

LITTAIF Aldo, *Mitologia guarani. A criação e a destruição da Terra*

Joaquín Ruiz Zubizarreta

---



**Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/17597>  
ISSN: 1957-7842

**Editor**

Société des américanistes

**Edición impresa**

Fecha de publicación: 20 diciembre 2019  
Paginación: 227-231  
ISSN: 0037-9174

**Referencia electrónica**

Joaquín Ruiz Zubizarreta, « LITTAIF Aldo, *Mitologia guarani. A criação e a destruição da Terra* », *Journal de la société des américanistes* [En línea], 105-2 | 2019, Publicado el 20 diciembre 2019, consultado el 17 febrero 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/17597>

---

Este documento fue generado automáticamente el 17 febrero 2020.

© Société des Américanistes

---

# LITTAIF Aldo, *Mitologia guarani. A criação e a destruição da Terra*

Joaquín Ruiz Zubizarreta

---

## REFERENCIA

LITTAIF Aldo, *Mitologia guarani. A criação e a destruição da Terra*, Editora ufsc, Florianópolis, 2018, 206 p., bibliogr., apéndice con mapas, ilustraciones y fotos en blanco y negro.

- 1 Hace poco más de un siglo que aparecía la primera obra sobre la mitología guaraní (Nimuendajú 1978 [1914], 1987 [1914]), a cuyo título recuerda el de este nuevo libro. La tierra todavía no ha sido destruida y los guaraníes tampoco terminaron de librarnos sus secretos. La mitología guaraní sigue inspirando debates históricos y antropológicos, así como obras literarias y artísticas. Pero, sobre todo, como lo demuestra este libro –y este es su gran valor–, la mitología guaraní sigue inspirando la vida cotidiana de los guaraníes para quienes los mitos siguen siendo fuentes de creencias “capazes de gerar hábitos de ação entre os Guarani” (p. 176).
- 2 Aldo Litaiff propone que el mito sería una teoría oral de la práctica y por ende una importante vía de acceso a la realidad etnográfica. A través de las versiones de los diferentes mitos guaraníes que fueron colectadas durante treinta años de trayectoria, el autor trata de cada mito en un capítulo aparte en los que también presenta las versiones clásicas de cada mito: la recogida entre los tupinamba por Thevet en el siglo XVI, la de Nimuendajú y la de Cadogan. Así en el capítulo sobre el mito de la creación de la primera tierra el autor agrega a las clásicas una versión en portugués obtenida “a pesar da resistência em falar desse mito” (p. 34). Del mito del diluvio se publican tres versiones mbya. Dos de ellas sorprenden porque en una el incesto que motiva el diluvio no es causa sino consecuencia del diluvio y lo contrario en la segunda dada “sete anos depois” por el “mesmo interlocutor” (p. 45), lo que dice mucho de las circunstancias en las que el mito es relatado.

- 3 Del mito de los hermanos son presentadas quince versiones mbya y dos chiripa. Este mito le permite al autor desarrollar su hipótesis según la que “as ações dos heróis míticos são consideradas verdades [que] podem gerar ‘hábitos de ação’” (p. 95). Del robo del fuego da seis versiones mbya. Este mito es para el autor el que inaugura la cultura y establece el distanciamiento con la naturaleza, el paso de lo continuo de la primera tierra a lo discontinuo de la tierra postdiluviana. Esta discontinuidad es no obstante parcial, ya que no cancela definitivamente la triada tupi-guaraní “animal-homem-deus” que cita de la obra de Viveiros de Castro, según la que la condición humana está “intercalada entre o deus e a besta” (p. 142).
- 4 A continuación, la historia de las misiones jesuíticas se vuelve mito. Para los mbya, Kesuita es un héroe de las migraciones mbya en busca de la “tierra sin mal” y las ruinas jesuíticas “são documentos concretos que provan a veracidade de seus mitos” (p. 164). Según Timotéo Karai Mirim, uno de los interlocutores del autor, Kesuita es un “índio como nós” y como sabían lo que iba a pasar “eles construíram estas ruínas, para marcar o caminho e lembrar da nossa história”. Kesuita es un gran chamán, ya que él, siempre según Timotéo Karai Mirim, “conhece a língua dos outros índios, dos brancos, sabe até falar com o mestre do jaguar” (p. 154). Las creencias en la “tierra sin mal” así como los personajes como Kesuita, son vistos por el autor como “princípios que podem organizar teorias e práticas sociais e individuais” (p. 167).
- 5 En fin, el autor explica la teoría sobre la relación entre mito y acción recordando como la dicotomía entre pensamiento y mundo de la filosofía cartesiano-kantiana fue atenuándose hasta que con Durkheim se establece una continuidad entre sujeto y objeto “e a similaridade entre pensamento e mundo” (p. 172). Según el autor es Charles Peirce quien completa esta visión con “a definição de crença como hábito da ação” (p. 172). Igualmente, recuerda el autor, el aspecto social del lenguaje es el elemento esencial en el proceso de comunicación como en el modelo de “triangulación” que liga al locutor e interlocutor con los objetos y eventos del mundo (p. 175). Un caso de esta “triangulación” fue presentado en el análisis sobre el mito de los hermanos en el que “os interlocutores interrogan o locutor sobre a situação narrada na versão de un determinado mito” (p. 101). El autor sostiene como conclusión que un abordaje pragmático de la mitología es importante y necesario en este periodo de la antropología dominado por el perspectivismo y el animismo-naturalista, porque serían “abordagens distantes das práticas concretas decorrentes dos mitos” (p. 179).
- 6 A pesar del título el libro trata sobre todo de la mitología mbya-guaraní. Además de estas y las clásicas, hay solo dos versiones chiripa o ava-guaraní. Nada de la mitología kaiowa-guaraní o paĩ-tavyterã, ni la de guaraníes orientales. Pero las dos versiones chiripa no están ahí sin motivo. Fue Métraux (1932) quien bautizara el mito “de los mellizos”, también conocido como “mito de los gemelos” aunque de la imposible gemelitud se trate (Lévi-Strauss, 1991). El autor prefiere la designación de mito de “los hermanos” y no de “los gemelos” por otros motivos. Dice que así se atendería la visión mbya como chiripa (p. 54) ya que el libro sostiene que si para los mbya los hermanos no son gemelos en las “variantes chiripa os gêmeos são filhos do mesmo pai” (p. 124). Esto fundamentaría la diferenciación que propone entre chiripa o ava-guaraní y mbya-guaraní (p. 129). Pero olvida el autor que tampoco en todas las versiones chiripa los hermanos son gemelos del mismo padre. No lo son en la versión clásica de Nimuendajú en la que “os irmãos são também filhos de pais diferentes” (p. 123) como el mismo autor

lo señala. Tampoco en la versión de Miguel Alberto Bartolomé en la que Sol crea a su hermano Luna con los huesos de su madre (Bartolomé 1991 [1977], p. 47).

- 7 El autor dice que en la versión del mito del robo del fuego de Cadogan “os senhores do fogo são os corvos” (p. 138), pero sin embargo este último traduce “*uruvu*” como “buitre” (Cadogan 1959, p. 65), nunca como “cuervo” como también se le llama comúnmente al *Coragyps atratus*. La confusión podría venir del hecho que uno de los interlocutores del autor narra el mismo mito en dos ocasiones distintas siendo en la primera el dueño del fuego un “urubu”, mientras que en la segunda versión siete años más tarde, el dueño del fuego es “o corvo” (p. 142).
- 8 Igualmente, en la referencia que cita para dar la etimología de *Ñamandu* (nota al pie de p. 165) Cadogan no da ninguna etimología ni entrada similar (Cadogan 1949). Además, la etimología de *Ñamandu* que Cadogan propuso más tarde (Cadogan 1959, p. 44) fue luego desechada (Cadogan 1992, p. 118) sin volver a proponer otra.
- 9 Lastimosamente casi todas las versiones presentadas son en portugués, y la única en lengua guaraní es muy fragmentaria. El mismo autor nos advierte de las propuestas teóricas que se abstraen los “contextos atuantes, incluindo o de enunciação das narrativas [siendo que] o entendimento dos mitos guarani debe necessariamente partir con contexto etnográfico e da exegese (comentarios) dos interlocutores nativos, entre eles e com o pesquisador” (p. 180). Sin embargo, describe muy poco (p. 101) los contextos de enunciación de las versiones presentadas, aunque abundan los ricos comentarios de los interlocutores. Publica fotos de niños y miembros de comunidad escuchando los relatos (p. 205) pero no sabemos, por ejemplo, si en esas ocasiones los mitos son narrados en portugués o en lengua indígena. Prueba de la pertinencia de la advertencia del autor sobre el contexto etnográfico, a los que podemos agregar el contexto lingüístico, es que, en la traducción al portugués de la versión en guaraní, no es literal como se puede imaginar. Así lo demuestra la traducción alternativa de algunos pasajes de la versión en guaraní del mito de los hermanos (p. 69), que proponemos a continuación:

<i>Covam'em vaete tay kuery reta oim tchejary embia oiny he'i</i>	Chegam muitos mbae'ypy, que perguntam à vovó se ela havia caçado
<i>Ova ã va'ete taykuery reta: "oime che jarýi ñembia oiny" he'i</i>	Los que llegaron, los numerosos hijos: “mi abuela anda -oiny <sup>1</sup> -cazando -ñembiara <sup>2</sup> ”, dijeron
<i>O-vaẽ-va'ete/ tay-kuery/ reta/: "o-ime/ che/ jarýi/ embia/ o-iny"/ he'i</i>	3-llegar-RELATIVO/ hijo-PLURAL-muchos/: “3-estar/ 1/ abuela/ cazar/ 3-estar.con.continuidad”/ 3.decir
<i>Tche'e natche rembia'i aim riveiva'e katu vema</i>	“Não tenho mais idade para isso, como poderia caçar ?”
<i>Che ndacherembiai, aime rive'iva'e katuvéma</i>	Yo no he cazado, pues estoy ya sin hacer nada -rive <sup>3</sup> -[ociosamente]
<i>Che/ nda-che-rembia-i/ a-ime/ rive-'i-va'e/ katu-ve-ma</i>	1/ NEG-1-cazar-NEG/ 1-estar/ ociosamente-EXPLETIVO-RELATIVO/ EXPLETIVO-más-ya

<i>Ova'e inha ka'a tamve va'e</i>	Chega o último mbae'ypy, descubre e come a mãe
<i>Ova ã iñakãhatãveva'e</i>	Llega el más travieso
O-vaẽ/ iñ-akã-hatã-ve-va'e	3-llegar/ 3-cabeza-dura-más-RELATIVO

- 10 Visto el bilingüismo de los guaraníes del Brasil, las versiones bilingües serían interesantes no sólo para los lingüistas, sino para analizar las traducciones de los propios interlocutores indígenas que adaptándose a los hábitos de acción permitirán a los guaraníes seguir viviendo en esta tierra, cuya destrucción es inminente.

## BIBLIOGRAFÍA

### BARTOLOMÉ Miguel Alberto

1991 [1977] *Chamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción.

### CADOGAN León

1949 “La lengua Mbyá-Guaraní”, *Boletín de Filología*, 5 (40-41-42), p. 649-670.

1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidad de São Paulo, São Paulo.

1992 *Diccionario mbyá-guaraní castellano*, Fundación León Cadogan/CEADUC/CEPAG, Asunción.

### DOOLEY Robert A.

2013 *Léxico Guarani, Dialeto Mbyá com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística*, Sociedade Internacional de Lingüística, Brasil.

### LÉVI-STRAUSS Claude

1991 *Histoire de Lynx*, Plon, Paris.

### MÉTRAUX Alfred

1932 “Mitos y cuentos de los indios chiriguano”, *Revista del Museo de La Plata*, 33, p. 119-184.

### NIMUENDAJÚ Curt

1978 [1914] *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*, Jüergen Riester G. (ed.), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, Lima.

1987 [1914] *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, Ed. Hucitec, São Paulo.

## NOTAS

1. “iny, se halla, está” (Cadogan 1992); “‘sentado’ ou ‘ação contínua’” (Dooley 2013).
2. “ñembiara, cazar, coger presa [...]” (Cadogan 1992).

3. “*rive*, ‘partícula’; ‘adverbio’ que generalmente podría traducirse por sencillamente, ociosamente, sin malicia, sin motivo” (Cadogan 1992); “*rive*, ‘sem razão ou sem esforço’”; “debalde” (Dooley 2013).

---

## AUTORES

JOAQUÍN RUIZ ZUBIZARRETA

EHESS/LAS