

Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní

Noelia Enriz

RESUMEN

El presente trabajo examina las prácticas relacionadas con la gestación, el nacimiento, la nominación y circulación de los niños entre la población mbyá guaraní de Argentina a fin de explorar el lugar social de los niños y la producción de su persona e identidad. Empiezo argumentando que lo religioso ocupa un lugar central en la constitución de las personas. Luego, examino algunas situaciones no ordinarias y disruptivas como el nacimiento de mellizos. Ellas permiten mostrar la manera como se asienta la persona mbyá en el grupo. Finalmente, abordo las excepciones a las prácticas tradicionales, pues la manera de apartarse de ellas muestra que en la cosmovisión mbyá se ha generado nuevos mecanismos de inclusión de los niños.

Palabras clave: Mbyá, persona, nombramiento, mellizos, niños, couvade.

Ombo apyka. Conception and Birth among Mbyá Guaraní

SUMMARY

This paper examines the practices related to pregnancy, birth, naming, and circulation of children in order to approach to their socially constructed place among the Argentine's Mbyá Guaraní. I begin by arguing that the religious values are central to their production as people. Then I examine some non-ordinary and disruptive situations, such as the conception and birth of twins, to show how a Mbyá person settles down in the group. Finally, I consider the exceptions to the traditional ways for they show that in the Mbyá worldview, new mechanisms of inclusion of children have been generated.

Key words: Mbyá, persona, naming, twins, children, couvade.

«Después de hundirse el espacio y al amanecer de una nueva era, yo he de hacer que circule la palabra nuevamente por los huesos de quienes portarán la vara insignia, y haré que vuelvan a encarnarse las almas», dijo nuestro Primer Padre.

(León Cadogan 1997, p. 87)

INTRODUCCIÓN

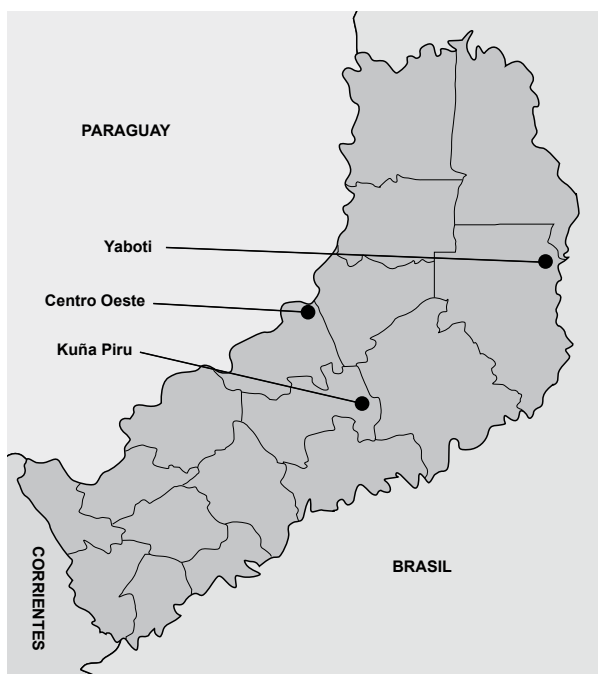
La población guaraní habita en una amplia región de América del Sur que abarca zonas de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. En total, en toda la región, y considerando todas las parcialidades existentes (Aché, Avá o Ñanadeva, Mbyá y Paĩ o Kaiowa), suman más de cien mil personas. En Argentina habitan en las provincias de Salta y Misiones; en esta última, donde desarrollamos nuestro trabajo de campo, habitan unas seis mil quinientas personas de la parcialidad mbyá en núcleos¹ en el área rural y son hablantes de la lengua homónima (Grünberg y Melià 2008).

Las condiciones de vida de los distintos núcleos mbyá en la provincia de Misiones presentan grandes diferencias, centradas especialmente en los vínculos que estos tengan con las instituciones del Estado. En términos generales, un tercio de los núcleos tiene acceso a la escolaridad y una menor proporción accede a planes de asistencia social y al sistema provincial de salud. Si bien las primeras experiencias escolares datan de comienzos de la década de 1980, la Ley de Educación Intercultural Bilingüe es del año 2005. Generalmente, las relaciones más fluidas con el Estado están asociadas con la presencia de poblaciones urbanas y de caminos en las cercanías de los núcleos. Un tema que merece especial atención es

¹ Denominamos *núcleos* a los distintos grupos de familias que se condensan en diversas regiones de la provincia y que forman parte de la comunidad mbyá. Esta categoría podría ser análoga a *tekoa*.

la cuestión territorial. Si bien, como vimos, la población mbyá de Misiones habita en el área rural, las extensiones de territorio varían, y también las dimensiones del grupo. Un elemento ampliamente generalizado (con muy escasas excepciones) es la falta de títulos de propiedad. Por último, la subsistencia de estas poblaciones está asegurada a partir de diferentes elementos, desde la caza y la recolección hasta el empleo en trabajos rurales temporarios.

La investigación doctoral de que es fruto este texto se ha desarrollado en diferentes periodos de trabajo de campo prolongado de cohabitación entre los años 2003 y 2009, financiada por el CONICET (Consejo Superior de Investigaciones en Ciencia y Tecnología de Argentina). Se enfocó en tres zonas de la provincia: Yabotí, Centro Oeste y Kuña Pirú, que se ubican respectivamente en el límite con Brasil, con Paraguay y con el centro de la provincia (véase mapa). Trabajamos en estas tres regiones diferentes con el objeto de dar cuenta de un modo representativo de los diversos elementos que influyen en la organización social y los distintos modos en que se experimentan elementos identitarios en cada caso.



Población mbyá. Zonas de estudio en la provincia de Misiones, Argentina

Intentamos abordar la diversidad de situaciones que enfrenta la población mbyá con respecto a la escuela visitando un núcleo sin acceso al sistema escolar, otro con escuela pública de simple turno y otro con escuela privada de doble turno. También nos enfrentamos a tres situaciones distintas de relación con el español: uno con escasísimas competencias en español, otro con ciertas herramientas intermedias y otro con gran desarrollo del bilingüismo.

El objetivo central de la investigación ha sido relevar las experiencias cotidianas de los niños mbyá, por tanto, el trabajo de campo ha sido en el ámbito doméstico, en cohabitación con las familias, en distintos momentos del año y por periodos prolongados.

LA GESTACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA PERSONA

Las etnografías del siglo XIX y el XX comienzan a hacer visibles a estos *otros* indígenas de la selva paranense a través de mapeos generales de las formas de vida del grupo, en los que se pretende exponer la mayor parte de los aspectos de la vida cotidiana (Müller 1989; Hanke 1995; Cadogan 1997; Metraux 1996 [1946]; Schaden 1998). En este contexto de producciones, la infancia recibe cortas menciones.

Siguiendo al célebre etnógrafo León Cadogan (1997), que ha recuperado las bases de la religiosidad de este pueblo, de todos los seres que pueblan el mundo solo los mbyá lograron conocer las bellas palabras. Desde esta perspectiva, los mbyá son quienes —a diferencia de los animales— adquirieron el lenguaje humano y obtuvieron sus respectivos nombres, una vez que el Padre Ñamandú hubiera creado la tierra en el extremo de su vara. Existen siete planos superiores donde se ubican los dioses, y el cielo que vemos se encuentra sostenido por cuatro varas. Los mbyá y los animales habitan en este mismo plano, pero los primeros lograron el don de la palabra que permite, por sobre todas las cosas, la comunicación con los dioses.

En esos tiempos todo era monte. Los animales se fueron encargando de las primeras transformaciones, que dieron lugar a las praderas y campos. La religiosidad mbyá sostiene que cuando fue creada la tierra, el Padre Primero Ñamandú Ru Ete pidió a cuatro deidades que generaran las almas de los hombres. Estas fueron Ñamandú, Jakaira Ru Ete, Karai y Tupã. Él solo se encargó de enviar los signos que diferenciarían lo femenino de lo masculino, inspirando sus respectivos cantos sagrados.

Estas reflexiones asociadas a los preceptos religiosos mbyá, que León Cadogan (1997 [1959]) recuperó y ordenó en el *Ayvu Rapyta*, se plasman cotidianamente

en diversos ámbitos de la vida mbyá. Como algunos autores sostienen (Bartolomé 2006; Melià 1991), la trascendencia de los cánones religiosos entre los mbyá ha llevado a que se los considere un pueblo mesiánico. El valor social otorgado a la búsqueda religiosa y al seguimiento de sus reglas fue considerado un motor de la organización social. Las diversas situaciones de contacto y transformación de los núcleos mbyá hacen que la visibilidad de estos sentidos religiosos se manifieste de forma diversa. Sin embargo, es importante destacar que, en lo que se refiere a las concepciones religiosas relativas a las almas y la gestación, el alcance de lo religioso se mantiene vigente.

Habitualmente, la noticia sobre un futuro nacimiento, sus tiempos y condiciones son informadas a la población por el líder espiritual, normalmente un anciano, al que llaman *opygua*. Este recibe la información a partir de su comunicación con los dioses, a quienes el *opygua* logra elevar sus palabras y cuyos mensajes recibe. Los mensajes de los dioses dan lugar a una gran variedad de transformaciones de lo cotidiano: desde las visitas y salidas a otros núcleos hasta la posibilidad o imposibilidad de cazar u obtener otros alimentos.

Una vez que los dioses acreditan la posibilidad de un nacimiento, el anciano avisa a los padres y estos deben seguir una serie de reglas con el fin de que el nacimiento y la vida futura de los niños estén seguras entre los mbyá, lo que se expresa en términos de *ombo apyka* ('lograr asiento') o bien *ayvu 'a* ('hallarse'). «Hallarse» implica sentirse a gusto en el lugar; es una condición necesaria para que cualquier persona permanezca en el *tekoa* —lugar donde habita el grupo—. En el caso de las almas de los niños, no hallarse puede implicar incluso la muerte. En los adultos, no hallarse puede explicar tanto la movilidad por el territorio como algunas dificultades particulares.

Como vemos, la gestación de un nuevo ser supone dos procesos: por un lado, la llegada de un alma, enviada por los dioses desde cierto sector del cielo. Por otro lado, la fabricación o producción del cuerpo (Viveiros de Castro 1998) en el vientre de la madre. A partir de aquel momento en que el niño comienza a formarse se da una serie de prescripciones de comportamiento de los padres que encuentran su punto mayor en la *couvade*,² es decir, con posterioridad al nacimiento. Madres y padres deben seguir una serie de reglas respecto de su comportamiento y alimentación con el fin de asegurar las mejores condiciones

² Las diversas prescripciones que los padres deben considerar durante la gestación y los primeros tiempos del nacimiento. Como sostiene Rival (1998), la *couvade* es en principio el conjunto de rituales asociados con el nacimiento.

para la llegada del niño. Una vez que el alma del niño fue depositada en la mujer por los dioses, el hombre, futuro padre, debe encargarse de formar el cuerpo del bebé a través de las relaciones sexuales. Larriq (1993) destaca que el rol de la mujer en esta etapa es descrito como pasivo, en tanto no produce elementos para la consolidación del cuerpo.

Como analizamos en un trabajo anterior (Enriz y García Palacios 2008), la *couvade* implica una serie de tabúes y restricciones, tanto para mujeres como para hombres, durante el periodo posterior al nacimiento de un hijo. Todas las acciones inscritas en esta etapa tienden al buen desarrollo de la relación entre el cuerpo del niño que acaba de nacer, su alma y el ambiente —*tekoa*— donde va a desarrollarse. Estos tres componentes pueden resumirse a través de la idea de *ayvu'a* —hallarse— y quedan superados cuando el niño logra *ombo apyka* —tomar asiento—. Los peligros y las dificultades que podría tener el alma del recién nacido refuerzan la idea de que el padre no puede alejarse por el monte y que, entonces, debe acompañar de un modo diferente la llegada de su hijo o hija. Esa es la razón por la cual este periodo se caracteriza por la permanencia de los hombres en el núcleo.

Respecto de la *couvade*, en el caso de las madres recientes la prohibición está asociada con el consumo de ciertos alimentos, entre los que se incluyen animales. En los hombres, la regla más saltante es la imposibilidad manifiesta de salir del ámbito del *tekoa* a trabajar o al monte a cazar. Como sugiere Vilaça (2002), que durante este periodo se decline el consumo de animales y se prohíba la caza y la salida al monte de los hombres como lugar de contacto con ciertas especies animales expresa una serie de tensiones entre hombres, animales y dioses. Al respecto, Riviére (1974, en Rival 1998) puntualiza que en la *couvade* quien se consolida (o nace) es el alma, ya que el nacimiento no es más que un paso en la formación del bebé, un proceso que comienza en el útero y continúa en el periodo posterior al parto durante el tiempo que dura la *couvade*, instancia en que se constituye la persona como tal.

En su estudio de los rituales de nacimiento Huaorani (Amazonía ecuatoriana), Rival (1998) también da cuenta de aspectos alimentarios y de largo periodos involucrados en estos rituales. La autora logra distinguir los matices diferenciales de lo masculino y lo femenino, sin dejar de lado que en estas instancias se restablezca el vínculo de pareja, a diferencia de aquellas concepciones que concebían a la *couvade* como ritual que establece las relaciones entre los recién nacidos y sus padres (Tylor 1880; Riviére 1974 en Rival 1998).

En esa etapa, que puede durar alrededor de cincuenta días, los otros miembros del grupo se encargan de proveer los recursos necesarios para la subsistencia. En los casos que hemos registrado, esta tarea quedaba a cargo de los parientes de la pareja, hermanos y padres. El rol masculino vuelve a ser muy relevante: la imposibilidad de que el padre se aleje del núcleo se explica mediante la posibilidad de que el alma del niño recién nacido se vaya tras él y se pierda en el monte. Así como durante el embarazo el rol femenino es concebido como pasivo, durante el primer tiempo de la vida se considera que el alma del niño se mantiene ligada al padre, pero para lograr que tome asiento es necesaria la activa participación materna.

Como expresábamos, el requisito de la *couvade* para el caso masculino³ está asociada a la imposibilidad de salir al monte: «*odjepota* es la triste suerte que espera a todo hombre que no respete la prescripción de quedar en casa cuando la esposa da a luz, si no resiste la tentación de salir a cazar. El primer animal que encuentre se le figura como gente» (Schaden 1974: 83-84, en Vara 1984: 66). Según consideran estos autores, en las instancias rituales más relevantes (otra instancia podría ser la menarca; véase Enriz y García Palacios 2008) el riesgo que se corre es que un espíritu animal se incorpore al cuerpo humano. En estas instancias se manifiesta claramente las distancias entre espíritus de los hombres y animales. La finalización de la *couvade* suele estar acompañada de una serie de elementos que benefician su cierre, como el caso de los *popygua* (Lévi-Strauss 1986).

Un hombre que acaba de tener su primer hijo porta unos *popygua* muy pequeños, de unos cinco centímetros de largo. Los *popygua* son unas varitas de madera delgadas, que por lo general miden unos veinte centímetros de largo y se usan para percutir. En sus palabras, los *popygua* sirven para avisar que uno está llegando del monte a la comunidad, aunque en ocasiones se utilizan también durante ceremonias religiosas. El hombre construyó estos pequeños *popygua* para su hijo, para que el alma del bebé se quede con él cuando el papá se va al monte a cazar. La madre los busca, nos los muestra y, acercándose los al bebé, percute cerca de él (Yabotí, 12/06/2005).⁴

La presencia femenina en el interior de la comunidad también se asocia con el cuidado de los niños y las niñas, aunque este no recae exclusivamente sobre las madres, sino sobre todos los que permanezcan a su lado dentro del *tekoa* (hermanos y hermanas, otros niños, abuelas, etcétera). A medida que niños y niñas crecen y van logrando mayor autonomía, se van estableciendo relaciones

³ Para profundizar las relaciones de los cazadores y sus almas con sus presas, véase Lima 1996.

⁴ Las referencias que aparecen con este formato corresponden a notas de campo.

más amplias entre él y el resto del grupo. Una vez que el padre vuelve a realizar sus tareas fuera del *tekoa* (la caza, el trabajo como asalariado como peón rural en explotaciones estacionales como la yerba mate, etcétera), el niño es cuidado fundamentalmente por su madre y por las otras mujeres del grupo. Los primeros años de vida transcurren en estrecha relación con un núcleo social que, para estos fines, puede estar representado por los padres, los hermanos, las hermanas, tías y abuelas del niño.

SOBRE LOS DIVERSOS NOMBRES

Como detallábamos en el comienzo de este texto, la llegada de las almas de los niños es anunciada por el líder espiritual —*opygua*—. Estas, a su vez, provienen de cuatro zonas, y por tanto se corresponden con cuatro deidades distintas de la esfera celeste. Durante una ceremonia anual, los dioses se comunican con los *opygua* con el fin de manifestar de qué alma se trata la de cada niño y qué nombre debe llevar. El repertorio de nombres posibles no llega a los cuarenta, contando nombres de mujer y de hombre.⁵

La evidente falta de cambios en los nombres probablemente se deba a que en ellos queda plasmada la asociación entre las almas y ciertas deidades. Hay que señalar que quienes son mbyá, y por alguna razón no cuentan con un nombre indígena, mantienen el deseo de conseguirlo. La palabra mbyá para referirse al nombre indígena es *rery*.⁶

Entrevista informal con dos jóvenes que estudian en escuelas fuera del núcleo. Refiriéndose a su abuela:

N: ¿Cuando estaba ella iban al *opy* (casa de oración)

K (responde apurada, interesada): No, no fui nunca pero me gustaría, porque yo no tengo mi nombre mbyá.

F: Yo sí tengo mi nombre, porque fui varias veces a un *opy*. Y allá en Fortín Mbororé me pusieron mi nombre mbyá, que es *Vera Mirĩ*.

(Centro Oeste, 5 de junio de 2008).

⁵ La lista de nombres que Ana Gorosito (2003 [1983]) repone no dista, como ella misma destaca, de la lista de nombres descrita por León Cadogan. Coincidimos con la autora en que esos nombres están vigentes actualmente entre los mbyá de Misiones.

⁶ Para conocer el nombre mbyá se realiza la siguiente pregunta: «*Mbaeicha nde rery*». Para conocer el nombre criollo, «*Mbaeicha nde vera*». La primera pregunta se realiza generalmente cuando ya se han estrechado ciertos vínculos con la persona.

En un trabajo referido a los vínculos entre indígenas y no indígenas escrito a principios de la década de 1980, Ana Gorosito (2003) registra nuevas dinámicas en torno a las denominaciones de las personas entre los mbyá de Misiones. Desde su perspectiva, disponer de un nombre criollo es uno de los elementos que permite acceder a trabajos asalariados. Para ello, también es necesario disponer de vestimenta y la posibilidad de tramitar un documento nacional de identidad. Por tanto, para quienes desean incorporarse de algún modo al mercado de trabajo, a la escuela o a distintas instancias de gobierno, se vuelve imprescindible disponer de un nombre criollo. Estos nombres en ocasiones se adquieren instantáneamente luego del nacimiento. El nombre criollo es definido como *rera*.⁷

Dentro del aula, la maestra reparte todos los útiles: cuadernos, lápices, gomas. Todo está en su escritorio, y ella se encarga de hacer la entrega niño a niño, llamándolos por su nombre en castellano (que aparece escrito en unos carteles en la pared) (Kuña Pirú, 7 de mayo de 2003).

Entro a primer grado. En el salón hay colgados carteles con letras y números. Hay un cartel con un caracol y palabras puestas encima: son los nombres criollos de los niños inscriptos, que han sido escritos por la maestra, claro (Centro Oeste, 8 de agosto de 2007).

El uso de los nombres criollos tiene ciertas particularidades. Suele cambiarse espontáneamente varias veces en la vida. Sin importar el apoyo o no de los adultos, los niños cambian de nombre cuando encuentran uno que les gusta más o que les parece apropiado.

Desde nuestra perspectiva, esta forma de uso y cambio de los nombres criollos entre los niños mbyá (también destacada por Andrea Quadrelli 1998) está asociada al modo de uso de los marcantes. Los marcantes son palabras con las que se denomina a los sujetos y que vinculan algún aspecto de su personalidad con aspectos de la naturaleza. Los marcantes cambian con el correr del tiempo, como cambian las personas, y su funcionamiento es similar al de los apodos. De este modo, los niños deciden cambiar su nombre según gustos, preferencias, etcétera.

Me preguntan por una de las auxiliares bilingües de la escuela y la llaman Moni. Me queda la duda sobre si recuerdo bien el nombre, si lo escribí bien, y vuelvo a preguntar. Me repiten la pregunta. Expreso mi confusión y pregunto: «¿No te llamás Vani?». Ella responde: «Sí, pero como no me gusta ese nombre uso otro». La joven tiene 19 años (Centro Oeste, 10 de junio de 2008).

⁷ Así aparece mencionado en Melià, Farré, Pérez (1997).

Tomo un cuaderno que dice al comienzo «Alejandra» y pregunto de quién es. Los chicos se ríen y nadie me responde. Sigo mirando las páginas, veo que aparece el nombre mbyá de Ja y le pregunto si su nombre en español es Alejandra. Ella responde: «Jouldriña me gusta más. Alejandra no me gusta y no lo uso. Antes sí, pero ahora no» (Yabotí, 8 de junio de 2005).

El uso de los marcantes ha sido un recurso de incorporación de mi presencia por parte de la población mbyá. A partir de mi segunda visita a uno de los núcleos, me fue asignado un marcante que no necesariamente era utilizado en los otros núcleos, a pesar de que yo lo informaba en mis visitas. La colocación de un marcante es una situación social en la que alguno de los miembros del grupo propone una denominación y la fundamenta. Los demás concuerdan —o no— y comentan las razones de cada caso. Luego comienzan a utilizarlo como una forma de asumir su pertinencia. El primer marcante que recibí fue *uguaipei*. Me dijeron que se trataba de un animalito, aunque nunca tuve mayores datos. La descripción era similar a la de una ardilla y las razones esgrimidas eran centralmente dos: mi incapacidad para estar quieta y mi tamaño físico.

Unos años más tarde mi marcante cambió. Durante un periodo de trabajo de campo, comenzó una tormenta que se prolongó por varios días y que no permitía cruzar el río para salir del núcleo donde me hallaba. Esta situación comenzó a preocuparme y terminó por angustiarme. Toda la población vivía mi cambio de ánimo, y lo explicaban diciendo que «extrañaba a mi marido». Finalmente, un día resolvieron cambiarme el marcante por el apelativo *kuchiu*, que aún mantengo. Según el diccionario mbyá guaraní-castellano, se trata de un «pajarito que grita cuando truena; *kuchiu àra ryapu oènduramo ajaèò*: el *kuchiu* llora cuando oye tronar; *guyra kuchiu*» (Cadogan 1992: 86). Los cambios de las personas a través del tiempo en relación con el grupo son acompañados por estas transformaciones de los marcantes, para acomodarlos a las nuevas características que el grupo destaca de cierto sujeto.

SITUACIONES DE EXCEPCIÓN EN LA INFANCIA

La muerte de un niño, así como los daños que este pueda sufrir, están asociados al tratamiento del alma por parte del grupo, aunque principalmente de los padres. Pero nuestro interés será ver el modo en que estas lógicas se expresan cotidianamente, a partir de las excepciones, de las modalidades socialmente aceptadas de evitación de estas reglas de protección y cuidado. Consideraremos de este modo el nacimiento de mellizos, la discapacidad de los niños, la muerte de un niño, es

decir, cualquiera de las modalidades por las cuales se produce la separación de un niño de sus padres. La separación del niño de sus progenitores, cualquiera que sea, pareciera ser excepción a la regla general de cuidado mbyá, y nos interesa considerarla como elemento para pensar las modalidades generales.

En la tradición antropológica, esta modalidad de indagación podría permitirnos pensar en el equilibrio, a partir de las posibles perturbaciones de ese equilibrio (Malinowski 1991). Avanzaremos primero respecto de las reglas asociadas al infanticidio; luego, volveremos sobre los cambios en el nacimiento, asociados a las transformaciones de la sociedad envolvente.

Frente a un embarazo múltiple, en la creencia tradicional mbyá, se establece el abandono de ambos niños.⁸ La explicación de este acto responde a valores religiosos. Siguiendo a León Cadogan (1997), los primeros mellizos de la religiosidad mbyá han sido el futuro Sol (*Kuaray*) y la futura Luna (*Jacyra*). En efecto, los hermanos son engendrados en el vientre de Nuestra Madre por dos padres diferentes. Dado que los mbyá reconocen una filiación patrilineal, los niños no serían mellizos sino hermanos que nacieron en un mismo momento. La historia sostiene que la presencia de dos niños en un mismo vientre indica que la madre formó esos cuerpos con dos hombres distintos: la creación de las personas se presenta asociada con el semen que los hombres aportan durante la gestación. La presencia de mellizos expresa la violación del tabú de la monogamia femenina como regla. Y a causa del valor social de estas reglas, violarlas supone periodos de crisis que deben ser superados mediante el abandono de los niños.

En la historia que narra Cadogan, el mayor de ambos hermanos —el futuro Sol— sería hijo de *Ñamandú*, y la futura Luna, de *Ñande Ru Mba'ekuá*. Al enterarse *Ñamandú* del adulterio por boca de su esposa, toma sus collares y su maraca, se coloca la corona de plumas sobre la cabeza y se marcha a su morada eterna. Luego se cuentan las múltiples peripecias de ambos hermanos —primero en el vientre de la madre, después en la selva— para alcanzar la tierra sin mal, la morada del Padre Primero (Cadogan 1997).

Las primeras noticias que tuve en campo sobre experiencias referidas a mellizos surgieron durante mi primera indagación, en 2003. En aquel momento conocí a una religiosa del noroeste de Misiones, quien manifestaba su alegría

⁸ Como explica Metraux (1996 [1946]), los mitos que vinculan mellizos y jaguares son muy extendidos en Sudamérica. Una muy interesante reflexión en este sentido en la zona Quichua de Ecuador la brinda Michael A. Uzendoski (1999) en el artículo «Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative», aparecido en *Anthropological Linguistics*.

por el primer cumpleaños de mellizos en los núcleos de la provincia que ella visitaba. La mujer refería haber hablado mucho con los padres de los niños desde el embarazo. Estas presiones, junto con otras de organismos sanitarios, dieron como resultado la sobrevida de los niños. Un tiempo más tarde, pobladores de otros núcleos de la comunidad mbyá guaraní, al referirse a ciertas dificultades que atravesó el núcleo donde los niños vivían, recordaría la sobrevida de los mellizos como un hito negativo.

En mi trabajo de campo encontré la primera referencia a mellizos durante una visita a un núcleo que se caracteriza por su amplio nivel de contacto con la población no indígena.⁹ En una entrevista, en casa de un representante político del grupo, surgió el tema de sus nietos.

Mientras conversamos, se acerca a nosotros un bebé. Le pregunto quién es y me dice: «Es hijo de Tito; tuvo dos y por eso trajo uno acá». La abuela está contenta. Dijo: «Tito tuvo una nena junto, y por eso los dejó acá».

Más tarde, otra mujer decía al respecto: «Ella no amamantaba más a la mujercita y ellos [se refiere a los abuelos] estaban preocupados. Después la mamá tuvo enseguida otro bebé y se encargaba [solo de este último]. El papá se encarga siempre de la nena melliza y el varón [mellizo] se lo dieron a los abuelos» (Centro Oeste, 25 de octubre de 2006).

Nos encontramos, queda dicho, frente a un núcleo poblacional que por razones diversas ha mantenido grandes contactos con la población no indígena. Además, se trata de una familia de representantes políticos, que son quienes se encargan de viajar para diligenciar subsidios y planes sociales y tienen amplio acceso a la escolaridad. Se trata de una familia que ha buscado estrategias para dar cuenta de la dificultad de los mellizos y zanjarla.

En la actualidad, los núcleos de Argentina en los que se admite la sobrevida de los mellizos suelen separar a los niños de sus padres para disipar el conflicto. Esta práctica aparece fundamentalmente en aquellos sitios donde se han establecido vínculos con la Iglesia católica. De manera que este desenlace pone en circulación (Fonseca 1998) a los niños, tal como se espera en aquellos casos en que los padres

⁹ En otros registros etnográficos se ha evidenciado el infanticidio; tal es el caso registrado por Lévi Strauss (1988): «Esta sociedad mostró fuertes sentimientos opuestos a lo que consideramos natural, se sentía una fuerte aversión a la procreación. El aborto y el infanticidio eran una práctica casi normal, por lo que la perpetuación del grupo se efectuó mediante la adopción de más de una generación; el principal objetivo de asaltar era criar a sus hijos. Por lo tanto, se calculó, en el siglo XIX, que solo el 10% de los miembros del grupo Guaicuru le pertenecía a él por lazos de sangre» (Lévi Strauss 1988: 187).

se hayan separado. Es decir que, cuando nacen mellizos, los padres pueden optar por no criarlos ellos mismos y no ser punidos socialmente por no quererlos. En estos casos, son los abuelos quienes suelen criar a los niños, algunas veces juntos y otras separados, tal como refleja el registro anterior. En ese caso, ante la imposibilidad de que los niños permanecieran en la casa con sus padres y hermanos, los caminos socialmente establecidos desembocaron en una separación.

En un primer momento —donde se inscribe el registro anterior— uno de los niños fue llevado a casa de sus abuelos, que viven en el mismo núcleo. Más tarde, ambos niños fueron criados por los abuelos, y en la práctica estuvieron a cargo de cada uno de los distintos integrantes de la casa, en particular de la abuela y la tía de los niños.

Considerando el nacimiento de mellizos desde la perspectiva religiosa —es decir, desde el tabú de la bigamia—, la madre es quien recibe la carga social negativa. Esta situación encubre un verdadero quiebre que se manifiesta en la relación entre hombres: es el semen de dos hombres el que se «rechazaría» dentro del vientre femenino, dando origen a dos seres diferentes. Sostenemos que, expresada a través de la tensión en el cuerpo femenino y de las prescripciones sobre su comportamiento sexual, se esconde una alusión a la reacción de los fluidos masculinos al encontrarse; así pues, son los hombres los que no deberían entrar en contacto. Cabe agregar, además, que nada se manifiesta en estos relatos respecto de la posibilidad de que un hombre engendre simultáneamente hijos en dos vientres diferentes.

En el caso que trabajamos, el padre decidió encargarse de uno de los niños y la madre volvió a quedar embarazada. Una vez que nació este nuevo bebé, el padre decidió llevar al otro de los bebés mellizos con los abuelos. Este circuito evidencia que el modo socialmente establecido de circulación de los niños es que sean atendidos por los padres de sus padres, en la medida en que estos habiten el mismo núcleo. Si los padres decidieran cambiarse de lugar, los niños permanecerían con sus abuelos. En una entrevista a una hermana religiosa que vivió largo tiempo en este núcleo, ella se refiere al tema de los mellizos en estos términos:

Hay una chica que espera mellizos y para ellos es siempre un tema ver cómo son aceptados. Hay casos recientes aquí en que la abuela se negaba a que fueran amamantados. Yo los visito e intento apuntar a que la familia se ocupe de ambos chicos. Por ahora lo logro, pero no sé cómo será el próximo caso (Centro Oeste, 24 de noviembre de 2005).

Las intervenciones referidas a estos temas no solo tienen que ver con cuestiones legales, sino también con aspectos éticos. En este sentido, los valores que

llevan a los indígenas a abandonar a los mellizos y aquellos que los instan a permanecer con ellos y criarlos se encuentran parangonados, salvo por el hecho de que quienes creen que los mellizos deben permanecer en el grupo pueden utilizar como argumento la legislación para presionar en favor de esta decisión.

TRANSFORMACIONES DEL NACIMIENTO

Existe una serie de transformaciones actuales del nacimiento. Los circuitos ilegales de la adopción en la provincia de Misiones, tan claramente analizados por Tarducci (2006), han repercutido sobre los modos de nacer de la población mbyá. Tal como sostiene Menget (1988), en las actuales monografías sobre las sociedades de América del Sur hay pocas referencias a la adopción.

Dado el irregular y dificultoso acceso al sistema de salud, las mujeres cuentan con dos opciones frente al parto: el modo tradicional —es decir, parir acompañada por las mujeres mayores en la casa del anciano—, o el parto en un hospital, sin la compañía de sus familiares. Entre las que prefieren parir dentro del núcleo, las explicaciones están asociadas a la confianza en quienes las atienden, la necesidad de hacerlo acompañadas por su familia y el valor que otorgan a lo religioso como constituyente de la persona. Como vimos, en la religiosidad mbyá guaraní las almas habitan los cuerpos durante el nacimiento y es necesario conocer la procedencia de esa alma para nominar al niño. Como dijimos, este conocimiento se obtiene a través del diálogo de los ancianos con los dioses en el marco de una ceremonia anual dedicada únicamente a estos fines, que se realiza en el periodo estival.

Las prácticas estatales de regulación de la vida y la organización social comienzan por establecer documentos de nacimiento, lugares donde parir y formas válidas para hacerlo. En los partos dentro del núcleo no participan médicos, y los partos hospitalarios no son asistidos por abuelas. Además, al nacer el niño debe ser nominado, y este dato es inscrito en papelerías burocráticas a través de las cuales el Estado reconoce a ese sujeto. Quienes deciden parir en los hospitales argumentan, por un lado, que de ese modo el niño estará más protegido ante posibles dificultades de salud, pero por otro lado, que estando registrado nadie podrá quitárselo.

Existe una legislación renovada sobre adopción en Argentina,¹⁰ pero —tal como lo expresara Tarducci (2006)— hay una serie de prácticas que convierten

¹⁰ Hasta 1946 no hubo en Argentina ningún tipo de legislación que regulara estas relaciones. La primera ley (13.252) que hablaba de la adopción en términos generales, fue reemplazada

a los niños de la provincia de Misiones en vulnerables: pueden ser sacados de sus hogares y trasladados a otros por fuera de las regulaciones y las garantías de la adopción legal, tanto dentro como fuera del país. Las mujeres mbyá que deciden parir en el hospital lo hacen, justamente, para que el Estado regule esos nacimientos, y los niños puedan estar protegidos de eventuales delitos.¹¹

Tratando de recapitular temas que revisamos, podemos destacar que a lo largo de este artículo, la gestación y el nacimiento han aparecido como altamente condicionados, lo que incluye una serie de elementos identitarios de diversa índole. En principio, entre los mbyá, la llegada de un niño está permeada por el deseo de los dioses de que esto suceda. El alma que ellos envían a ese grupo debe ser correctamente alojada. Así, a partir del anuncio de los dioses al anciano, el grupo se prepara para construir las condiciones necesarias para albergar a esa alma.

En una primera instancia, los futuros padres se encargan de producir un cuerpo. Luego, durante el periodo de *couvade*, se esfuerzan para que esa alma se aloje en ese cuerpo y en ese lugar específicamente: que logre asiento. Esto se da en un complejo contexto en que la posibilidad de parir en lugares públicos, como queda dicho, se expresa como una alternativa frente al riesgo de la sustracción. Por otro lado, consideramos que en este nuevo contexto, la *couvade* podría cobrar un nuevo sentido, actuar como un elemento de protección del niño y de la madre frente al temor al robo del bebé. A su vez, el primer periodo de vida se sostiene socialmente mediante las prácticas que todo el grupo realiza para acompañar a la familia, tanto material como espiritualmente. Es que en ellos reside la potencialidad de lograr el *tekoa* —modo de ser mbyá—, no como un evento individual, sino como un logro que depende de todo el grupo.

por la Ley 19.134 (de 1971), que estableció distinciones frente a la adopción, llamando plena a la que sustituye íntegramente el vínculo de parentesco de sangre, y simple a aquella en la que se extingue la patria potestad de los padres biológicos. Con la reforma constitucional de 1994, se incorporó la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño (de 1989) y por lo tanto debieron ajustarse las legislaciones. Sin embargo, la legislación argentina establece diferencias respecto de esta norma, sobre todo en relación con la adopción internacional: la Ley 24.779, de 1997, exige que el adoptante tenga residencia permanente en el país por un periodo no menor a cinco años anteriores al pedido de guarda. La nueva ley propone un registro nacional unificado de adoptantes.

¹¹ Un caso que expresa la densidad de estas dificultades es el de Asunción Benítez, a quien le sustrajeron su bebé de pocos días de vida del hospital de Eldorado en agosto de 2005. Según la investigación judicial, un enfermero habría planificado la sustracción y, bajo engaños, llevó al hospital a la mujer de la aldea mbyá Ysyy, en el norte de Misiones. En el camino, adormeció a la mujer y se apoderó del bebé, que luego entregó a una pareja, junto con un certificado de nacimiento (para ampliar, véase *El territorio*, 20 de agosto de 2005).

Según la cosmovisión mbyá, en un niño confluye una serie de factores que aportan a la construcción identitaria. Ya advertimos el valor otorgado a las formas de nacimiento, así como a la asignación y el uso de los nombres. Con sus múltiples factores, el nombre y el nacimiento expresan el encuentro de diversas prácticas y experiencias de contacto. Los nombres de cada persona encierran una multiplicidad de elementos, de diversas lenguas, distintas funciones y sobre todo valores muy diferenciales. Las experiencias a través de las cuales el nombre se adquiere y se utiliza permiten pensar la autonomía y la utilidad de ciertas nominaciones, así como el valor social de otras.

CONCLUSIONES

La circulación de niños entre diversos fogones, como ámbitos centrales de la cotidianidad en los núcleos mbyá, es parte de las prácticas que aseguran la continuidad de la comunidad. Los fogones son compartidos por varias familias, en ocasiones emparentadas; allí cocinan y comparten la cotidianidad. Ante la imposibilidad de cuidar a un niño, la práctica socialmente más consolidada es su circulación (Fonseca 1998) por los fogones de distintos parientes. Hemos visto el caso de los mellizos, cuando los padres toman la decisión de llevar a ambos niños o a alguno de ellos a la casa de los abuelos. Del mismo modo, una pareja joven que no logra perdurar como tal y se desvincula dejará su descendencia a sus respectivos padres. En esas ocasiones, los niños conocen perfectamente la relación filial que mantienen con las personas que los crían; saben incluso dónde viven sus padres y reciben las visitas de estos. De hecho, verbalizan esta situación y logran expresar sus propios puntos de vista. Ante la falta de visitas, invocan diversas razones.

Cabe señalar que las distancias de que se habla no suponen dificultades para posibles visitas. Estos dos tipos de situaciones —la presencia de mellizos o la separación de un matrimonio joven— son las que dan lugar a las traslocaciones de los niños. Decimos que el cambio es entre fogones porque estos nuclean varias casas, es decir varios sitios habitacionales. Los niños pueden no cambiar de fogones y aun así cambiar su marco de referencias; pueden pasar a vivir con sus abuelos o con algún otro pariente cercano. Por ejemplo, en los casos de matrimonios separados, los niños no cambiaron de lugar: fueron sus padres quienes se desplazaron. Los niños permanecieron en el mismo fogón, mientras sus padres se trasladaron de núcleo.

Sostenemos con esto que, en los casos en que los niños no pueden ser atendidos por sus padres, siempre y en todos los casos son recibidos y alojados por otros integrantes del propio grupo, lo cual permite la continuidad de los demás elementos necesarios para la maduración del niño: se mantienen los principios que lo convierten en mbyá, lo que permitiría la posibilidad de desarrollar su *ava teko*, del mismo modo que el acceso a las bellas palabras.

La circulación de los niños entre familias nunca sucede hacia fuera del núcleo. En aquellos casos en que es necesario cambiar a los niños de su casa materna a otra, esta segunda casa estará ubicada dentro de un núcleo de la misma comunidad mbyá guaraní.

Las dos condiciones que expresamos, que bajo diversas formas aparecen en varios núcleos, son dos instancias que conocimos en que los niños se desarrollan lejos de sus padres. Estas coinciden con las descritas por Miguel Chase-Sardi para el caso de los *avá guaraní*:¹² «En caso de que uno de los cónyuges se enamore de otra persona y abandone el hogar, no puede llevar a sus hijos. Ellos quedan con el cónyuge que permanece en la casa. No puede llevarse a los hijos detrás de sí» (Chase-Sardi 1992: 225). Refiriéndose a los niños recién nacidos, un anciano expresaba:

Durante el primer tiempo no puede ver flores, ni bichitos, ni pajaritos, ni cosas lindas. No pueden ver cosas que les recuerden lo de arriba. Ellos vienen de un lugar donde todo era lindo y si extrañan pueden querer volver (Yabotí, 10 de noviembre de 2006).

En ese mismo sentido, se promueven los gestos cariñosos y amables y se enfatiza la necesidad de que los niños no lloren, especialmente durante el primer tiempo de vida. El llanto aparece como un indicador de desagrado por parte de los niños de la realidad que viven. El desagrado puede contribuir al deseo de volver a la situación previa, es decir a la tierra de más arriba, donde el alma se encontraba anteriormente.

¹² La población avá guaraní habita en el noroeste de Argentina (Salta y Jujuy) y el sur de Bolivia. Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC 2005), suman 21 □ 800 entre descendientes y miembros de comunidades. De acuerdo con Chase-Sardi, los avá-guaraní habrían sido denominados *chiripá* por Métraux, categoría que consideran peyorativa. Cadogan y Susnik los habrían llamado de igual modo, y esta última también *Ava Katu Ete*, término que recupera Miguel Bartolomé en sus escritos y que refiere a los ‘hombres del poder verdadero’. Nimuendaju y Schaden consideran que todos los guaraníes se denominan a sí mismos *ñandeva* (Chase-Sardi 1992).

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, Miguel A.

2006 «Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas». *Avá*. Posadas, agosto, 9: 28-48.

CADOGAN, León

1992 *Diccionario Mbya-guaraní Castellano*. Asunción: Fundación León Cadogan. CEADUC, CEPAG.

1997 [1959] *Ayvu-Rapyta. Textos míticos de los Mbya-guaraní del Guairá*. Asunción: Fundación León Cadogan, CEADUC, CEPAG.

CHASE-SARDI, Miguel

1992 *El precio de la sangre. Tugüy Ñeë Repy: estudio de la cultura y el control social entre los avá-guaraní*. Asunción: CEADUC.

ENRIZ, Noelia y Mariana GARCÍA PALACIOS

2008 «Deviniendo Kuña Va'era». En Silvia Hirschm (comp.). *Mujeres indígenas en Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Vilos.

FONSECA, Claudia

1998 *Caminos de adopción*. Buenos Aires: Eudeba.

GOROSITO KRAMER, Ana María

2003 «Nombres indígenas: las dos formas de la dominación blanca». *Antropología y Derecho*, 1(3): 3-7, setiembre.

GRÜNBERG, G. (coord.) y Bartomeu MELIÀ (ed.)

2008 *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Centro de Trabalho Indigenista.

HANKE, Wanda

1995 *Dos años entre los caingú*. Rosario: Centro Argentino de Etnografía y Antropología.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC)

2005 *Encuesta complementaria de pueblos indígenas*. Disponible en: <www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/ECPI%20-%20Antecedentes.pdf>.

LARRICQ, M.

1993 *Ipytũma, construcción de la persona entre los Mbya-guarani*. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1968 *Antropología estructural I*. Buenos Aires: Eudeba.

- 1988 *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LIMA, Tânia Stolze
1996 «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana*. 2(2):21-47. Brasil.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1991 [1926] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- MELIÀ, Bartomeu
1990 «A terra sem mal dos guarani». *Revista de Antropología*, volumen 33.
1991 *El guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC, CEPAG.
- MELIÀ, Bartomeu, Luis FARRÉ y Alfonso PÉREZ
1997 *El guaraní a su alcance*. Asunción: CEPAG.
- MENGET, Patrick
1988 «Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil central». *Anthropologie et Sociétés*. 12(2): 63-72.
- METRAUX, Alfred
1996 [1946] «Twin Heroes in South American Mythology». *The Journal of American Folklore*. 59(232): 114-123. American Folklore Society (abril-junio).
- MÜLLER, Franz
1989. [1889] *Etnografía de los guaraní del Alto Paraná*. Rosario: Centro Argentino de Etnografía y Antropología.
- QUADRELLI, Andrea
1998 *Ejapo letra para 'i. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la provincia de Misiones*. Tesis de maestría en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- RIVAL, Laura
1998 «Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(4): 619- 642.
- SCHADEN, Egon
1998 *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica.
- SUSNIK, Branislava
1983 *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: V. Museo etnográfico Andrés Barbero.

- TARDUCCI, Mónica
2006 «Tráficos fronterizos. Introducción a la problemática de la adopción de niños en Misiones, Argentina». *Cadernos Pagu*. 26.
- TYLOR, Edward B.
1880 «Remarks on the Geographical Distribution of Games». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 9: 23-30. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- UZENDOSKI, Michael A.
1999 «Twins and Becoming Jaguars: Verse Analysis of a Napo Quichua Myth Narrative». *Anthropological Linguistics*. 41(4): 431-461.
- VARA, Alfredo (h).
1984 *La construcción guaraní de la realidad. Una interpretación psicoanalítica*. Asunción: Ceaduc.
- VILAÇA, Aparecida
2002 «Making Kin out of Others in Amazonia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8(2): 347-365. Junio.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1998 «Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology». *Annual Review of Anthropology*. 25(1996): 179-200.