

## DOMINANCIAS

## Los nombres de *Ñande Rû* - bautismo y bendición en los *Mbya*-

Resumen: el texto se refiere a la articulación del lenguaje humano cuando un mito de origen se realiza en rituales sagrados. Se trata, en particular, de las costumbres de la etnia *Mbya-guaraní*, tal como aún se observan en las comunidades de la provincia de Misiones (Argentina) y Paraguay. De esa descripción, el autor construye una hipótesis sobre la nominación: de cómo el bautismo en tanto imposición de un nombre derivado del linaje de los dioses, emparentado con la bendición de los elementos de una naturaleza culturalizada, permite un buen vivir. A la vez, observa casos donde la eficacia simbólica de la palabra que introduce un alma en el cuerpo se trastoca, generando la enfermedad. Concluye con la demostración de la eficacia de ciertas curaciones donde magia y religión causan una transformación en los cuerpos por el acto de la palabra cuando se sostiene en un sistema de creencias.-

*El viento como el agua, no tiene hueso,  
pero tiene la fuerza para romper el alma del árbol,  
si el árbol perdió su nombre,  
que es su hueso*

**Verá Miri (después de la caída de un rayo)**

### Introducción

La pregunta central de este análisis circula sobre la lógica presente en la ceremonia de bautismo *Mitá ery* y en el ritual de bendición de frutos, *Mbaé Ñemongaraí*, siguiendo las prácticas sagradas de los *mbya-guaraní*. Ambas demuestran que las acciones rituales están encadenadas en un relato mítico, donde los nombres de lo humano son reversibles a los nombres de la naturaleza. Se trataría de un buen uso del lenguaje donde la palabra funciona de manera tal que lo real “habla” por boca de un Dios, haciendo bajar la gracia a partir de la nominación, condición para crear un modo de ser y luego, un buen vivir.

### I

#### *Ery mó'a*: “aquello que mantiene erguido el fluir de su decir”

La costumbre cristiana que se conoce como imposición del nombre de un creyente, en la práctica sagrada *Mbya* guaraní toma una dimensión diferente y se denomina *Mitá ery*. Se trata de un ritual ancestral, vedado a la mirada del hombre blanco, que permite la filiación de un ser a una genealogía celestial y anticipa su destino. Este procedimiento demuestra su eficacia simbólica para el encuentro de la palabra con el organismo construyendo un cuerpo. En el sentido religioso *mbya* el

#### Enrique Acuña

(Buenos Aires, Argentina):  
Médico, psicoanalista  
practicante, miembro de la  
Asociación Mundial de  
Psicoanálisis (A.M.P.), Director  
de Enseñanzas de la Asociación  
de Psicoanálisis de La Plata  
(APLP) y Director de la Revista  
Conceptual –estudios de  
psicoanálisis-. Autor del libro  
Resonancia y Silencio –  
psicoanálisis y otras poéticas-  
(EdULP, La Plata, 2009) y del  
libro de poemas Epifanía de los  
Epitafios (Ed. Changarrito,  
México, 2013). Publicó varios  
artículos en revistas  
especializadas en cultura y  
psicoanálisis, así como en la web:  
[www.aplp.org.ar](http://www.aplp.org.ar)  
Guionista y director de dos films  
documentales sobre la cultura  
guaraní: *La Bruma –Tatachiná-*  
(2009) y *La sombra del Jaguar-  
Kuaray'a Chivi-* (2012).

» E-mail al autor



nombre espiritual (*Ery*) es una interioridad *secreta aunque intercambiable*, que sirve como contraseña dentro del código de esa etnia, grupo o familia y por lo tanto no se corresponde con la identidad social como es el nombre que figura en un documento de identidad. Ese nombre de carácter íntimo, otorga un rasgo identitario a la “persona”, lo inscribe en la anterioridad de un orden simbólico, marcando el sello de lo divino en la carne de lo humano al nombrarlo como “hijo de Dios”. De ese modo el nombre como patronimia está disponible para ser usado en la memoria del antiguo panteón guaraní y puede funcionar como un *Nombre-del-Padre* que permite cierta filiación.[1] Después de la nominación, el niño se construye como “persona”, “gente”, es un verdadero *mbya*; anudando el organismo con un significante que organiza el cuerpo como armadura simbólica. Es un acto de carácter performativo y como tal la palabra sagrada engendra la potencia de otras significaciones: permite tanto unir alma/cuerpo como saber el lugar que ocupará ese “yo” dentro del “nosotros” como engranaje comunitario. En esa perspectiva el nombre otorga también una función social entre los otros *yoes* del grupo social a los cuales se identifica. El padre es una función que puede cumplir cualquier otro que nombre.[2] Los patronímicos sagrados que emplean los dioses (*Tery*) para nombrar, no se confunden con los *Ery* o *Che rery* que usan los hombres. Ese patrón proviene de cuatro paraísos: **1)** Alguien que pertenece a la estirpe de la divinidad *Tupá* –dueño de las lluvias- será nominado *Verá*, *Kuchuví* o *Guyra* o femeninos como *Pará* y podrían acceder al saber hacer de los *Mburuvicha*, los caciques estrategas. **2)** Por otro lado, alguien que se nombre con la pertenencia al dios *Karai* –dueño del fuego- se llamará *Karai-mirí* o *Karai-tataendy* o femeninos como *Kerechú* y podrían seguir el camino hacia la perfección de los *Karai kuerey*, la clase distinguida de los *Opygua* que pueden hablar el lenguaje sagrado y escuchar la palabra de *Ñande Rú Eté Tenondé* (Nuestro Padre verdadero, primero). **3)** Las almas provenientes del paraíso de *Ñamandú* –dominio de la tierra- serán *Kuaray* –*mimby*, *miri*, *juju*- o femeninos *Jachuká*, *Ará*... **4)** Si la patronimia depende de *Jakaira* –dueño de la bruma curativa- serán *Atachi* o *Tatachi*, o *Ywa*, y serán sabios de los remedios.[3] Esta nominación se puede leer lógicamente como una captación de lo real por el sentido, con su consecuencia en el organismo que se vivifica por el lenguaje. Se trata entonces en el bautismo de un acontecimiento en el cuerpo donde se realiza el símbolo. Ahí el sujeto identifica su “persona” a un nombre de Dios.[4] Efectivamente, en la cultura *mbya* el universo de los *Tery*, los nombres indistintos que danzan en el cielo y descienden como alma para cada uno, permite la creencia en un rito de pasaje a la vitalidad de un buen vivir –*teko porá*-. Eso es *Mopyro* “hacer que ponga el pie, hacer que se encarna, que esté situado”. [5] En oposición, el nombre que no se encarna, a veces por un “error de lectura” en la interpretación de los que offician como mediadores, supone un fracaso de la operación simbólica y facilita el “mal vivir” –*tekó achy*-. Esto puede ser verificado en los casos que un sujeto “no se halla” con su cuerpo, motivo por el cual se asume la existencia de una enfermedad espiritual que puede causar la muerte y cuyo tratamiento posible es la reiteración del ritual hasta encarnar su verdadero nombre, una nueva referencia.

## II

### Preguntar, decir, escuchar... tomar asiento

Atendemos al testimonio del *Opyguá* Ciriaco Villalba (*Tekoá Pindo Poty*), cuando el sacerdote dice: [6]

*Nosotros cuidamos las frutas, la palmera, la miel. Es la misma miel que usamos en el Opy (templo) para bendecir los frutos en el bautismo de los niños. Por eso cuidamos bien el monte. Cada Ará Pyahu (Año Nuevo) hacemos la bendición con las frutas, el gwembé y la yerba en la ceremonia del Mbaé Ñemongarái. Ahí se cocina la torta del maíz (mbojapé). En el bautismo Ñande Ru me cuenta para que sepa nombrar a cada niño con el humo sagrado (Tatachiná). Recién entonces escucho lo que nuestro Padre dice. Tupá me cuenta y Jacairá nos ayuda.*

*Algunos no quieren escuchar su nombre, o ese no era un buen nombre... Debemos escuchar si pertenece a Karai o si se llama Kuaray. Si no se escucha bien, es porque algunos no se hallan en este mundo, no se sienten bien y no se encuentran en su nombre. Entonces, tenemos que volver a preguntar y cambiar su nombre propio.*

Este testimonio describe al menos tres tiempos en la constitución del “nombre sagrado” que culmina en la puesta en acto de una nominación que permitirá la construcción de la “persona”, el *modo-de-ser* de un *mbya*. **a)** Primero el *Opygua* pregunta (*porandú*) a *Ñande Rú*. Es una demanda formulada en el rezo, cuando él pide que se le diga a qué ascendente de los cuatro dioses secundarios –*Tupá, Jakaira, Karái, Ñamandú*- pertenece ese ser. **b)** En un segundo tiempo *Ñande Rú* cuenta (*mombeú*) y se pronuncia diciendo claramente el nombre que corresponde a ese niño en el linaje de esos cuatro dioses. **c)** Por último el *Opygua* comprende (*e'endu*) como médium entre la palabra-alma que escucha y el cuerpo del bendecido. Solo él porta esa autoridad por haber sido un elegido para escuchar, comprender y hablar la lengua sagrada llena de neologismos poéticos. **d)** Un cuarto momento, conclusivo, será cuando el alma se incorpore y se “asiente” en el cuerpo. Se trata de una analogía con el acto de “tomar asiento” en los banquillos zoomórficos (*apyka apu'a i*) donde se pone en práctica el relato de los mitos de origen con la memoria de los abuelos. Es cuando ocurre el *ñeeychyro* -la palabra en ronda- alrededor del fuego. Menos cotidiana, la ceremonia periódica del *Mita ery* en el Año Nuevo, adquiere la función de inyectar un nombre a cada cuerpo, incorporando la heráldica de una genealogía y el blasón del sujeto como marca a sus dioses. El ritual como despliegue imaginario, teatraliza en los gestos del chamán una conexión con el relato simbólico del mito[7]: en el origen –tal como cuenta el *Ayvu Rapytá*- donde *Ñande Ru* se inventa *ex-nihilo* con su propia lengua: “*De la sabiduría contenida en su propia divinidad / y en virtud de su sabiduría creadora / creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano / e hizo que formara parte de su propia divinidad*”. En el bautismo se observa que el sacerdote fuma y su expiración del humo del tabaco[8] permite conducir el alma (*ñe'é-porá*), un gesto repetitivo en la ceremonia de *Tatachiná*. En esa fumata el *Opygua* remeda a Dios cuando cada amanecer derrama su neblina matutina, tan frecuente en la humedad de la selva, como una bruma diaria que vehiculiza las bellas palabras protegiendo a su pueblo. De modo que la bendición con la fumigación del *Tatachiná* que bañatanto a los frutos como a los niños, es también una suerte de exorcismo de los espíritus del monte o el alma de los muertos que no abandonan la tierra como los *mboguá*. El tabú a esa causa inmaterial que son los seres invisibles, es firmemente rechazado como conjuro en el ritual protector. El *Tatachiná* que bendice y cura, solo logra su eficacia en un contexto de creencia religiosa donde el otro comunitario genera un clima bien armonizado por el coro de voces en su canto –*ñembo'é porái*- y la danza –*jeroky*- que imita en los pies al pájaro saltarín –*Tangará*-. Danza y canto demuestran la destreza del cuerpo sano, que habla y está erguido, condiciones para alojar el alma en la construcción de la persona. El nombre es entonces un *bien-decir* opuesto a la maldición. Otorga la salud ante el acoso permanente de la intencionalidad animista de otros espíritus como los dueños del monte (*jara*) o las almas de los muertos (*mboguá*). Esa relación a lo inanimado que se vuelve deseante aparece no tanto como la bondad de Dios, sino como un mal decir que viene del *Ka'a guy*, el monte como metáfora de un goce primero, paraíso perdido que enferma a quien no cumpla las prescripciones que supone el pasaje por la rueda de los nombres; o el ritual de *Ñengué* ante el tabú de la metamorfosis animal en la pubertad que tiene otra lógica nominativa. Decíamos que quien encarna la operación simbólica-imaginaria es el líder espiritual que debió transitar el camino de la sabiduría por sucesivas formas de abstinencia y ejercicios de dominio pulsional para acceder a un estado de perfección, el *aguyje*, un “estado de gracia” que sensibiliza a escuchar la lengua sagrada. Solo un sacerdote *mbya* en tanto es un “elegido” por *Ñande Rú* puede comprender el sentido intrínseco de las palabras-alma, las *ñe'é-porá*, aquellas que producen la comunión entre un cuerpo con su correspondiente espíritu. Es también por estar en el *aguyje* que un *Opyguá* podría recibir en los sueños cotidianos un mensaje que se transforme en revelación, lo que no engaña acerca de lo predicho por Dios y que sirve en ocasiones para guiar a la comunidad frente a lo imprevisto. También los chamanes tienen laposibilidad de inter-decir, por ejemplo cuando leen un sueño y este adquiere el estatuto de una “revelación”. En el nombre bautismal la palabra deja la dimensión imaginaria del sentido comunitario que comunica a todos por igual y se vuelve una verdad aplicable a lo particular de ese nuevo ser. La voz escuchada como revelación toma la forma de la *ñee-pyahu*, la palabra “nueva”[9], una suerte de neologismo que no entiende cualquiera y que sigue la estructura de la invención poética ya que crea nuevas significaciones. Hay que destacar aquí que no se equivoca Dios –es un Otro que no engaña- sino el chamán que puede traducir mal el nombre verdadero. Hemos registrado casos que relatan cuando son muchos los niños que hay que dar el nombre y el mismo *Opygua* ante tanto trabajo de traducción sagrada, se puede confundir.

Esta posibilidad de equívoco, será el factor provocador de la enfermedad espiritual como algo innombrable. Se trata de un real no captado por el símbolo que puede ser la causa de lo que llaman un “mal vivir” (*teko achy*), la enfermedad relatada como lo contrario a un “hallarse” (*ayvu á*), un mal encuentro de la palabra con el cuerpo y la consecuencia de pérdida del referente nominativo que puede provocar la muerte.

### III

#### Un niño de maíz y la *cosa mbya*: *Mbae Ñemongarai*

Hay que destacar la complementariedad no homogénea entre dos rituales: el momento del bautismo de los niños con la bendición de los frutos. Se usa el humo de tabaco sobre los frutos del *Tiempo Nuevo* donde se “fumigan” los cuatro elementos básicos de la alimentación para el buen vivir y se yergue el cuerpo donde puede tomar asiento el alma. Esos elementos vienen del monte o del cultivo *mbya* donde la ontología producida por el animismo introduce una naturaleza hablante, culturalizada, las palabras: algunos los árboles como el cedro (*ygary*) o algún animal como el *yaquareté* con los cuales los *mbya* establecen jerarquías de parentesco, tienen un *Ángué* (alma), es decir un deseo de algo que puede angustiar al *mbya* y cuyo máximo grado de alteridad se produce en la posesión del alma animal en una metamorfosis del humano (*Jepotá*) [10] Con respecto a la complementariedad de ambos rituales dice Alejandro Benitez, cacique de Pindo Poty: [11]

*En el Ñemongarai los varones acompañan con miel verdadera (eí eté) de la abeja Jateí, y las mujeres acompañan con mboyapé -torta de maíz-. Se lleva al Templo para hacer la bendición: para que cada uno, en cada familia tenga su nombre propio. Llevamos al Opy –el Templo- y hacemos un círculo para escuchar la palabra de Ñanderú Eté, el Creador de la Tierra y el Monte.*

*Porque ahí no existen, para nosotros como espiritualidad, para el Opyguá; no existen los papeles del libro. No es como el blanco, que para saber la verdad tiene que ver dónde está la palabra de Dios. Es costumbre mbya, como pueblo indígena que el Opyguatrabaja en directo con el Creador. Siempre ellos, los Opygua, hablan entre ellos, no todos están escuchando, pero a través del sacerdote, estamos hablando con Dios. El Kochí-Pecarí- eso es sagrado también, es un don a compartir. En nuestra espiritualidad es sagrado porque es para nuestra “fiesta de unión”. Por ejemplo si se caza un Kochi tienen que juntarse todos a compartir el patio del Templo y después se hace un saludo para el Opyguá. Algunos no van a creernos; pero no somos ignorantes, nosotros tenemos la computadora en nuestra cabeza, eso que nos enseñaron nuestros padres y abuelos; siempre lo guardamos en nuestra cabeza; esa es nuestra computadora. Esa es la memoria que no va a olvidar.*

Este relato muestra dos caras de una misma moneda, el bautismo y la bendición se yuxtaponen y el resultado es una naturaleza culturalizada: el cuerpo fruto y el monte parlante de las cosas que tienen “alma” que se designa con la voz *ñé* si es superior que supone el significado “palabra”; o *angué*, parte del alma que queda en la tierra, inferior. También observamos una lógica interna de usar en complementariedad los cuatro elementos de la alimentación a bendecir: (maíz, miel, yerba y *gwembé*) y los cuatro dioses del linaje posible de los nombres (*Tupá, Karáí, Jakairá y Ñamandú*). Pero un niño no tiene el mismo estatuto simbólico que el maíz. Así lo expresa *Ñande Jary* Victoria Almeida, *Kuñá Karáí de Aldea Jeý*, acerca del ritual de bendición y bautismo como modo de evitar que los espíritus se lleven lo que aún no tiene nombre: el niño que recién camina, como el primer maíz de estación que se cosecha: *La ceremonia de Mbae Ñemongarai es la bendición que nos dió Dios y que nosotros tenemos que hacer siempre, para no olvidar (...) Es una bendición para la salud de los niños, para bajar la gracia de la palabra en los nombres del mundo. En la tierra parece que no hay nada malo, pero hay cosas que nos quieren llevar a otro mundo. El Ñemongarai es para que los niños se queden en esta Tierra y todos tengamos salud.*

### IV



## La experiencia de curación y el resucitar: *ery pyahu*. Dos casos

*El Año Nuevo consagra el maíz, la miel, el gwembé y la yerba /*

*Rezo con la danza de las abejas en el Templo /*

*El Señor escucha la voz del Padre Verdadero*

*que dice los Nombres: hijos de Tupá, Karaí, Jakairá, y Ñamandú./*

*El humo sagrado se asienta en el Alma del niño ya que camina /*

*Y aquellos que no se encuentren, serán vueltos a nombrar [12]*

Por lo observado, el procedimiento religioso con la verdad ubica a *Ñande Ru*, la divinidad máxima *mbya*, como causa final y dador de los nombres reversibles. Como el inconsciente intérprete en la cura analítica de las neurosis, ese significativo resuelve el conflicto de los nombres y re-significa su falla cuando la etiqueta del “ser *mbya*” declina en un síntoma. **1-** Una joven de 30 años de *Tekoa Arandú* (Pozo Azul) relata lo siguiente:[13]

*Ahora ando muy hallada, feliz, porque cuando era chica no me hallaba. Los abuelos Karaí decían en la ceremonia del Ñemongarai, que era porque no tenía mi nombre propio, el verdadero. Me acercaron al Opyguá para que cuenten cual era mi nombre propio. El Opyguá dijo que si Ñande Ru no me daba un nombre, yo podía morir...*

*Por eso me sentía muy mal. Recién cuando crecí (?) me pusieron mi nombre verdadero. Por eso ahora me siento hallada, sé que voy a vivir mucho, voy alcanzar a ver a mis nietos, por eso estoy orgulloso. Jachuká Reté Jera'ï me llamo y para el blanco mi nombre es Fermina.*

**2-** Un hombre *mbya* de *Tekoa Jeju* relata que a los veinte años cambiaron su nombre propio después de sentirse muerto y sin alma durante un mes. Dice:[14]

*Trabajaba en una changa cuando frente al fuego me desmayé, después de una discusión con el patrón polaco. El Opygua me despertó con las palabras sagradas. Después no debía salir del templo por un tiempo en ayunas. Luego solo podía comer mboyape, jety (batata) y beber kaaguyju. A los tres meses me levanté con un Ñemongarai y pude bailar el Tangará... pero no cambiaron mi nombre, seguía débil.*

*Siete años después cuando fui padre y mi mujer se fue con el bebé a otra comunidad volví a enfermar de tristeza, perdí el sentido de nuevo... me empezaron a molestar los mbogua (almas de muertos), como el de mi madre y no me dejaban dormir en los sueños... El sacerdote me dijo que tenía el ñee vaí (espíritu maligno), el payé.*

*De eso me curó con Tatachiná el Opygua. Sacó algo de mi cuerpo, una piedrita y me dieron un che rete tẽmbiu –una dieta para mi cuerpo- ... pero recién en un Ñemongarai cuando cambiaron mi nombre me sentí fuerte. Los vyvraicha –ayudantes- me acompañaron en el cuidado y revivió mi alma. El Opygua vio como bajó una luz parecida a la del Sol –Kuaray rechaka- a mi cuerpo, luego vino el nombre nuevo (ery pyahu) Deje de ser un Verá y soy ahora de Karaí: ahora puedo cazar y jugar al futbol... resucité.*

El acto de nominación es decisivo tanto para fabricar la “persona” *mbya* (razón de identidad étnica) como para mantenerlo lejos de “la vida imperfecta” (pragmática de causa religiosa) y ambas son complementarias para responder a la misma “cosa”: al agujero de la falta-en-ser viene a suturar una causa final -*Ñande Rú*, Dios- quien organiza con sus nominaciones una ontología del “ser *mbya*”. Pero la pérdida del nombre –en los casos aquí registrados- y la caída vital que causa una enfermedad de características psíquicas mas que físicas, demuestra que lo innominado conduce a un estado de alteración identificatoria, plasmado en el ser social. Hay también un corte temporal de

la vida, un antes y un después de la pérdida del nombre, hasta que se asiente otra alma nueva en su “resucitar”, luego de otra ceremonia del bautismo-bendición que designa el nuevo nombre (*ery pyahu*), liberando al enfermo que fuera atacado por el alma maligna (*ñeé vai*). De ese modo observamos que los nombres de *Ñande Ru* siguen la lógica de la religión que segrega un sentido infinito, donde quedan disponibles las palabras-almas para dar otra vuelta en la rueda de la vida *mbya*. Sin embargo en esta muerte y resucitar del nombre que altera el cuerpo innominado, deja una experiencia sobre los límites del lenguaje a cada *mbya* que caiga del paraíso de los dioses -de los nombres del padre- para saber quién es.



#### Notas:

[1] Nos referimos a los desarrollos de Jacques Lacan sobre su teoría de los nombres en relación al sujeto del inconsciente como Otro simbólico. Es la inscripción en un significante primordial, el Nombre-del Padre, la que organiza la estructura de la neurosis en referencia a un Nombre-propio, que no es el nombre común sino un efecto segundo de su goce, la cifra no-sabida de su singularidad.-

[2] Cito aquí a J.-A. Miller: “El Padre tiene tantos Nombres como soportes. ¿Su función? La función religiosa por excelencia: unir el significante y el significado, la Ley y el deseo, el pensamiento y el cuerpo.” (Nota preliminar a “Los nombres del padre”, de Jacques Lacan)

[3] León Cadogan: *Ayvu Rapyta* –op.cit. pag. 81

[4] Jacques Lacan en “Función y campo de la palabra...” lo refiere así: “Es conocido el uso que se hace en las tradiciones primitivas de los nombres secretos en los que el sujeto identifica su persona a sus dioses hasta el punto que revelarlos es perderse o traicionarlos (...) no es raro que el niño vuelva a encontrarlo espontáneamente en virtud de este uso”

[5] León Cadogan: *Ayvu Rapyta*- op.cit. pag. 79

[6] Testimonio del Opygua Ciriaco Villalba de Aldea Pindo Poty registrado en el documental *La sombra del jaguar- Kuaray´á Chivi-*, en el apartado “Bendición y Bautismo”.

[7] Claude Levi-Strauss: “Sur le rapports entre la mitologie et le rituel”. Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, con una intervención de Jacques Lacan (1956).

[8] Destaco aquí que el medio vehiculizante de las palabras-alma puede ser también el agua, como en el ritual de profetización llamado “Mitákarai”, tal como relatan los Ava Guaraní (Chiripá) de Paraguay en el documental *Engaí –la verdadera compasión-*(2010)

[9] Lucio Villalba, Aldea Pindo Poty; comunicación personal (2013)

[10] Ver Miguel A. Bartolomé: *Parientes de la selva –los guaraníes Mbya de la Argentina*, Capítulo IV; “Los Parientes del jaguar”.

[11] *La sombra del jaguar- Kuaray´a Chivi-* documental dirigido por Enrique Acuña- Producción: Asociación de Amigos Guaraníes –A.A.GUA.- 2012.

[12] Separata del capítulo “Bautismo y bendición” en el documental *La sombra del Jaguar*, 2012.

[13] Testimonio recogido en el film documental *Tekoa Arandu*, producido por Canal Encuentro. Argentina, 2008.-

[14] Testimonio de Karai, en Aldea Jeju –comunicación personal- 2012.-

#### Bibliografía:

- Cadogan, León: *Ayvu Rapyta – textos míticos de lo Mbya Guaraní del Guayra-* Edición preparada por B.Meliã, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción- Paraguay, 1997.
- Lacan, Jacques: “Función y campo de la palabra...” en: *Escritos I*; Ed. Siglo XXI, Bs. As., 1985.
- Lacan, Jacques: “Intervención sobre una ponencia de C. Levi-Strauss” en *El mito individual del neurótico*, Ed. Paidós, Bs.As., 2006.
- Lacan, Jacques: *De los nombres del padre*, Ed. Paidós, Bs.As., 2005.

- Descolla, Philippe: *Más allá de naturaleza y cultura*, Ed. Amorrortu, Bs.As., 2012.
- Bartolomé, Miguel A.: *Pariantes de la selva –los guaraníes mbya de la Argentina-* Ed. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, 2009.
- Elizache, J. Antonio: *Mitakarai. La tradición espiritual Ava Guaraní*, Ed. Fondec, Paraguay, 2008.
- Melià, Bartomeu y Temple, Dominique: *El don, la venganza*, C.E.P.Guasch, Paraguay, 2004.
- Levi-Strauss, Claude: "Las relaciones entre mito y ritual" (Inédito). Versión de traducción al castellano en: [www.aplp.org.ar/etexts](http://www.aplp.org.ar/etexts).
- Zanardini, José (comp.): *Culturas indígenas*, C.E.A.D.U.C. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 87- Asunción, 2013.
- Cebolla Badie, Marilyn: *Etnografía sobre la miel*, Ed. Abya-Yala, Ecuador, 2009.
- Viveiros de Castro, Eduardo: *Metafísicas caníbales*, Ed. Katz, Bs.As., 2010.
- Remorini, Carolina: "Aporte a la Caracterización Etnográfica de los Procesos de Salud-Enfermedad en las Primeras Etapas del Ciclo Vital, en Comunidades Mbya-Guarani de Misiones, Tesis Doctoral", UNLP, 2010. (Inédito)
- Fava, Ricardo: "La singularidad mbya y los derechos universales", Revista *Fri(x)iones* N° 2, Posadas, 2012.
- Testimonios del documental *La sombra del jaguar*, Dirección Enrique Acuña (2012). Véase: [www.lasombradeljaguarmbya.blogspot.com](http://www.lasombradeljaguarmbya.blogspot.com) .

