres cuidaban a los niños, cocinaban, hilaban, tejían y tenían a su cargo las tareas domésticas. Todos participaban en trabajos artísticos y religiosos. Con las ganancias de la producción del *tupambaé* sostenían a las mujeres solas y solventaban gastos de la iglesia, la educación y otras expresiones de cultura. El trazado urbano partía de una cruz que, como gesto fundacional, marcaba el centro de la reducción y el corazón de la plaza. En uno de sus laterales sobresalía la iglesia, que se completaba con la residencia de los padres; el colegio y los talleres estaban a un lado, mientras que el *cotí guazú* (‘residencia de

viudas’) y el cementerio estaban al otro. Luego se acomodaban las viviendas, el cabildo y las tierras de cultivo y labranza. Como los guaraníes precolombinos carecían totalmente de un sentido individualista de la propiedad de la tierra y la producción, pues se organizaban de un modo comunitario y tribal ligado a las malocas o las macrofamilias, el sistema impuesto se amoldaba sin demasiadas violencias a las tradiciones. Esto no era casual: los sacerdotes fueron en todo momento conscientes de la estructura de estos pueblos para sus propósitos evangelizadores.

Según Cadogan (1971), los mbyá “son los que han logrado conservar en la mayor pureza su cultura espiritual”, pues han permanecido relativamente independientes a las misiones. Su hábitat natural es la selva, que ante la mirada del profano se presenta como un mar verde impenetrable pero que a poco que se va conociendo presenta una enorme variabilidad, no solo en cuanto a la fauna y la flora que albergan las selvas paranaenses, sino también por las fantasías que despiertan y que se reflejan en los mitos. Dice Miguel Alberto Bartolomé que ya a mediados de los sesenta pocos conocían la existencia de guaraníes en las selvas, a pesar de que en los mercados de los pueblos empezaban a aparecer sus obras de cestería y de artesanía: “Estaban y no estaban, se sabía que había indios, pero no se sabía dónde” (Bartolomé, 2007: 9).

Pero el caso es que el guaraní pertenece a la selva. Y eso está en su cosmovisión, en su ideario comunitario, en sus mitos de origen. Dios repartió la selva para los guaraníes y a los hombres blancos les concedió vivir en tierra abierta. “Podrá alejarse de ella; pero seguirá llevándola impregnada en su cuerpo” (Cadogan, 1965: 11-12).

En un curso impartido en la Universidad Nacional de Misiones,² Roberto Abínzano explica ciertos rasgos del sistema jesuítico diciendo que, sin apartarse del contexto ni de las leyes vigentes, los padres consiguieron organizar exitosamente un complejo con fines evangelizadores y de autoabastecimiento que fue eficaz tanto desde el punto de vista económico como desde el militar (fundiciones de acero y astilleros, desarrollo artesanal, monopolio de la yerba mate, fabricación de armas, administración de estancias ganaderas...). A pesar de la dispersión geográfica, los treinta pueblos mantenían constantes relaciones coordinadas entre sí y con el exterior y llevaban a cabo múltiples actividades comerciales. Incluso poseían instrucción militar y armamento, lo que les proporcionaba defensa ante ataques externos.

Las relaciones de producción eran feudales; el excedente iba a manos de la orden y el pago de tributos al rey, y eran los sacerdotes quienes decidían a dónde iban a parar las riquezas en todo momento. Esto lleva a Abínzano a negar la existencia de un *comunismo misionero*, pese a que se ha hablado de él debido a factores como la ausencia de propiedad privada en el sentido capitalista, la planificación de actividades o el trabajo comunitario. Según este antropólogo, las misiones surgen dentro de un contexto colonial del que forman parte y donde los padres son agentes y representantes. El principal objetivo fue adecuar las vidas indígenas a dicho sistema colonial.

2 Abínzano, Roberto, *El sistema sociocultural jesuítico: crítica y puesta en valor de su experiencia histórica. La primera matriz regional*, curso de maestría y especialización en Cultura Guaraní-Jesuítica, Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Misiones, 2006.

La verdadera discusión debe localizarse en las opciones históricas concretas a las que se veían enfrentadas las parcialidades indígenas, y entre estas no era posible la conservación de su vida tribal independiente. Las opciones eran la encomienda española, la esclavitud portuguesa o las reducciones jesuíticas.

O, en el caso de ciertos grupos mbyá, el refugio de la selva, si bien hemos de tomar con precaución el nivel de autonomía que estos grupos pudieron mantener, pues no sabemos qué grado de contacto existía entre indígenas reducidos y no reducidos. Como nos recuerda Abínzano, “es antropológicamente incorrecto suponer que los indígenas rechazaban toda forma de vinculación permanente con los blancos; en todo caso desplegaban alianzas en condiciones asimétricas en las que siempre ocupaban un papel subordinado”.

Se puede debatir sobre las posibilidades de elección que se les planteaban a los indígenas, pero no sobre su ausencia de libertad. En cualquier caso, hay una serie de rasgos que han permanecido, transformándose pero teniendo en el pasado jesuítico-guaraní su génesis de formación: los asentamientos propiamente dichos, la lengua guaraní, el conjunto de conocimientos mutuos aprendidos, industrias como la yerba mate, el sentido de pertenencia que sirvió como base de identidad para un área que aún hoy se denomina *misionera*, etcétera. E incluso la figura del gaucho,³ pues gracias a las ganaderías jesuíticas se conformaron las grandes estancias latifundistas extensivas posteriores.

Debido a que los mbyá no participaron de la vida en las reducciones, es difícil concretar históricamente desde cuándo se encuentran en territorio misionero. Llama la atención del juez Manuel Moreira que las prácticas de resistencia de esta parcialidad no siguen las pautas, por ejemplo, de los chiripá, más belicosos. Mientras para estos los ejercicios espirituales tenían la función de despertar la heroicidad y las virtudes guerreras, para los mbyá era más importante la búsqueda de la sabiduría. La resistencia pasa por evitar el contacto, y la táctica más eficaz fue la de esconderse en la selva, algo que persiste hoy en día, apoyados en el pilar de su religión. Por otra parte, las diferentes denominaciones que los colonizadores han ido imponiendo a los diferentes grupos dificulta aún más la datación histórica del ingreso de los mbyá en Misiones.

Ha habido confusión de nombres, taxonomías y nomenclaturas que pasaron a determinar la estructuración de los mapas de los primeros colonizadores y continuaron durante siglos, con cierto carácter etnocéntrico que se ha ido reproduciendo debido a calificativos como *caainguás* para referirse a grupos disímiles. “El sistema taxonómico colonial nos aporta más datos sobre el colonizador que sobre el colonizado” (Moreira, 2005: 74).

En las reducciones se llevó a cabo toda una suerte de laboratorio político que a nuestro entender continúa hoy en día por otros medios. Como nos muestra Foucault, las disciplinas en torno al cuerpo y las clasificaciones poblacionales son los dos ejes principales sobre los que se asienta la organización del poder social. Lo característico de la modernidad es que ese poder ya no se basa en su capacidad de matar, sino en la de controlar la vida en todas sus esferas. Según Josebe Martínez,

3 “El gaucho se define como un peón libre de la ganadería extensiva; experto en cualquier faena relacionada con el ganado vacuno y caballar; capaz de domar, arrear, rastrear, pialar, cuerear, herrar, orientarse en el desierto, buscar las aguadas, hallar las pasturas adecuadas, recorrer las rastrilladas, etcétera” (Abínzano, curso citado).

estas disciplinas tienen su máxima, inicial, experimental, investigación e implementación en la colonización de América y se ejercen exclusivamente a través de la evangelización. La evangelización es el método disciplinario de conquista. Comúnmente se ha mantenido, incluso se mantiene actualmente en sectores peninsulares política y religiosamente conservadores, que la evangelización *es* el inmortal cometido de la conquista de América: llevar al nuevo continente la luz del Evangelio y la civilización europea (Menéndez Pelayo, 1881). Lo que en este artículo interpretamos, por el contrario, difiere de la creencia de que la conquista sirviera para extender luz y verdad. (Martínez, 2010: 58-59)

Para Josebe Martínez el biopoder del que habla Foucault se ejerció de forma moderna con un método nuevo en el continente americano como fue la evangelización. Para ella, el proyecto piloto de lo que sucedería después en talleres, colegios, cuarteles, etcétera, fue el ordenamiento del deseo que se llevó a cabo en el Nuevo Mundo. Según ella, el cristianismo no *es* el objetivo de la conquista, sino que es su base estratégica. La evangelización suponía toda una estrategia y una disciplina de control tanto desde el punto de vista mental como desde el corporal. De prácticas de este tipo surge la *postura del misionero*, ya conceptualizada por Hegel. El deseo se construye desde posiciones de poder; se enseña a desear creando necesidades.

Cuando los misioneros jesuitas y católicos se dispusieron a enseñar por primera vez la cultura y las maneras europeas a los indios [...] se asentaron con las tribus y les establecieron rutinas diarias como si fueran niños de escuela; obedecieron debidamente, por muy perezosos que fueran. Los misioneros también construyeron almacenes y enseñaron a los indios a utilizarlos como previsión de necesidades futuras. Los misioneros eligieron los mejores métodos para civilizar a quienes estaban a su cargo, tratándoles como niños. Un misionero solía incluso tocar una campana a medianoche para recordarles cumplir con sus deberes matrimoniales, pues sin ello no se les habría ocurrido. Estas reglas tuvieron el (muy beneficioso) efecto de despertar sus necesidades, algo que está en el origen de toda actividad humana.⁴

Hoy en día, además de un sinfín de agentes estatales y ONG actuando en torno a políticas asistencialistas, hay entre los mbyá de Misiones infinidad de organizaciones evangélicas. No existe una religiosidad única entre los guaraníes, ni tan siquiera entre los mbyá. No se trata de una cosmovisión estandarizada, sino que depende del discurso de los especialistas y de cómo realizan su apropiación histórica. El *karái* ('señor'), *opyguá* ('hombre del templo') o *pa'í* ('padre') es el guardián, productor y reproductor de la tradición, así como de sus reformulaciones. Es el *inventor de la tradición*, como diría Hobsbawm. La reelaboración constante y reflexiva actualiza en cada comunidad la corporeización y subjetivización de los individuos hacia lo espiritual. El *opy*, o sea, la 'casa de rezos', es visto como la última frontera entre el mundo de los blancos y el mundo indígena de las misiones, como un bastión inexpugnable desde donde realizar el *ñande reko*, esto es, 'nuestro modo de ser, nuestra cultura, nuestro sistema', aquel que se tiene por bueno por ser sagrado y verdadero.

4 Hegel, Georg Wilhelm F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia humana*, introd., apéndice 1, Madrid, Alianza, 1997, 7.ª ed. (cit. por Martínez, 2010: 62-63).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bartolomé, Miguel Alberto (1969), “La situación de los guaraníes (mbyá) de Misiones (Argentina)”, *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, iv (2), pp. 161-184.
- (1994), *Chamanismo y religión entre los avá-katú-eté*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (2007), *Librar el camino: relatos sobre antropología y alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- (2009), *Parientes de la selva: los guaraníes mbyá de la Argentina*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Cadogan, León (1965), *La literatura de los guaraníes*, México DF, Joaquín Mortiz.
- (1971), *Ywyrá ñe’ery: fluye del árbol la palabra*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Clastres, Hélène (1993), *La tierra sin mal: el profetismo tupí-guaraní*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1994), “Antropología de la frontera”, *Revista de Antropología Social*, 3, pp. 75-104.
- Melià, Bartomeu (1986), *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (1991), *El guaraní: experiencia religiosa*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- (1993), *Una nación, dos culturas*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Moreira, Manuel (2005), *La cultura jurídica guaraní*, Posadas (Misiones), Antropofagia.
- (2009), *El derecho de los pueblos originarios: reflexión y hermenéutica*, Buenos Aires, Universidad Nacional del Litoral.
- Martínez Gutiérrez, Josebe (2010), “Extrema dura, mar tenebroso, *mundus novus*: amo-esclavo. El deseo en la práctica descolonial”, en Josebe Martínez Gutiérrez e Ileana Rodríguez (eds.), *Estudios trasatlánticos postcoloniales, I: Narrativas comando / sistemas mundo: colonialidad / modernidad*, Barcelona, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 47-74.
- Nimuendajú, Curt Unkel (1978), *Los mitos de creación y destrucción del mundo*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Susnik, Branislava (1965), *El indio colonial del Paraguay*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.