

Ñeangareko

Cuidados familiares entre las y los mbyá guaraní al norte de Misiones (Argentina)

Autor:

Cantore, Alfonsina

Tutor:

Enriz, Noelia

2019

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título

Posgrado



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras, Secretaría de Posgrado

Tesis de maestría

***Ñeangareko* Cuidados familiares entre las y los mbyá guaraní
al norte de Misiones (Argentina)**

Alfonsina Cantore

Directora: Noelia Enriz

Co-directora: Mariana García Palacios

Índice

Agradecimientos	2
i. Introducción	3
i.1 Presentación del texto.....	3
i. 2 Sobre la población	6
i.3 Apuntes metodológicos.....	10
i.4 Notas sobre los cuidados	17
i.5 Organización de la obra	21
1. Cuidar y ser cuidada/o.....	23
1.1 Abriendo el campo con niñas y niños	23
1.2 Reflexiones metodológicas sobre el trabajo de campo con niñas y niños	27
1.3 Los primeros años de vida y la infancia. Los períodos de <i>pytã</i> y <i>kiringüe</i>	32
1.4 Acontecimientos desafortunados	40
1.5 ¿El cuidado cosa de niñas?.....	53
2. “¿Quién cuida a esos nenes?”. Aproximaciones a la paternidad	59
2.1 Sobre la composición de las familias.....	59
2.2 La masculinidad y la paternidad en la antropología	61
2.3 Entrelazando la masculinidad y la paternidad mbyá	66
2.4 Ser padre es “complicado”	77
3. Maternar a la distancia.....	90
3.1 Introducción a los análisis de la maternidad	90
3.2 <i>kuña chy</i> . Sobre el modelo de maternidad mbyá guaraní	93
3.3 Encuentros con las interlocutoras	98
3.4 “Tener a tu hijo cuando ya tiene un mes es hermoso, pero hasta ahí es jodido”. Cuidados desde el ámbito sanitario	104
3.5 “Me gusta cuidar y más me gusta hablar y enseñar. O sea, mi práctica de la cultura”: la lucha indígena como referencia a la maternidad	111
3.6 Reflexiones sobre las experiencias de maternidad	118
Conclusiones	122
Bibliografía.....	127
Fuentes.....	135

Agradecimientos

Esta tesis se presenta a mitad de camino de mi formación como investigadora. Este recorrido es un aprendizaje constante que voy compartiendo con muchas personas.

Tres personas han sido mis grandes maestras en este recorrido: Noelia Enriz, Mariana García Palacios y Ana Carolina Hecht. A las tres les agradezco muchísimo por su calidez y generosidad, por brindarme un lugar en el UBACyT que un hermoso espacio de trabajo. A Mari por acercarme varias de las lecturas de género en durante mi licenciatura que aquí retomo y por su lectura detallada y sugerencias que apuntaron a mejorar este escrito. A Noe por su esfuerzo, dedicación y confianza, por acompañarme desde los inicios de mi formación y ser una gran guía. Mi agradecimiento y admiración enorme. A las tres por dejarme crecer con ellas.

A mis compañeras de equipo Sole Aliata, Ro Haddad, Ro Aveleyra, Vicky Beiras, Euge Taruselli, Nacho Cassola y Miri González Martin por su compañía y entusiasmo para seguir este recorrido juntas.

A Mariana Lorenzetti y Daniela Ingaramo por abrirme las puertas de sus casas y otras puertas en el campo, por ser una gran compañía en cada uno de mis viajes a Iguazú.

A mis amigas de la vida, especialmente a Flor, Ren y Lali por alentarme siempre y a Didi por su escucha dedicada para esta tesis. A mi familia y a Rolo por ser tan incondicionales en mi vida, por respetar mis decisiones y siempre caminar conmigo.

Por último, esta tesis no sería posible sin las y los mbyá que participaron de ella. Gracias a cada una por contarme parte de su historia, por dedicarme su tiempo y compartir sus espacios. Mis agradecimientos a la población guaraní son infinitos.

i. Introducción



Foto 1: Sabrina y Estefanía corriendo por la comunidad (Macuco, Mayo 2016)

i.1 Presentación del texto

Siempre me sentí atraída por las problemáticas sobre poblaciones indígenas a pesar de no tener demasiado conocimiento, ni experiencias previas a mi ingreso a la carrera de antropología. Guiada por estos intereses, hacia el final del grado me introduje en la lectura sobre la población mbyá guaraní. Ese acercamiento abrió una puerta que me llevó a un camino por el cual vengo transitando hace cinco años. En el marco de mi formación como investigadora comencé en el año 2015 a visitar locaciones en los alrededores de Puerto Iguazú (Misiones, Argentina). El trabajo de campo reafirmó mi interés porque además pude hacer

coincidir mis preguntas sobre la población guaraní con inquietudes sobre las temáticas de género, dos campos que me resultaban interesantes a priori.

Definir las preguntas de esta investigación implicó transitar por diversos espacios. Desde la asistencia a congresos y encuentros académicos a la participación en diversos grupos de investigación y debate sobre población indígena y guaraní. Durante el año 2014, asistí a algunas reuniones específicas en el marco del seminario interno de estudios guaraníes del proyecto “Territorio, Espacio y Memoria Guaraníes. Dinámicas históricas y procesos culturales en la frontera Argentina, Brasil y Paraguay”, coordinado por Guillermo Wilde. Paralelamente, junto con Noelia Enriz y Clara Boffelli nos encontrábamos a debatir bibliografía actualizada sobre esta población en Misiones. Luego, me incluí formalmente en tres proyectos de investigación: el UBACyT “Educación intercultural bilingüe en comunidades toba/qom y mbyá-guaraní de Argentina: un abordaje antropológico de la diversidad étnico-lingüística en la escuela”, dirigido por Ana Carolina Hecht, el PICT “Ser en la frontera. Experiencias formativas de niños y niñas mbyá guaraní en la triple frontera”, dirigido por Noelia Enriz en los que se inserta mi tesis de licenciatura (2017) y posteriormente el grupo de trabajo CLACSO “Educación e interculturalidad” coordinado por Elsie Rockwell, Patricia Ames, Ana Carolina Hecht, Mariana García Palacios y Noelia Enriz. Además, desde el año 2018, por iniciativa de Noelia Enriz y Ana Padawer, junto con sus tesis de licenciatura que investigan en Misiones, nos reunimos a debatir problemáticas actuales de la población indígena en la provincia.

Los intercambios académicos, los espacios por los que voy transitando a lo largo de mi formación, las recomendaciones de mis directoras y otras personas, las preguntas que me devolvía el campo, etc. fueron resultando en transformaciones de mis interrogantes a lo largo de estos años. Si en principio mis intereses se definían en torno a problemáticas sanitarias de las mujeres indígenas, algunas dificultades con las que me encontré en el campo y que continúo sorteando, hicieron que estas temáticas quedaran en el tintero para ser revisadas en posteriores investigaciones académicas. Atenta a las recomendaciones de mis directoras Noelia Enriz y Mariana García Palacios sumado a mi experiencia en el campo, en mi tesis de licenciatura las problemáticas dieron un giro hacia la vida cotidiana de las mujeres mbyá quienes habían sido y continúan siendo interlocutoras de mi investigación. Al poner en diálogo mis datos de campo con la bibliografía guaraní tradicional me generaba cierto malestar el modo como allí habían sido narradas las mujeres, lo que cobrara un nuevo sentido

en el actual contexto de la ola feminista que se viene manifestando en los ámbitos urbanos del país.

Del texto de mi investigación de grado se desprende que las etnografías han prestado poca atención a las mujeres como sujeto etnográfico y cuando lo hicieron enfatizaron en su rol doméstico y reproductivo y en los rituales de iniciación realizando muy interesantes descripciones de los mismos. Esto hizo que en la etnografía las mujeres hayan sido presentadas de manera ahistórica, homogénea y sin capacidad de agencia. Fue así que me aproximé a algunas actividades y roles que ellas cumplen en la actualidad y que no representan esas descripciones tradicionales monolíticas propias de las exploraciones mencionadas. Esa investigación se basó en materiales de campo que reflejaban la experiencia de mujeres de distintas generaciones (desde ancianas hasta jóvenes) y con diversos vínculos en el grupo. Así presenté mujeres que toman importantes decisiones políticas y territoriales, salían de la comunidad para vender sus artesanías o tenían trabajos con asignación de salario –principalmente como agente de salud –, modificaban sus proyectos de maternidad, entre otras acciones.

¿Pero cómo llego a preguntarme sobre los cuidados familiares centrados en las niñas y los niños? En tanto la investigación etnográfica supone un “proceso abierto” (Jociles Rubio 2005:94), aquel primer desarrollo me sirvió para sistematizar mis primeros datos de campo, pero también para profundizar y abrir nuevas preguntas que presento en esta segunda instancia. Allí me posicioné en la perspectiva de género para pensar a las mujeres mbyá guaraní en su cotidianidad, lo que hoy me es útil para concentrarme en las relaciones que se establecen en el cuidado entre las y los mbyá, principalmente en los que se abocan a las niñas y los niños porque es hacia donde se orientan los cuidados familiares. Entonces, en el presente trabajo me propongo sistematizar las experiencias de cuidado infantil entre las y los mbyá guaraní que viven en núcleos habitacionales¹ ubicados en los alrededores de la ciudad de Puerto Iguazú. A partir de mi trabajo etnográfico intentaré indagar en las prácticas cotidianas del cuidado de las/os niñas/os buscando dar cuenta de cómo se desarrollan y se les da sentido. Mi premisa es que las tareas cotidianas de cuidado son jerarquizadas a través de modelos de género del grupo. De esta manera, no recaen las mismas responsabilidades sobre madres, padres u otras personas como, por ejemplo, las/los ancianas/os y niñas/os. Sin embargo,

¹ En esta tesis núcleo, comunidad y locación aparecerán como formas de denominar a un grupo de familias que se asientan en un espacio geográfico determinado (Enriz 2010b). La categoría más utilizada por las y los indígenas para hablar de este conjunto es *comunidad*. Pero, en la práctica, más que un espacio geográfico específico o un grupo cerrado se refiere a relaciones singulares entre personas que comparten características contextuales, históricas y territoriales.

ubicar situacionalmente a las/los actores relevadas/os en la etnografía me permitirá dar cuenta de que estos modelos no son monolíticos, ni atemporales. Esta hipótesis me ha llevado a buscar cuáles son los conocimientos sobre el cuidado infantil y las asignaciones respecto del mismo en las comunidades mbyá y sus asimetrías en relación con los roles de la maternidad, la paternidad y otros roles. Me propongo registrar diversas experiencias de maternidad y paternidad como también los roles que ocupan las distintas personas de la comunidad (madres, padres, abuelas/os, líderes religiosos, niñas/os) en el cuidado de otras/os miembros del grupo. Busco entonces dar cuenta de las posibles tensiones que se expresan entre el cuidado y las relaciones de género, identificando continuidades, rupturas y resistencias entre las experiencias de maternidad y paternidad registradas, y las formas hegemónicas asignadas en los modelos sociales de género.

Al intentar resolver algunas de estas inquietudes apunto a visibilizar y documentar prácticas de cuidado cotidianas y actuales del grupo en cuestión, la población mbyá guaraní que transita en el extremo norte de la provincia de Misiones. Sistematizar estas prácticas y conocimientos será una manera de contribuir a un corpus de investigaciones de las ciencias sociales que pretende documentar la riqueza de la realidad social indígena con perspectiva de género.

i. 2 Sobre la población

Las personas con quienes trabajé en el campo se autoadscriben como mbyá y se les identifica como una parcialidad guaraní². Ellas/os residen en Brasil, Paraguay y Argentina predominantemente en núcleos habitacionales que se encuentran en áreas rurales, son hablantes de la lengua homónima y, la mayor parte de la población, no supera los 30 años (Grünberg et. al. 2008, 2016). Los retratos más clásicos sobre la forma de organización social de esta población (Nimuendaju 1978, Cadogan 1997, Schaden 1998, Susnik 1983) continúan siendo una referencia al momento de abordar cualquier problemática que a ella compete, específicamente, aquellos referidos a las unidades domésticas porque han logrado sistematizar aspectos relevantes de su organización.

En Misiones (Argentina) más de 13000 personas se autoreconocen indígenas o descendientes (INDEC 2010). La provincia comenzó a reconocer la población mbyá recién en los años 70 (Enriz 2011b). Una de las causas por las que la relación entre el Estado y este grupo ha sido tardía posiblemente se deba a los vínculos indígenas con el monte y la disponibilidad de

² Las otras parcialidades se corresponden con *avá chiripa* que habitan en el noroeste de nuestro país, en Bolivia, Brasil y Paraguay; los *ache* y *kaiowa* en Brasil y Paraguay.

subsistencia asociada a éste y exceptuada de relaciones comerciales, la vida en regiones selváticas (Wilde 2007) y las características del modo de ser mbyá (Cadogan 1997 [1953]) que “poco tiene que ver con los vínculos fuera del grupo” (Silva Noelli 1993, citado en Enriz 2011a). Los estudios etnográficos destacan que la religiosidad de este grupo se basa en la idea de que, a diferencia de los animales, las personas mbyá son las únicas que lograron conocer las bellas palabras, es decir, el lenguaje humano mbyá (Cadogan 1977). Conocer la lengua, por ende, adquiere primordial relevancia para el grupo. Investigaciones recientes retoman el concepto de *modos de ser mbyá* más que de religiosidad, pero destacando también esta separación entre humanos y animales. Chamorro (2004) explica los *modos de ser guaraní* a través de la experiencia del grupo.

La adscripción identitaria del grupo mbyá es asociada al *teko'a* como el lugar donde se permite la continuidad social y el “buen modo de ser”, *mbyá reko* (Cadogan 1997 [1959]), siendo una palabra que puede ser desarticulada en *teko* (*reko*) como lo que refiere a la ley, la norma, el comportamiento esperado y el sufijo *-a* como el lugar donde es posible esa experiencia, explayando sus límites más allá del espacio doméstico (Chamorro 2004, Remorini 2005, Wilde 2007, Garlet y Assis 2009).

La aldea y el monte son espacios complementarios que se rigen por relaciones de reciprocidad positiva o negativa. Según los individuos sigan o no las normas, el monte puede constituir un lugar amenazador por la diversidad de seres peligrosos que lo habitan o reservorio de todo lo necesario para el buen desenvolvimiento de la vida cotidiana. Así, fue tradicionalmente visto como proveedor de alimentos, medicinas y materiales para la construcción de viviendas. También constituyó el fundamento de la identidad y la cosmología mbyá guaraní. Para el grupo mbyá, la tierra considerada buena está cubierta por el monte y posee una relación inextricable con el *teko*.

El espacio mbyá configura una geografía simbólica concéntrica en cuyo centro se encuentra el núcleo habitacional, eje de las actividades sociales más importantes. Hacia el exterior de éste, es decir, en los sucesivos círculos que lo rodean, se encuentran el monte y el mundo blanco³. A la noción de *teko'a* se liga inextricablemente el concepto nativo de territorio o de espacio, fundamental en la reproducción económica y la organización sociopolítica de estos grupos.

El *teko'a* puede ser pensado como una categoría relacional a través de la cual se constituye una red de parentesco entre los diversos grupos familiares que se ligan entre sí por medio de permanentes intercambios y, a su vez, los diversos *teko'a* están también atravesados por esas

³ Para ampliar ver Cadogan (1997 [1953]), Chamorro (2004), Remorini (2005), Wilde (2007).

mismas relaciones (Barbosa y Mura 2011). En él se expresan los vínculos sociales, se desarrolla la mayor parte de la cotidianidad indígena y, por tanto, se materializan los cuidados.

Según las descripciones que Cadogan (1997) realizó en la década de 1950, hombres, mujeres, jóvenes, niñas/os y ancianas/os transitan espacios diferentes: mientras los hombres adultos y jóvenes salen al monte con el principal fin de cazar, el resto pasa la mayor parte del tiempo en el espacio doméstico. El lugar arquetípico de la mujer es la casa cerca del fuego *oka* donde se cocina, se come y se reúne la familia por las noches, y que es identificado como el centro de las actividades infantiles. El fuego en las cocinas abiertas o los patios son los espacios donde transcurren la mayor parte del tiempo las mujeres jóvenes y adultas, las/los niñas/os y las/los ancianas/os.

El espacio comunitario aparece como privilegiado para el cuidado en contraposición a los peligros del monte. Si nos detenemos a pensar en el cuidado de las/os más pequeñas/as, entonces, serían las mujeres quienes más tiempo pasan con ellas y ellos y, por lo tanto, en quienes recaen las mayores responsabilidades sobre su cuidado. Este tipo de descripciones nos permiten relevar los modelos de organización más clásicos de cuidado.

Si bien el grupo mbyá y la literatura específica mantiene un discurso identificado con lo exótico, ligado a la selva y recluso, en la cotidianidad se entablan variadas relaciones interétnicas (Padawer y Diez 2015). Así, el propio dinamismo de las sociedades junto con el contacto interétnico presenta alternativas en las prácticas cotidianas que no necesariamente contradicen las formas hegemónicas de cuidado, ni tampoco las replican taxativamente.

En el caso de la población mbyá de Misiones es importante tener en cuenta que, en respuesta al proceso de sedentarización en la provincia, el grupo ha encontrado múltiples estrategias para continuar su movilidad. La migración ha sido una de característica del grupo llevando a desmembramientos de los núcleos. Con el avance de la agroindustria que resultó en el acorralamiento de las comunidades, la movilidad del grupo se ve afectada por múltiples como la pérdida de territorio, la imposibilidad de mantener la subsistencia ligada al monte y, por ende, las nuevas formas de subsistencia como planes sociales o incorporación al mercado laboral (Gorosito Kramer, 2008; Enriz, 2012).

A partir de esta década se comenzaron a poner en marcha una serie de políticas que incluían intervenciones de diversa índole como lo escolar, sanitario, habitacional, productivo, etc. Si bien los organismos de gobierno intentaron retomar la cuestión identitaria indígena, la misma aparece como un elemento confuso a la hora de diseñar tales políticas (Enriz 2011b). El

Estado comenzó así a demandar ciertas formas de organización al interior del grupo (Gorosito Kramer 2006). Siguiendo a Gorosito Kramer (2006), aparece como un actor central en la división de la autoridad política de la autoridad religiosa, que antes se encontraba en manos del *opygua* “líder espiritual”. De esta manera, el Estado demandó a las comunidades indígenas nuevos agentes políticos, lo que supuso nuevas relaciones de poder al interior del grupo. La conducción de los núcleos quedó dividida entre lo religioso, mantener la armonía con los dioses, y lo político, entablar las relaciones con el Estado y la sociedad envolvente. Estos vínculos establecieron nuevas características en las formas de subsistencia y de concebir el territorio, e hicieron aparecer otros actores e instituciones. Siguiendo esta hipótesis, a través de los líderes políticos se establecen nexos sencillos y claros entre las comunidades y la sociedad envolvente.

Pero existen en las últimas décadas otros roles organizativos que surgen a partir de políticas concretas y de vínculos interétnicos: agentes sanitarias/os indígenas, agentes bilingües interculturales en las escuelas, guías de turismo, entre otros. Es importante destacar que cada vez más mujeres comienzan a ocupar estas tareas dando pistas de posibles cambios del grupo sobre los roles de género (Cantore y Enriz e/p). Adelantando lo que será el desarrollo de esta tesis, comienzan así a sumarse una pluralidad de voces sobre el cuidado.

Como mencionábamos, en las etnografías clásicas las mujeres ocupan mayormente el espacio doméstico, el fuego, y el hombre es quien va al monte. La bibliografía guaraní nos relata así imaginarios de la mujer recolectora y el hombre cazador minusvalorando el desempeño de las mujeres (Linton 1975). En la actualidad estas dicotomías han sido reeditadas en la separación en lo privado y lo público. Las mujeres son quienes están en la comunidad y los hombres quienes hacen el contacto mayoritario con el mundo no-indígena. Sin embargo, asignar este valor diferencial a un interés de las poblaciones indígenas es no considerar que las lógicas occidentales van en búsqueda de los hombres para entablar negociaciones lo que ha conllevado a reorganizar el espacio comunitario (Segato 2011) -parte de esta hipótesis guiará este trabajo-.

Son mínimos los trabajos que han incorporado la perspectiva de género en Argentina entre las y los mbyá, las propuestas son aún más escasas resaltando únicamente el trabajo de Enriz y García Palacios (2008) enfocadas en la distinciones de género luego del ritual de *ñemondyιά* – que por su gran aporte será profundizado en el primer capítulo- y, posteriormente, mi tesis de licenciatura (Cantore 2017) donde intenté dar cuenta de nuevos espacios en los que las mujeres se van posicionando y desarrollando habilidades específicas que las diferencian de

los roles tradicionales de género propuestos por el grupo mbyá. En esta misma línea, en un trabajo colectivo (Hecht et al 2018) se registra la trayectoria de docentes indígenas como parte de estas transformaciones.

Me interesa focalizar en las prácticas de cuidado de diferentes actores (madres, padres, hermanas/os, grupos de pares, ancianas/os, otros) que pueden presentarse en la actualidad, intentando dar cuenta de cómo se jerarquizan esas prácticas. Parto de la hipótesis de que los cuidados familiares se orientan principalmente al cuidado de las niñas y los niños por la importancia que adquieren ellas/os para el grupo. Retomar el cuidado de las/os niñas/os me permite reconocer de qué modo se organiza la familia en estas tareas dependiendo de relaciones de género previamente establecidas y reactualizadas en las prácticas. En ello la perspectiva de género cobra vital importancia para desgranar posibles redes de cuidado.

i.3 Apuntes metodológicos

El norte de Misiones -Argentina- es caracterizado por su naturaleza exuberante. Se trata de un paisaje que combina tonalidades de verde por su vegetación abundante donde se van entretejiendo caminos rojizos que manchan los ríos. Bajo esa vegetación se disimula una de las áreas de mayor diversidad del país, amenazada actualmente por la expansión de monocultivos arbóreos. Caminar por la tierra colorada va a ir tiñendo nuestros zapatos. Paso a paso nos encontramos con las 600 hectáreas, un predio que pareciera tensionar el gris que arrasa la ciudad de Iguazú y la masa boscosa del monte. Es una zona de triple frontera que limita con Brasil y Paraguay. Las 600 hectáreas son un área delimitada por la ruta nacional N°12 que nos trae desde la capital de la provincia y nos lleva a Brasil. Esta ruta marca el límite de esta zona. Los otros bordes son marcados por el Parque Nacional Cataratas del Iguazú⁴ y el río Iguazú.

Las 600 hectáreas son parte del territorio de ocupación ancestral indígena. Sin embargo, en el año 2002 la provincia destinó este predio para un mega proyecto turístico conocido como Plan Maestro (Nuñez 2009). Para la misma época, a partir de una manifestación en conjunto de indígenas de toda la provincia llevada a cabo en Posadas, 254 hectáreas alcanzaron título comunitario a favor de la comunidad *Yacaré*⁵. Lejos de ser un logro este hito significó el cese del conflicto indígena más grande que se llevó a cabo en la provincia (Enriz 2005 y 2011a) y

⁴ Declaradas por la UNESCO desde 2011 una *las siete maravillas del mundo*.

⁵ Los nombres de las comunidades y de las personas son ficticios a fin de asegurar el anonimato y preservar a las y los participantes de esta tesis.

la pérdida de más de la mitad de espacios de uso tradicional y comunitario del territorio de las 600 hectáreas. Así, más del cincuenta por ciento fueron dadas a concesión a distintas empresas para desarrollar emprendimientos turísticos y hoteleros –marcados en el siguiente mapa (*)-.



Mapa área geográfica Iguazú – fuente: maps.google

Estas nuevas presiones productivas sobre el territorio han resultado en el cercamiento y delimitación de las locaciones indígenas. Las edificaciones han modificado el paisaje de tal forma que un camino pavimentado interno comunica hoteles con comunidades. Ese mismo camino, en el que el clima subtropical me ha empapado con la lluvia y agotado de calor cuando salía el sol, es el que me ha permitido caminar de un núcleo al otro visitando varias familias en un mismo día. Agobiada o empapada he recorrido estas comunidades que comparten la complejidad de la territorialidad a la vez que se diferencian entre ellas.

Nombramos que una parte de las 600 hectáreas son propiedad comunitaria de *Yacaré* –ver mapa N°1-. Las personas que viven allí tienen diferentes registros sobre la formación de la comunidad, pero encuentran puntos en común en cuanto a las familias más antiguas, el uso del territorio, etc. Las luchas por este territorio también son parte de sus recuerdos, específicamente la quema de casas que sufrieron como parte de los intentos de privados para que dejen el lugar en los años 90. Yacaré comparte este territorio con dos núcleos más: *Coatí* –ver mapa N° 2- y *Comadreja* –ver mapa N°3-. Además, con el fin recuperar las tierras usurpadas por hoteles, algunas familias decidieron mudarse a esos espacios y fundar *Macuco* –ver mapa N°4-. Del otro lado de la ruta se encuentran *Tatú* –ver mapa N°5- y *Tucán* –ver mapa N°6-.

Como mencionaba, las personas de Yacaré tienen título de 254 hectáreas de ese predio en las que se ubica también Coatí y Macuco. Algunas veces esto genera conflictos en lo que respecta a la toma de decisiones sobre cuestiones que tienen que ver con el territorio, donde se manifiestan dificultades para ponerse de acuerdo; pero otras veces cada comunidad funciona de manera autónoma. Esto depende de la situación que se trate. Al respecto Macuco en algunas ocasiones participa y busca tener voz en el debate y en otras se plantean dificultades propias que tienen que ver con su lucha territorial.

Esta última está ubicada, como decíamos, en la zona de concesión a los hoteles. Actualmente a partir del incumplimiento de un hotel internacional en cuanto al acuerdo del inmueble, la provincia ha decidido licitar esta área. Por su parte las personas que viven en esta comunidad vienen intentando desde 2014 acciones en pos de su recuperación.

Es necesario tener en cuenta que muchas/os de mis interlocutoras/es tienen vínculos cotidianos y constantes con las personas que viven en Comadreja (3) Tatú (5) y Tucán (6). Así en más de una ocasión he realizado alguna visita a Tatú o entablado relación con algunas familias. No así con las personas que viven en Tucán lo que se debe a que es la comunidad más nueva de la zona y no he llegado a conocerla. Tucán es un desprendimiento reciente de algunas familias de Tatú. En el caso de Macuco comencé a visitarlas en el 2018 para acompañarlas en su pedido de personería jurídica, pero aún no he formalizado el trabajo de campo. Por estas razones las referencias a esas comunidades en este texto serán sólo las necesarias.

Tatú es el núcleo más grande y antiguo de la zona. En las últimas décadas, la ciudad de Iguazú ha extendido sus límites rodeando a esta locación de barrios criollos y dejando pocos espacios de monte. Entre sus habitantes encontramos no sólo guaraníes provenientes de

diferentes regiones de la provincia, de Paraguay y de Brasil, sino otras personas no indígenas que residen allí, en su mayoría como consecuencia de matrimonios interétnicos. Las personas que viven en esta comunidad son estigmatizadas negativamente por la sociedad envolvente proyectando sobre ellas problemáticas vinculadas al alcoholismo, prostitución, narcotráfico, etc.

En términos generales las fuentes de subsistencia de las y los mbyá son la caza, pesca, recolección y tareas agrícolas, pero también la paulatina incorporación al mercado de trabajo, la participación de planes sociales y subsidios estatales (Padawer y Enriz 2009). Estas comunidades, como otras de la provincia, tienen fuertes demandas hacia el Estado principalmente en lo que respecta a lo territorial, el uso de la tierra, la explotación turística, lo educativo y la salud. En el caso particular de Iguazú, la caza, pesca y recolección se ven minimizados frente a los trabajos ligados directa o indirectamente al turismo los que presentan una de las salidas laborales más habituales, tal como en otras zonas lo son las tareas de recolección en chacras o la tarea (Enriz 2009).

La zona es frecuentada por turistas nacionales e internacionales, empresarias/os hoteleras/os y sus trabajadores/as, la sociedad local y los grupos indígenas que tienen variadas y siempre dispares formas de relacionarse los unos con los otros. Lo cierto es que todas las comunidades proponen alguna actividad turística. En su mayoría, cuentan con una visita alrededor de un sendero, la venta de artesanías y la presentación de algún coro. En el último tiempo, de la mano de una ONG que este año culminaría su proyecto, han intentado diversificar esa oferta entre una locación y otra. En el segundo capítulo haré referencia a mi vinculación con guías de turismo varones.

Las demandas sanitarias y de salud se expresan en relación con la atención en el hospital, la asistencia de la médica al centro de salud, el abastecimiento de medicamentos, la incorporación de centros de atención en todos los núcleos, la compañía de las/los agentes sanitarias/os dentro y fuera del núcleo en la atención primaria, entre algunas otras. Esta tensión explícita entre comunidades indígenas y Estado, que se expresa en demandas de reconocimiento y que denuncian actos previos de expoliación, pone de manifiesto lo complejo del vínculo entre lo indígena y lo nacional. Las formas de relacionarse con los gobiernos de turno, ONG en la zona, empresas turísticas e instituciones públicas son diversas. Esos vínculos dan origen a intercambios -de bienes materiales, de acciones de apoyo, etc.- que son vistos positiva o negativamente por diversos actores, pero que no pasan desapercibidos.

Teniendo en cuenta los desmembramientos entre las familias y las mudanzas habitacionales como forma de mantener la práctica de la migración, sin olvidar la lucha por el territorio, en Iguazú las demandas por escuela y centro de atención primaria a la salud se presentan de manera particular: aparecen como espacios de consolidación y fortalecimiento como comunidad ante la sociedad envolvente. Así, en las 600 hectáreas encontramos que Yacaré cuenta con una escuela primaria y una secundaria. Además de un centro primario de atención a la salud (CAPS, en adelante). Coatí cuenta con una escuela primaria y brinda una sala para la visita médica. Comadreja no tiene ninguno de estos establecimientos. Por su parte, Macuco desde el año pasado lucha por un aula satélite que logró construir este año. A pesar de la cercanía entre una y otra comunidad y la circulación constante de estas personas de una comunidad a otra, la escuela y la salita funcionan como espacios de disputa y legitimidad para solidificar y diferenciar a las comunidades respondiendo a la complejidad que trae el acorralamiento territorial y las prácticas tradicionales de migración. Podemos concluir que las demandas de las escuelas y los CAPS acompañan y fortalecen otras luchas como la recuperación territorial o los pedidos de personería jurídica porque se corresponden con las exigencias estatales para estos reconocimientos.

Considero que las condiciones de interlocución en las que se desenvuelve la vida cotidiana de las y los mbyá no son un factor menor para comprender sus prácticas sociales. Por el contrario, las relaciones interétnicas permiten una innovación constante de sus quehaceres diarios. Así, este entramado de prácticas y discursos construye formas particulares de cuidado. En este sentido, mis preguntas en esta obra se orientan a registrar cómo se manifiestan los cuidados y cómo se distribuyen los roles entre las personas que comparten esta tarea, en este contexto específico, para así registrar tensiones con otros roles y actividades especialmente de las mujeres. Pero, por otro lado, las niñas y los niños toman particular participación en el cuidado porque no están exentos del cuidado de sus pares (Meliá 1979, Remorini 2009, Enriz 2011a). Debemos tener en cuenta además que diferentes actores forman parte del cuidado cotidiano. Focalizar en el cuidado de los padres me resulta de especial interés en tanto permite comparar la responsabilidad, las referencias y el tiempo de cuidado de madres y padres, hermanas/os, abuelas/os y otros actores y, por tanto, las diferencias y tensiones asociadas al género que se expresan en el cuidado.

Presento aquí un trabajo etnográfico que se manifiesta como una oportunidad para recuperar aquellas prácticas cotidianas de las y los mbyá. En palabras de Rockwell, la etnografía es un enfoque que nos permite “documentar lo no documentado” (2009:66). Siendo que me interesa

relevar la organización y prácticas sobre los cuidados en la población mbyá guaraní, la etnografía nos beneficia en tanto es una forma de conocer la perspectiva de las y los miembros sobre un determinado asunto (Guber 2011).

Con mi trabajo de campo en cohabitación o visitas a familias en las locaciones antes descritas he ido construyendo un corpus de información que da sostén a esta investigación (Rockwell 2009). De esta manera, he realizado viajes a Iguazú de duración variable. Mis estadías duraban entre cinco días y un mes. El viaje inaugural fue en febrero de 2015 junto con la directora de esta tesis, Noelia Enriz, y mi compañera de campo durante los primeros años, Clara Boffelli. Volví con Noelia Enriz en octubre de ese mismo año. Las tres retomamos el campo en mayo de 2016. El mismo año volví hacia noviembre junto con la codirectora de este trabajo, Mariana García Palacios y la directora del UBACyT del que formo parte, Ana Carolina Hecht y Noelia Enriz. Esos viajes contaron con algunos días de campo sola, pero mayormente fueron trabajos conjuntos. Retomé el trabajo de campo, viajando sola por primera vez en octubre de 2017. A este viaje le siguieron uno en febrero de 2018 –en compañía algunos días de mi directora- y marzo de 2019. Gran parte del tiempo en estos viajes los compartí también con Mariana Lorenzetti y Daniela Ingaramo con quienes visité las comunidades e intercambié reflexiones.

El trabajo de campo en equipo ha enriquecido este recorrido de investigación en el compartir nuestros registros de campo, impresiones y discusiones. Parte de las ideas aquí presentadas tienen de fondo debates que se dieron en equipo tanto con quienes compartí el campo como con mis compañeras del UBACyT.

El trabajo de campo se presenta como un método privilegiado para recuperar y tener en cuenta la perspectiva de las/os actores. Pero, como es sabido, estas perspectivas no son homogéneas. Intentaré aquí recuperar distintas voces de personas de la comunidad incorporando sujetos que tienen distintas edades y géneros, distinto uso y conocimiento del español, realizan diversas tareas, etc.

El trabajo de campo permitió minimizar aspectos que a primera vista parecían inmensos obstáculos, entre ellos el escaso interés mbyá por profundizar en su religiosidad con extraños, el reducido manejo del español (aprendido en las escuelas o en interacción) ya que la población es hablante del mbyá como primera lengua. Y, además, los cambios que suponen los roles etarios y de género en vinculación con las y los *jurúas* “no-indígenas”.

Teniendo en cuenta que en esta investigación me interesa problematizar las prácticas cotidianas de cuidado por edad y género, cada capítulo brindará reflexiones metodológicas

que nos permite profundizar en las diferentes formas de vinculación con niñas/os, adultas/os y ancianas/os y, así, considerar también sus particularidades. Volver sobre la metodología en cada capítulo me permitirá, además, rever la forma en que se estableció el consentimiento informado con cada subgrupo y con las personas en particular.

Sin embargo, las lógicas comunitarias obligan y resaltan la importancia de un consentimiento informado conjunto. Respetando la organización de las comunidades, el primer día de visita incluyó una charla con el *mburuvicha*, el “cacique” –en Iguazú son todos hombres-. Allí, informábamos cuál era nuestro objetivo ahí, las temáticas que nos interesaba trabajar, dónde se divulgaban nuestros resultados, etc. Estas charlas fueron repetidas más de una vez a lo largo de estos años, especialmente en Yacaré que, desde el 2015, está atravesada por un cambio constante de autoridades. Aun así, el consentimiento para realizar trabajo de campo también se fue construyendo con el paso del tiempo. Las palabras de los caciques no fueron lo único que habilitó el “entrar en confianza” sino que se fue construyendo por nuestra presencia en el campo.

Por otra parte, las técnicas utilizadas para la recolección de datos fueron plurales. Un conjunto de herramientas fue utilizado como estrategias: fotos, toma de notas, videos, etc. Nuestros registros se vieron afectados por la decisión de no grabar, ni tomar notas delante de las y los mbyá porque estos equipamientos no son herramientas de uso ordinario entre ellas/os. Esto permitió charlas y observaciones más distendidas y, al finalizar el día, cuando estaba sola o con mis compañeras, dedicaba un tiempo a grabar audios sobre los acontecimientos, ejercitando la memoria e intentando no perder detalles para pasarlos finalmente a mi diario de campo. Cuando tomamos fotos o videos lo hicimos pidiendo permiso. Es por ello, que los registros que citaré en este trabajo en su mayoría no son textuales de lo que las personas dicen, sino pasajes de cuadernos de campo.

Como se puede ir apreciando, la observación participante fue protagonista en la recopilación de datos para este trabajo. Como tal, esta técnica consiste tanto en observar sistemáticamente el mundo en el que nos sumergimos como participar en las actividades de ese mundo (Guber 2001). Esa maraña de observaciones y participaciones se caracteriza por la “inespecificidad de las actividades que comprende” (Guber 2011:51). Tal es así que no logro ordenar cada una de las actividades de las que fui parte. Sin embargo, la mayor parte del tiempo fueron visitas en los patios compartiendo algún mate o tereré.

Transitar por las comunidades de Iguazú es empaparse del barro rojo casi imposible de quitar. El ingreso implica en sí mismo abstraerse del ruido de los autos en la ruta y las/os turistas

deambulando por la ciudad. Los senderos internos nos llevan de una casa a la otra separada por algún *kokue*, espacios destinados a la agricultura, o algún matorral. Las casas son estructuras precarias de madera, aunque suele haber algunas de material que se construyeron a través de un plan estatal. A sus alrededores espacios desmontados son las zonas destinadas para tomar mates y las actividades recreativas de las niñas y los niños. Es en estos patios donde surgieron gran parte de mis observaciones porque son espacios donde las personas pasan la mayor parte de su día a día. En términos metodológicos, compartir esos lugares me permitió crear un interesante volumen de registros.

i.4 Notas sobre los cuidados

En esta tesis emplearé una noción de cuidado en sentido amplio, retomando aportes de las ciencias sociales. Recupero aquí aquellos trabajos que definen al cuidado como una necesidad inherente al ser humano. Esta necesidad obliga a las personas a vincularse y establecer responsabilidades sobre y con otras/os. Las personas, así, cuidan y son cuidadas. (Fisher y Tronto 1990, Mol 2008). Retomo entonces la idea de “lógica del cuidado” (Mol 2008) que me permite considerar al cuidado como una práctica cotidiana que implica saberes y técnicas que se presentan como recónditas para quienes están desempeñando esas acciones. De esta manera, el cuidado implica una amplia gama de actividades que están orientadas a “mantener, continuar y reparar nuestro ‘mundo’” (Fisher y Tronto 1990: 40). Pero estas actividades se ponen en acción al momento que detectamos una situación y nos preocupamos por ella. Advertir una situación nos obliga a asumir la responsabilidad y de ahí comenzar el trabajo de cuidado, acción que siempre llevará respuesta de quien es cuidado. Con una concepción tan amplia de cuidado parecería que todas las actividades humanas están relacionadas a él, sin embargo, Tronto (2005) las circunscribe a aquellas que consideran las necesidades de los demás y que, a su vez, se entretajan con dimensiones afectivas y prácticas. En otras palabras, las prácticas de cuidado se aúnan con estar disponible para cuidar, es decir, atender a las necesidades de las/os otras/os. En este concepto procesual de cuidado se incorporan aspectos como el cuerpo, el tiempo, los afectos, los espacios, etc. donde las dimensiones privado/público y el imaginario de la unidireccionalidad del cuidador activo y un receptor pasivo de cuidado se desvanecen (Martín Palomo 2008, Martín Palomo y Terrón 2015).

Retomando las ideas sobre cuidado como una necesidad consustancial al ser humano que nos obliga a vincularnos y establecer responsabilidades con otras personas (Mol 2008) surge un concepto clave y necesario para pensar los cuidados familiares: el de redes de cuidado. Las

redes pueden ser pensadas como recursos o estrategias colectivas para la supervivencia e incluso, en algunos contextos, para la movilización de clases sociales (Carvalho et al 2012). Me parece interesante traer a colación este concepto de red particularmente para los cuidados familiares en las poblaciones indígenas por las diferentes formas que adquieren. Si partimos del cuidado como una necesidad universal (Mol 2008, Fisher y Tronto 1990) que adquiere formas disímiles según los grupos sociales y los contextos particulares, las redes de cuidado exponen a las y los actores que intervienen en él, así como en la forma que adquieren esas relaciones y acciones. Retomo aquí el concepto de red de cuidado desarrollado por Carvalho et al (2012) también porque, como ellas dicen, es un concepto que nos permite comprender los datos de campo. Las redes de cuidado nos permiten un acercamiento a los sentidos y experiencias de interacción que se manifiestan en el acto de cuidar. Las autoras retoman el concepto de red social de Lewis (1987 en Carvalho et al 2012) como un sistema donde se interconectan personas, actividades y contextos dando sostén emocional y práctico a otras personas con diferentes necesidades.

Entre las personas que forman parte de esa red, en la que no sólo se incluyen familiares, cada relación va a adquirir su propio dinamismo, aunque convivan unas con otras. Lo que considero interesante es que en las experiencias de cuidados están pautadas jerarquías y expectativas que se van poniendo en juego y rehaciendo en la medida que la red acciona (Fonseca 2005a, Carvalho et al 2012). Aparecerán en esta obra algunas de las jerarquías establecidas tanto en los actos de cuidado como en las representaciones de las y los diferentes miembros. Esto es importante porque, como veremos, a medida que se recrean los actos de cuidado con distintas/os actores de la red se reduce la participación de la madre como cuidadora.

En esta dirección, el cuidado no puede ser relegado al ámbito privado porque en él se cruzan un conjunto de instituciones y valores simbólicos donde se exhiben circunstancias políticas, económicas, históricas, etc. (Faur 2014). Aun así, no podemos dejar de enfatizar que los distintos aspectos que se interrelacionan en el cuidado (recursos económicos, instituciones, políticas estatales, entre muchos otros) tienen en común un subyacente modelo de género, que interpela a las mujeres como las principales responsables del cuidado. Las normas sociales sobrecargan a las mujeres de tal manera que en “su deber ser” predomina el cuidado de los otros por sobre el suyo mismo, especialmente cuando se trata del cuidado familiar (Martin Palomo y Terrón 2015).

Si bien en este conjunto de estudios se incorporan investigaciones de varias disciplinas sociales (solo Mol y Fonseca son antropólogas) y basan sus observaciones en sociedades occidentales, esta relación entre los cuidados y el género ha sido alertada desde siempre por la antropología feminista que anticipaba el rol de las mujeres como cuidadoras en distintas sociedades (Moore [1991] 2009, Scheper-Hughes 1997, Esteban 2000, 2006). Pero, como ha dado cuenta Moore (2009), las mujeres al dedicarse al cuidado y crianza de las niñas y los niños como a otras tareas domésticas aportan considerablemente a la economía familiar y del grupo.

Si nos centramos en los cuidados cotidianos durante diferentes etapas del ciclo de vida, principalmente el nacimiento, la niñez y la pubertad, podemos encontrar referencias desde los inicios de las ciencias sociales como los aportes de Marcel Mauss (1969[1936]) quien abordaba entre las técnicas del cuerpo métodos de cuidado en las diferentes etapas de la vida. Y especialmente en antropologías las diferencias en los patrones de crianza detallados por Margaret Mead (1993[1928], 1962[1930]) y Ruth Benedict (1934, 1946). Estas investigaciones desembocaron en vastos volúmenes y discusiones sobre el cuidado y la crianza abordados desde diferentes matices: la familia, la educación, la salud, etc. Otros trabajos nos brindan interesantes aportes como, por ejemplo, la etnografía de Scheper-Hughes (1997). Su investigación es significativa porque discute con las formas de cuidado estereotipadas que muchas veces son extrapoladas a otros colectivos sociales. Por el contrario, la autora enfatiza en la importancia de contextualizar los cuidados teniendo en cuenta múltiples factores como lo económico, lo social, histórico, etc.

Las investigaciones enfocadas sobre la crianza también suman aportes a los cuidados en la niñez porque crianza y cuidado son concomitantes. A nuestros fines, las más recientes de estas investigaciones en población indígena en Latinoamérica (Nunes 1999, Cohn 2001, Hecht 2004, Colangelo 2006, Szulc 2007, Remorini 2009, De Suremain 2003, Enriz 2012, García Palacios 2012, García Palacios Hecht y Enriz 2015) han abordado y sistematizado aspectos relativos a las primeras etapas de la vida, la educación infantil, las prácticas de atención, las concepciones sobre personas, entre otras.

Muchos de estos trabajos reconocieron que en diferentes pueblos indígenas a medida que las niñas y los niños van creciendo y gozando de independencia se les va confiando el cuidado de otras/os niñas/os y así van interiorizando roles y responsabilidades de cuidado (De Suremain 2003), lo que coincide con los registros en población mbyá guaraní (Remorini 2004 y Enriz 2012 –ampliaré en el capítulo uno-). Así, el cuidado tiene una dimensión

global/globalizante e interdependiente, como una actividad que involucra al entorno y, a su vez, como un ámbito de socialización de niños y niñas (De Suremain 2003, Szulc 2007, Enriz 2012, Leavy 2017).

En Argentina, trabajos etnográficos sobre el espacio médico ha dado cuenta de cómo las ideas occidentales de “buen cuidado” y “crianza correcta” dialogaron para instalar un discurso médico que proponía normas “socialmente adecuadas” para el cuidado del niño (Colangelo 2006). Trabajos como el de Leavy (2014, 2017) que suma a su desarrollo las discusiones sobre el supuesto amor maternal (Bandinter 1982, Jelin 1998) permiten ver la búsqueda del bienestar familiar por fuera del sistema de salud oficial, así como también las desigualdades que se expresan en él a través de la noción de cuidado.

Muchos de estos trabajos antropológicos enfatizan en la necesidad de deconstruir los cuidados como “hechos naturales” y relativos al mundo privado, pues en lo cotidiano circulan sentidos desde un conjunto de interacciones sociales (Santillán 2010, 2012b). Las nociones e iniciativas de las/os tutoras/es sobre la crianza y la educación observa los intercambios desiguales que se dan en las relaciones sociales. En el cuidado de las niñas y los niños se trocan saberes, pareceres y materiales que extienden las prácticas de cuidado. Al ahondar en estas interacciones no circunscribe los cuidados únicamente a la privacidad de la familia. Así, se ponen en circulación un conjunto de expectativas, conocimientos y valoraciones en espacios muy heterogéneos sobre cómo se debe criar y cuidar, que son reactualizadas continuamente (Santillán 2012a). Pero en esos intercambios no se intercambian únicamente conocimientos y saberes sobre cómo cuidar, sino también acciones concretas de cuidado, a través de redes de cuidado que exponen a las y los actores que intervienen en el cuidado y la forma que adquieren esas relaciones y acciones (Fonseca 2005a, Carvalho et al 2012).

Ante los múltiples usos de la categoría de cuidado, Esteban (2017) nos alerta sobre la necesidad de problematizarla a partir de su contextualización histórica y cultural, considerando que es importante reconocer cómo el sistema de género, parentesco, edad y -agregó- étnico se están articulando. La investigación etnográfica nos permitiría hacer frente a estas limitaciones conceptuales, al dar carnadura empírica a las categorías analíticas utilizadas y con ellas abrir la posibilidad de otorgar nuevas dimensiones sociales a estas tareas. Si bien aquí el cuidado y la familia aparecen como categorías de análisis separadas en términos analíticos, no lo son en la experiencia empírica y por tanto la división será más difusa al interior de cada capítulo a fin de dar cuenta de cómo ambas interactúan y son pensadas de forma relacional por los sujetos.

i.5 Organización de la obra

El cuidado familiar mbyá es el eje central de esta tesis, pero me aproximaré a estas experiencias a través de tres aristas que se corresponden con los tres capítulos. El primero refiere a la niñez mbyá, el segundo indaga en experiencias de paternidad y, el tercero, de maternidad. Lo que intento a través de estos capítulos es poder relevar el rol que ocupan las/os distintas/os miembros del grupo cuando se trata del cuidado. Si bien abordaremos los capítulos desde el rol de cuidado que desarrollan niñas, niños, madres y padres, también aparecerán otros actores de las comunidades. De este modo se intentará en cada uno de estos capítulos relevar tensiones y resistencias respecto a las formas de cuidado pautadas por el grupo, que nos permitirán complejizar las asignaciones etarias y de género. A su vez, en cada capítulo se presentarán diferentes tipos de registros de campo y discusiones metodológicas en cuanto a las y los sujetos con quienes fui interactuando.

Así, el primer capítulo comienza con la descripción densa de acontecimientos desarrollados cronológicamente durante mi trabajo de campo en 2016. Ese relato irá describiendo cómo un grupo de niñas y niños fueron adueñándose del campo, lo que nos llevará a una reflexión metodológica sobre hacer trabajo de campo en esta población. A partir de este registro buscamos sumergirnos también en la importancia que tienen las niñas y los niños para esta población. Comenzaré, entonces, por una descripción de las categorías de vida para referirnos exclusivamente al período de *pytã* que incluye los primeros momentos de la vida de una persona y a *kiringüe* que abarca hasta los rituales de iniciación de las y los púberes. Esto nos llevará a presentar cómo las niñas y los niños se cuidan en el grupo de pares. Como considero que estos cuidados son situacionales, a través de ciertas situaciones de enfermedad o infortunio también nos acercaremos a la distribución de responsabilidades entre infantes y adultas/os. Por último, continuaré -en línea con Enriz (2012)- el estudio de las diferencias de género durante la etapa de la niñez, donde aparecen desdibujadas, en contraposición con su emergencia significativa durante la adultez otorgando diferentes responsabilidades sobre el cuidado.

Siguiendo estas ideas consideramos que los roles asociados a los padres no tienen la misma fuerza que los atribuidos a las madres, lo que problematizaré en el segundo y tercer capítulo. Así, en el capítulo siguiente profundizaremos en las experiencias de los padres teniendo en cuenta que uno de los objetivos de esta investigación es analizar cómo se vinculan las experiencias de paternidad y maternidad. Como el foco estará puesto en los padres será necesario reconstruir las ideas de masculinidad que circulan en la población. El análisis sobre

las masculinidades me permitirá a su vez presentar algunas reflexiones metodológicas de mi trabajo de campo con hombres adultos de quienes registré sus experiencias como padres.

El tercer y último capítulo va a referir a las experiencias de dos mujeres que presentan particularidades en torno a su maternaje. Desarrollaré el modelo de maternidad mbyá más clásico porque es un modelo que ellas referencian en la construcción de sus discursos, aunque en lo cotidiano aparecen algunas rupturas. Haré alusión a las dificultades que atravesé en el campo para relacionarme con las mujeres y la peculiaridad de mis vínculos con las dos protagonistas de este capítulo. Encontramos en sus biografías continuidades y fracturas al modelo hegemónico de género del grupo y una forma particular de relacionamiento con la investigadora. Sistematizar algunas situaciones vividas por ellas será relevante en nuestro análisis de sus experiencias de maternar desde dos ámbitos específicos: la salud y la política.

Quisiera hacer dos últimas aclaraciones en referencia a la escritura de esta tesis para acompañar la lectura. En primer lugar, la citación de los registros se ordenará de la siguiente manera: primero, se aclarará cuando el registro es de autoría compartida para incluir a las personas que estaban al momento en que ocurrió o nos dijeron tal o cual cosa por eso la cita iniciará con RC –registro conjunto- y el apellido de quienes lo compartimos o RI –registro individual- cuando no estaba acompañada. Luego, se hará referencia a la comunidad de la cual estamos hablando. De esta manera, se busca que la lectora o el lector pueda ubicar y reconocer las diferencias entre una y otra locación que fueron incorporadas en el apartado anterior. Por último, se mencionará la fecha del registro. Esta citación busca una mejor comprensión del texto.

La segunda es de orden político. Una lectora o un lector atenta/o notará que la escritura de este trabajo ubica primero las referencias femeninas y, luego, las masculinas. Ello se debe a que, si bien en un principio pensé en escribir esta obra con lenguaje inclusivo incorporando en el uso de la *e*, la idea fue descartada por el interés en trabajar con un grupo donde se definen los roles de género femeninos y masculinos de formas muy tajantes. Opté entonces por al menos alterar el orden de los enunciados para intentar despegarme de un enfoque androcéntrico y dar principal protagonismo a las mujeres indígenas.

1. Cuidar y ser cuidada/o



Foto 2: jugando con niñas/os en la carpa (Macuco, mayo 2016)

1.1 Abriendo el campo con niñas y niños

Día 25 de mayo de 2016

Unos días atrás combinamos, junto con mi compañera Clara y el cacique de Macuco, ubicar una carpa en su comunidad y dormir ahí unos días. El miércoles llegamos al núcleo y nos dirigimos a hablar con Damián, quien con Carlos (su segundo hijo) nos acompañarían a armar la carpa porque querían aprender a montar una. La ubicación que el cacique definió para establecernos fue una zona de pastizal, camino a un pozo de agua y un arroyito donde algunas personas van a buscar agua, bañarse y lavar la ropa. La locación tiene dos entradas que se comunican por un camino interno. Nuestra carpa estaba a un costado del camino, frente a una casa de familia y a unos 50 metros de la casa de Damián y su familia.

Cuando visitamos las comunidades es común que las/os niñas/os estén jugando fuera de las casas. En esta oportunidad un grupo grande de niñas/os jugaban al fútbol y, a medida que

se iba armando la carpa, se fueron acercando. Tenían diferentes edades, desde Luis, el más chiquito de un año y medio hasta Aníbal el más grande de once o doce años. Durante la tarde nos fueron contando sus nombres. Entre ellas/os se encontraba Evaristo, que vive en casa de enfrente a nuestra carpa. En los días que va a durar nuestra estadía Evaristo se la va a pasar corriendo por la tierra sin calzado y jugando a hacer girar una cubierta de bicicleta con un palito y correr a la par mientras la va desplazando. También se encontraba su hermana Vanesa con quien vamos a compartir un rato todos los días. Está Estefanía, tercera y única hija mujer de Damián, ella suele estar cerca del padre que más de una vez nos dijo “Estefanía siempre está muy pegada a mí, siempre quiere estar conmigo”. Además, está Sabrina que vive más lejos.

Cada vez que una niña o un niño iba llegando nos pedía permiso para entrar a la carpa. A veces el pedido era sólo con la mirada. Entraban y salían repetidas veces, siempre que lo hacían dejaban afuera sus zapatillas. Nosotras escuchábamos de afuera sus risas y charlas en lengua mbyá. Jugaban a tirarse unas/os encima de las/los otras/os. Creí que era un momento hermoso para fotografiar y le pregunté a Damián, el adulto que se encontraba ahí en ese momento, si podía hacerlo. Él respondió afirmativamente. Cuando me acerqué para tomar la foto, las nenas y los nenes se juntaron, miraron a la cámara y alzando las manos comenzaron a gritar: “*aguyjevéte*”, término que se utiliza como saludo o bienvenida.

A partir de ahí empezamos a interactuar más con ellas/os, a hablar un poco, a preguntarles cosas. Finalmente entramos a la carpa y jugamos a hacernos cosquillas y cantar. Ellas/os proponían las canciones, la mayoría sabían las letras y las cantaban intensa y entusiasmadamente, marcaban el ritmo repitiendo “eh... eh... eh...” y haciendo palmas al iniciar y al finalizar cada canto. Antes de empezar las canciones, alguna/o decía *jepora ñi*, palabra que se traduce como “cantemos”. Nosotras simplemente acompañábamos con aplausos. Las nenas y los nenes intentaban que aprendiéramos las letras, pero enseguida se reían porque cuando queríamos repetir lo que cantaban no lo hacíamos bien. Los dos más grandes nos iban contando cuál era el tema de las canciones, las/os más pequeñas/os, que no hablan español, nos miraban y se reían. Todas las canciones eran en lengua mbyá. Algunas tenían melodías propias indígenas y otras las habían aprendido en la escuela como, por ejemplo, una que tenía la melodía de “la lechuza”, pero con letra mbyá que trataba sobre un mono. De otras, logramos retener algunas palabras que nos eran conocidas como *ñande ñanderu* “nuestro padre” (dios mbyá).

Aprovechamos para preguntarles sobre el significado de algunas palabras, por ejemplo, *Yvy* “tierra”, *panambi* o *poppo* “mariposa”, *yvyrá* “árbol” se traduce como “palo de agua”, *ñandé* “nuestro”, *ñande juru* “nuestra boca”, *ñati’ú* “mosquito”, *jagua* “perro”, *tatá* “fuego”, *porá tete í* (referir a que alguien es lindo/a), *jeroky* “bailar”, *Jasy* “luna”, *kuara* y “sol”, *ara ñi* “nube”, *che rera* “mi nombre es” (se usa para el nombre criollo), *ñande chy* o *ñande po* “nuestra mamá”. Las niñas y los niños lo tomaron como un juego e inventaban palabras mientras se reían: *che-disculpa* “yo me disculpo”, *zapatu* “zapato”, *vaquero* “pantalón”, entre otras. A pesar de ser un juego, las niñas y los niños ponían un especial énfasis en que aprendiéramos bien. Carlos y Aníbal, los más grandes, eran quienes más nos corregían, nos marcaban las pronunciaciones y cómo escribirlas. Otro juego fue armar una pila con las manos de todas/os y una de las manos iba pellizcando las del resto. Interpretaba a un mosquito picando. Cuando aparecía un mosquito lo señalaban y gritaban “dengue”.

A pesar de las diferentes edades todas/os jugaban juntas/os, en ningún momento peleaban. Las/los más grandes estaban muy pendientes de las/os más pequeñas/os. Luis estuvo gran parte del tiempo afuera a upa de Damián, pero en un momento Aníbal lo fue a buscar y lo entró. Todas/os lo recibieron e intentaron jugar con él, pero cuando quiso comenzar el llanto Aníbal lo alzó y lo llevó otra vez con el adulto que estaba fuera.

Día 26 de mayo de 2016

Amanecemos con un día hermoso, muy entusiasmadas por lo que había sido nuestro primer día en la locación. Nos levantamos y fuimos a asearnos donde estaba el pozo de agua. Esa mañana se acercaron a la carpa Sabrina (4) y Estefanía (6) (ver foto 1) y dos nenes más. Vinieron despacio y curiosos. Clara les hizo una seña para que se acerquen y enseguida entraron a la carpa a jugar. Nosotras, fuera de la carpa, empezamos a armar un mate para desayunar. Sabrina y Estefanía se sentaron al lado nuestro y empezaron a imitar a Clara, copiaban sus gestos y acciones. A los pocos minutos, se sacaron sus ojotas y volvieron a entrar a la carpa. Nosotras las seguimos. Comenzamos a jugar entre todas/os, hasta que en un desafortunado golpe Sabrina comienza a llorar, le salía sangre de la nariz. La alcé y ella se puso como un bebé en mis brazos. Mientras le limpiaba la nariz dejó de llorar y se quedó tranquila, pero no volvió a jugar con las/os otras/os nenas/es.

Día 29 de mayo de 2016

Salimos del núcleo temprano para visitar algunas familias de las otras comunidades y volvimos por la noche. Organizamos con Damián una cena que haríamos nosotras con un

fuego al lado de la carpa. Mientras cocinábamos un arroz y teníamos una larga charla con Damián, Evaristo (5) y Vanesa (8) se cruzaban de la casa de enfrente, donde viven con su mamá y su abuela, para estar con nosotras. Damián busca una guitarra e intenta cantar con Vanesa. Él hace sólo dos notas o toca al aire, nos cuenta que hay una cuerda para cada “deidad”. Vanesa comienza a cantar y ambos se frenan. Nuevamente, Damián comienza a tocar y Vanesa a cantar. Enseguida frenan, se ríen, estaban en distintos tonos. Una y otra vez vuelven a intentarlo, vuelven a reírse. Entre los intentos se van dando largas conversaciones. Finalmente, no llegan a la mitad del tema.

La comida está lista. Primero comieron Evaristo y Vanesa. Damián nos dice que Evaristo no coma porque ya había comido, pero él quería. Le preguntamos a Damián si podía comer y accedió. El nene se comió todo el plato. Vanesa un poco menos. Ella quería quedarse a dormir con nosotras, pero nos comentó que no la dejaban. Nosotras le dijimos que le podía decir a la mamá que no había problema y que estaba invitada. Vanesa cruzó corriendo a preguntarle a su mamá y volvió corriendo feliz porque había aceptado. Estuvimos largo rato alrededor del fuego. Vanesa se sentó al lado de Clara, se apoyó en su hombro y vimos que cabeceaba intentando no dormirse. La alcé, se acomodó en mí y de a poco se le fueron cerrando los ojos. Cuando ya estaba completamente dormida la entré en la carpa y la acosté en una bolsa de dormir. Evaristo un rato antes había vuelto a dormir a su casa.

Las presentes notas forman parte de mi trabajo de campo durante mayo de 2016. Comencé este capítulo con una descripción densa para proporcionar una reflexión metodológica sobre cómo se va definiendo el consentimiento para realizar trabajo de campo y el rol que las niñas y los niños tuvieron en él. El rol activo de las niñas y los niños en este consentimiento también se vislumbra en el cuidado entre grupos de pares. Para analizar esas experiencias considero necesario hacer una breve reconstrucción de los antecedentes sobre la categorización de las etapas de la vida mbyá, profundizando en el período de la niñez. Busco en este primer capítulo ahondar en situaciones cotidianas y de enfermedad que me llevan a problematizar las responsabilidades de las niñas y los niños con respecto al cuidado prestando atención a las distribuciones de los roles de género.

1.2 Reflexiones metodológicas sobre el trabajo de campo con niñas y niños

Como presentaba en la introducción, la participación y trabajo con las distintas personas se vio influida por cuestiones de género y edad. Si bien mi primer aval para acercarme a las/os más pequeñas/os fue dado por las/os adultas/os, en cuanto a las niñas y los niños resta decir que el consentimiento no fue dado solamente por el uso de la palabra, ya que el mbyá es su primera lengua y en varios casos la única –las/os escolarizadas/os tienen mayor conocimiento del español- y yo aún poseo poco conocimiento sobre su lengua. El idioma en esta situación suponía una barrera para lograr consentimiento en estos términos. Sin embargo, otros elementos me permitían dar cuenta de los acuerdos. Las dificultades para trabajar con niñas/os sin tener acceso al registro oral ya ha sido una problemática abordada por Enriz (2009) con esta misma población, quien plantea una alternativa para subsanar esta complejidad que hago propia en este trabajo: aproximarse siguiendo las delimitaciones que las personas establecen, lo que nos obliga durante todo el proceso de investigación a prestar atención a las interacciones que se dan en el grupo social y entre éste y la investigadora.

El registro con el cual comencé este capítulo va relatando día a día cómo las niñas y los niños de Macuco se convirtieron en protagonistas de nuestro trabajo de campo. Hasta el 25 de mayo de 2016 nuestra visita en ese núcleo consistía principalmente en hablar con Damián y su familia. Durante las anteriores visitas a su casa sus tres hijos y su hija deambulaban por el patio y entre nosotras/os en cada una de estas charlas, pero mayormente pasaban tiempo con su madre. Además, no conocíamos niñas/os de otras familias. El día en que ubicamos la carpa marcó una nueva forma de estar en la comunidad y nuevas percepciones en el campo a las cuales atender. Si bien no era la primera vez que dormíamos en una comunidad indígena, sí era la primera vez en la que las niñas y los niños pasaban tanto tiempo con nosotras y se apropiaban de nuestros espacios. Desde el primer día, las niñas y los niños mantuvieron un contacto físico afectivo con nosotras. Se durmieron y lloraron en nuestros brazos, aparecieron los juegos de manos, los abrazos, las risas, etc. En la etapa de niñez se expresa una forma de ser mbyá guaraní que no sucede con los adultos. Manifiestan un modo de comunicación y corporalidad diferente que se ve plasmada en el registro.

Un primer paso para comprender estas comunicaciones es poder identificar a las niñas y los niños como agentes sociales (Nunes 1999), lo que implica romper con enfoques adultocéntricos desde los cuales ellas y ellos son pensados como un proyecto de futuros adultas/os (Szulc et al 2009). Al respecto, Scheper Hughes y Sargent (1998) denunciaron que en las descripciones etnográficas niñas y niños aparecían como el ganado en “Los Nuer” de

Evans-Pritchard, en otras palabras, daban por supuesto que ellas/os no tenían nada para decir acerca de su sociedad. Pero estoy convencida de que, es necesario incluir en nuestros trabajos las voces silenciadas, es decir, aquellas voces que por los sesgos de las/os investigadoras/es imaginamos que no brindan información relevante. Ya el intento de dar visibilidad a la población infantil se manifiesta como un quiebre a esta perspectiva (Hirschfeld 2002 en Enriz 2011a).

Para recuperar lo que las/los niñas/os pueden contar es indispensable no descalificar sus perspectivas, sino comprenderlas como voces de autoridad (Szulc et al 2009). Las categorías utilizadas por ellas y ellos son un punto de partida interesante, que permite romper con la idea de que no podemos acceder a ellas por pertenecer al mundo adulto. Para ello es necesario registrar etnográficamente no sólo lo que ellas/os hacen o dicen, sino también lo que otras personas tienen para decirnos y de esta manera podremos dar cuenta de las prácticas sociales que investigamos sin separar el mundo adulto del de las/los niñas/os porque siempre trabajamos con relaciones sociales (Szulc et al 2009). Es necesario escuchar –atendiendo a las diversas formas de escucha- lo que las niñas y los niños tienen para decir sobre su grupo, sobre ellos mismos y sobre las/los otras/os y leerlo en relación a lo que otras/os dicen de la niñez y de su grupo. A lo fines de esta tesis lo que niñas, niños, madres, padres, ancianas, ancianos tienen pueden aportar sobre los cuidados. Pero poner en diálogo lo que nuestras fuentes de información nos dicen no es un privilegio de los trabajos con las/los pequeñas/os, sino que es fundamental para analizar cada uno de nuestros datos.

En Argentina, estas sugerencias han sido retomadas por aquellas autoras que se ocupan especialmente de la niñez indígena. Desde el enfoque etnográfico se ha intentado tener en cuenta las experiencias que viven niños y niñas (Szulc 2008, Enriz 2012, García Palacios 2012, Colangelo 2006). Todas coinciden en que la multiplicidad de técnicas y la flexibilidad del método etnográfico nos permiten acceder a distintas informaciones y dar voz y participación a distintas/os actores. Pero, además, al etnografiar es necesario reconocer las particularidades sociales, históricas y culturales para hacer frente a los supuestos de universalidad y homogeneidad entre las niñas/os. Las niñas y niños dan sentido a los procesos sociales y participan en ellos, por eso es importante indagar en las distintas miradas y voces. Como sostienen García Palacios y Hecht (2009) sólo a través del contacto entre las personas involucradas es posible comprender lo que nos están diciendo y en ello radica la importancia de estar en contacto con nuestras/os interlocutores.

Para escuchar lo que no está dicho con la palabra, la observación participante tomó un rol clave en mi trabajo de campo. La observación y la descripción son las principales herramientas de investigación cuando intentamos acceder a un conjunto de informaciones significativas a las que no podemos acceder por medio de la entrevista (Enriz 2006). Fue entonces necesario prestar atención a la corporalidad de las/los más pequeñas/os, sus relaciones con sus grupos de pares y con las/los adultas/os, sus juegos, sus tareas y actividades para lograr leer lo que mucho que tenían para contarnos acerca de la niñez y el cuidado de esta etapa. Fue necesario leer aquellas observaciones donde no “dicta la palabra” (Jociles Rubio 2005:200).

Siendo el cuidado el foco de esta investigación, las tareas rutinarias de las personas en el campo se convertían en registros constantes porque, como desarrollé en la introducción, el cuidado es considerado una dimensión amplia y cotidiana de la vida. Teniendo esto en cuenta, el corpus de registros de esta investigación incluye una considerable cantidad y densidad de materiales de campo. Ese conjunto de materiales es leído ahora en clave de mis intereses por los cuidados familiares.

Los materiales de campo fueron construidos a través de diferentes técnicas. En el registro citado aparece la fotografía como una de ellas. Las únicas fotos que tomé a niñas y niños en el campo fueron las que se contextualizan en este registro. Como explicaba en la introducción, durante el trabajo de campo no predominaron las notas tomadas en cada situación, ni las filmaciones o fotografías. En las ocasiones en que se han tomado fotos a niños y niñas fue bajo la autorización de una/un adulta/o y de las/os fotografiadas/os, o con las/os más pequeñas/os de espaldas preservando sus rostros. Pero como se aprecia en el registro citado, en esa ocasión, la cámara abrió una nueva forma de relacionarnos con las/os chicas/os que jugaban en nuestra carpa. A raíz de la foto comenzamos a interactuar con ellas/os hasta que se adueñaron de nuestro día de manera tal que Damián, el adulto con quien estábamos compartiendo, se fue esfumando de nuestro registro. La cámara comenzó a ser un juego para niñas y niños que la tomaron y empezaron ellas y ellos a fotografiar (ver fotos 2 y 3).

Pero es preciso alertar sobre la particularidad de las fotos en el lugar donde realizo trabajo de campo y, en ello, la actitud de toman cuando propongo las fotos. Como mencionaba al contextualizar el espacio, en el día a día las y los mbyá guaraní que viven en los núcleos de Iguazú interactúan con turistas nacionales e internacionales. Las niñas y los niños no están exentas/os de esos contactos y las actividades de turismo. Como registra Enriz (2018) van aprendiendo a tallar artesanías para ser vendidas, se les encuentra en los espacios de

comercialización, muchas veces atendiendo turistas, participan de los coros que se exponen para el turismo, es decir, comparten junto con sus familias tareas para la actividad turística sin que ello signifique compartir las responsabilidades con las/os adultas/os. Volviendo al registro, resulta interesante señalar que al ver la cámara todas/os se dieron vuelta, se abrazaron y gritaron: *aguyjevéte*. Esta palabra es utilizada como un saludo a fin de desear el bienestar físico y emocional de la persona, pero en contexto turístico se ha transformado en un artilugio más de la exotización indígena propuesta para el turismo⁶ (Cantore y Boffelli 2017). Así, en esta ocasión se ve claramente la irrupción del turismo en la vida cotidiana de niñas y niños en Iguazú. Posiblemente ese saludo de cuenta de que, en principio, ellas/os interpretaron nuestra visita ahí como simples turistas, si bien luego nuestro vínculo no tomó ese rumbo.

En aquellas visitas en las que tuve la oportunidad de dormir en las comunidades o establecí vínculos más estrechos con algunas personas, las niñas y los niños tomaban protagonismo. Pero tampoco estaban ausentes en aquellas oportunidades en los que los viajes fueron cortos. En cada momento de campo recuerdo la presencia de niñas y niños: cada vez que nos sentábamos en el patio de alguna persona a tomar mates, con sus madres en los puntos de venta de artesanías dentro de los núcleos o en la ciudad. Las/os podemos encontrar con sus madres y padres o en grupos de distintas edades en el camino pavimentado que atraviesa a las comunidades. Cuando no estaban acompañadas/os por adultas/os se daban algunos intercambios. Se las/os ve jugando, pidiendo moneditas⁷ o cantando. Cuando las/los cruzaba en el camino era común escuchar “señora, ¿tiene moneditas?”, “señora ¿quiere que le cantemos una canción?”. Si bien esas preguntas presuponían un intercambio de dinero que en ninguna ocasión fue correspondido de mi parte, para mí habilitaba un espacio de diálogo. Recuerdo que en mi última visita al campo (marzo 2019) compartí con dos niñas y un niño el camino hasta su casa:

De camino a Macuco me crucé con cinco nenes/as que me pidieron moneditas. Les dije que no tenía y entonces me pidieron pesos. Les dije que pesos tampoco. Y ahí empezaron entre ellos a decirme: 100 [pesos], mil, un millón, dos millones, tres millones... y yo la seguí cuatro millones. Nos reíamos mientras decíamos eso y yo decía que eso era un

⁶ En un artículo anterior nos dedicamos a detallar algunas de las actividades que realizan las y los indígenas en el mercado turístico. Lo que pudimos ver es que todas ellas están atravesadas por la oferta de su etnicidad y que siempre son desenvueltas de manera desigual con otras/os actores como empresas hoteleras o de turismo (Cantore y Boffelli 2017).

⁷ Enriz (2018) interpreta el pedido de monedas no solo como una forma de mendicidad sino también como una práctica lúdica, del mismo modo que sucede en otras prácticas de colaboración.

montón. Finalmente fuimos caminando hasta que pararon en su casa. Durante la caminata pasó un señor que estaba en moto y las dos nenas más grandes ($\pm 13, 14$ años) se fueron con él y siguieron caminando conmigo dos nenas y un nene. Una de las nenas se llamaba Luciana, tenía 12 años al igual que el nene, Miguel, pero le sacaba una cabeza de altura. Luciana tenía el pelo cortito, pareciera que recién le empezaba a crecer. Yo hice un comentario sobre su edad y Luciana afirmó que tenían la misma edad, pero se rio de Miguel diciendo que él era petizo. El nombre de la otra nena era Nuria y tenía 10 años. Son hermanas/os y viven en Yacaré frente al hotel Yvy [desmontaron y desde el pavimento se puede ver su casa]. Me dijeron que tienen más hermanas/os. En la casita se veían varias/os chiquitas/os (RI, camino por las 600, marzo 2019).

Situaciones similares registramos día a día. Los días de lluvia las niñas y los niños eran quienes se encontraban fuera de sus casas. En los horarios donde hay menor tránsito de personas en los espacios comunes de los núcleos suelen estar ellas/os. A veces eran las/os únicas/os que encontraba y aprovechaba para preguntarle sobre alguna persona en particular. Recuerdo la primera vez que visitamos Macuco no encontrábamos ninguna persona adulta fuera de su casa. Al ver a dos niñas en el patio nos acercamos y le preguntamos en español donde vivía el cacique. No hubo respuesta. Mi compañera Noelia, les preguntó en mbyá su nombre criollo: “*Mbaeicha nde rera?*”. Fue ahí que la niña respondió y nos indicó en guaraní como ir a la casa del cacique.

En el registro con el cual comencé este capítulo fui describiendo día a día la interacción nuestra con las niñas y los niños con quienes compartí ese trabajo de campo. El hecho de que la madre le permita a la niña dormir con nosotras significó algo más que dejarla a nuestro cuidado. Se establecía a través de este hito la confianza que habíamos generado, una nueva forma de construir consenso sobre nuestra permanencia en los núcleos. Inauguré con este registro una serie de temáticas que busco profundizar en este capítulo. Comencé a vislumbrar en él la importancia de las relaciones entre pares sin importar su género. Ese grupo de pares abarca un gran rango etario en el cual se van incorporando responsabilidades para mujeres y varones. Muchas de esas responsabilidades expresan el cuidado de las/os más pequeñas/os. Como veremos a continuación, las niñas y niños no solo son parte de las escenas cotidiana de la vida en las comunidades, sino que la niñez tiene un valor muy importante para el grupo, por lo que requiere especiales cuidados y atenciones.



Foto 3: jugando en la carpa (Macuco, mayo 2016)

1.3 Los primeros años de vida y la infancia. Los períodos de *pytã* y *kiringüe*

Describir los períodos de la infancia es importante a nuestros fines porque, como destacan García Palacios, Hecht y Enriz (2015), reconocemos en estos la importancia de las/los cuidadoras/es como encargadas/os de satisfacer las demandas durante el período de vida que va desde el nacimiento hasta aprender a hablar, caminar y adquirir posteriores habilidades. En cuanto a la población guaraní, la niñez mbyá ha sido mencionada desde las/los primeras/os antropólogas/os que se acercaron a este grupo. En los cantos religiosos que Cadogan (1997) recoge ya aparecen estas referencias donde se enfatiza en la autonomía de las/os niñas/os y su buen desempeño en el medio ambiente. Por su parte, Schaden (1998) sostiene que las niñas y los niños participan cotidianamente de las actividades de las y los mayores compartiendo

muchas de ellas, lo que no anula que cada una/o tenga sus actividades propias. El autor supone entonces que las/los niñas/os son reverenciados casi como adultas/os. Según Métraux (1996) las adultas y los adultos complacen a las niñas y niños en todo, incluso podrían mudarse en caso de que ellas/os lo deseen. Susnik (1983) enfatiza en la protección que, tanto madres como padres, deben tener para con la/el infante hasta que esta/e pueda establecerse en la vida con el grupo -profundizaré más adelante-.

Estas referencias etnográficas inauguran observaciones sobre la niñez guaraní que posteriormente fueron desarrolladas por nuevas investigaciones (Larricq 1993, Pissolato 2007, Remorini 2009, Enriz 2009, 2010, 2011, 2012). Estos trabajos han realizado contribuciones a la indagación de las etapas por las que transitan las niñas y los niños hasta la vida adulta. Para comprender las etapas de vida a las que aquí refiero es necesario remitirnos a las categorías nativas, ya que nos permitirá tener en cuenta las maneras en que el grupo guaraní clasifica el ciclo vital. Me referiré a estos períodos siguiendo la reconstrucción realizada por Enriz (2012). Para aludir al momento anterior al nacimiento se utiliza la categoría *mitã oikota va'e* que se traduce como “la/el que está para nacer”. Parte de los momentos del ciclo vital adquieren su denominación haciendo referencia a un período posterior, en este caso el nacimiento, pero lo mismo sucede con el período previo a la menarca.

Una vez que la niña o el niño nace se las/os señala como “nueva/o” o “nuevita/o” que en mbyá sería *pytã* o *pytã'i*. Denominación que se mantiene hasta que comienza a caminar donde pasan a denominarse como *kiringüe*, *kiri'i* o *kiringüe'i* que podemos traducir como “niña/o” o “niñita/o”. En uso de la posposición “-i” en esos términos sugiere un diminutivo y conlleva un uso afectuoso, es una manifestación de ternura hacia la persona a la cual se está refiriendo. Eso no quiere decir que sea utilizado únicamente para las/os niñas/os, pero en ellos se manifiesta la importancia de transitar una infancia cariñosa (volveré sobre este punto posteriormente).

Cuando se quiere especificar si es niña o niño se agrega *kuña* o *ava* respectivamente. Posteriormente ahondaré en las diferenciaciones de género y las tareas que se les corresponden, pero me gustaría anticipar que es en la pubertad cuando se establecen categorías diferentes para designar mujeres y varones porque señalan diferencias fisiológicas. Cuando la joven comienza a manifestar caracteres sexuales secundarios, entre los diez y doce años se la considera que “está lista para escuchar las palabras”, *iñe'engue ramo va'e* y posteriormente *kuña va'era* “la que está para ser mujer”, periodo posterior a la primera

menstruación. Cuando tiene su primera hija/o se la denominará *kuña tai* “mujer joven” y *kuña* simplemente “mujer”.

En cambio, cuando se trata de los varones el cambio fisiológico visible es el engrosamiento de la voz. Durante el momento en que ello está sucediendo se les clasifica como *ñe'enguchu ramota va'e*, literalmente “el que está cambiando la voz”, lo que acontece entre los once y trece años. Luego pasa a denominarse *mitan ruchu*, es decir, hombre joven. La denominación para el hombre adulto es *karya karai*, desde los 20 años aproximadamente. Al referirnos a la vejez encontramos *guãimi* o *guãimi'i* para las ancianas y *tuja* o *tuja-i* para referirnos a los ancianos, que se traducen como vieja/o, viejita/o.

En lo que le sigue a este capítulo profundizaré en el período de vida *pytã* y *kiringüe*. En principio me explayaré sobre los momentos de la vida que abarca las prescripciones sobre los cuidados, los objetos materiales utilizados para esos cuidados, etc. Además, durante la etapa *kiringüe* profundizaré en el cuidado de niñas/os cuidando a niñas/os que es un aspecto que considero primordial para analizar los cuidados familiares en esta población. Y, por eso, el nombre que recibe este capítulo: cuidar y ser cuidado, ya que me estoy enfocando específicamente en los cuidados durante la infancia donde las/os niñas/os cuidan y son cuidadas/os. Luego, profundizaré en los cuidados cuando aparece alguna enfermedad de niñas/os y las personas que intervienen en la búsqueda de respuestas. Ello me guiará a presentar, hacia el final, cómo se dividen las responsabilidades del cuidado. Aquí, comenzaré a profundizar en una de las cuestiones que se propone esta tesis que son los roles de género en el cuidado. Problematizarlo hacia el final tiene que ver con que con el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios se institucionalizan los roles de género (Enriz y García Palacios 2008).

Respecto a las nociones en el desarrollo de las/os niñas/os mbyá guaraní distintas/os autoras/es (Larricq 1998, Pissolato 2007, Remorini 2009, Enriz 2010) puntualizan en la importancia de la comunidad para que un *ñe'é* “alma”, enviada por los dioses a la tierra, “logre hallarse” *ombo apyka*. Si bien para el buen desarrollo de la persona son muy importantes las acciones que dependen tanto de los dioses como de la comunidad (Pissolato 2007), esta última tiene un carácter medular y de extensión de las individualidades para el buen desarrollo de la vida de la niña o el niño (Larricq 1993). Estas acciones comienzan desde la gestación.

El primer paso para considerarse mbyá es nacer humano (Larricq 1993). Lo que diferencia a los seres humanos del resto de los animales es la “lengua” *ayvu* (Cadogan 1997 [1959]) y el

mantenerse erguido. Las niñas y niños reciben su *rery* “nombre indígena” a través de una ceremonia religiosa: *ñemongarai*. En esta ceremonia un *opygua* comunicará cual es el origen del alma dentro de un repertorio finito de posibles procedencias que permeará su personalidad, características y propiedades individuales. El error en la denominación podría resultar en enfermedades de la persona y será interpretado como un error en la comunicación entre los dioses y el *opygua*, por ello puede ser modificado a través de una nueva ceremonia (Porto Borges 2002). Mientras su *rery* se define a través de esta ceremonia, su *rera* “nombre criollo” de uso instrumental en la relación con los no indígenas (Gorosito Kramer 2003), será elegido por sus madres y padres.

Diversas conversaciones que mantuve durante mis estadías en Iguazú me contaban que la *ñemongarai* se lleva a cabo en la época de cosecha de maíz del mes de diciembre. Mujeres y hombres hacen diferentes aportes para la ceremonia los cuales separan el *oka* del monte. La mujer aportará tortilla de maíz y el hombre productos de la selva (Ruiz 1984). Sin embargo, me he encontrado con niñas y niños en Iguazú que aún no conocían cuál era el nombre enviado por los dioses. Para alcanzar esta ceremonia la/el infante ya ha adquirido algunas destrezas psicomotrices como caminar y emitir algunos sonidos, otras dos condiciones indispensables para ser considerada/o persona (Enriz 2012). Para incentivar estas destrezas pudimos registrar dos objetos materiales: la *kya* y el *amba*. El primero refiere a una hamaquita de tela que se cuelga entre dos postes donde se deposita a la niña o el niño. En una ocasión le pregunté a un hombre por esa hamaquita que solía ver afuera de las casas, y me dijo:

“se llama *kya* se usa para que los nenes se separen de las madres, así le sueltan la mano”. Pregunté entonces si era para que se despeguen de ella. Entonces el hombre respondió “Cuando van creciendo son muy pesados, entonces tienen que soltar la mano, caminar.” (RC Cantore y Boffelli Yacaré, febrero 2015).

Este fragmento alude a la importancia de caminar para lograr independencia. Por otro lado, el *amba* (ver foto 4) consta de una estructura de varitas de tacuaras verticales y horizontales que se clavan en la tierra y se intenta que la nena o el nene vaya adquiriendo fuerza hasta ponerse de pie y poder moverse de una tacuara a otra. Así hasta soltarse y caminar.

El movimiento es indispensable para el desarrollo físico de la persona, su salud y su identidad cultural (Remorini 2009). Siguiendo a Pissolato, erguirse y caminar “es lo que hacen los que vienen a la tierra o se alegran aquí” (2007:165 traducción propia). Según esta autora, *guata*

“caminar” es lo que permitirá posteriormente las visitas residenciales o migraciones. Las migraciones, según ella, están orientadas por la posibilidad de lograr cotidianamente “estar alegre” –*vy’a* o “estar bien” –*iko porã* o “con salud” –*echai*. Durante el primer tiempo de vida se estimulará la risa, ya que “estar alegre” –*vy’a* es un estado que precisa ser mantenido a lo largo de la vida para no enfermar o para alejarse de otros peligros (Pissolato 2007).

Cuando las/los niñas/os presentan alguna dificultad para caminar son estimulados también con otros objetos materiales, por ejemplo, con collares de semillas. Registré estos elementos materiales durante mis estadías.

Vamos a la casa de Brunela a visitarla. Estaba en el patio su hijo de dos años y su hermano de 1 año y 7 meses que juegan juntos. A veces con otros nenes que se los ve por su casa. Su hijo corre bastante siguiendo a los nenes más grandes. Su hermano va más despacio y parece un poco particular. Tiene la mirada un poco desviada, uno de sus ojitos infectado. Es muy flaquito, pero con mucha panza, no habla –no dice ninguna palabra, hace sonidos con la boca y señala cuando quiere explicar algo- y tiene un collarcito que está hecho con las semillas de “lágrima de maría”. Tenía también como un “huevito en el hombro”, con sangre, como un forúnculo con pus. Nos llama la atención que por ahí le prestan más atención a él que a otras/os nenas/es más chiquitas/os que él. Le preguntamos a su hermana de veinte años si tenía ese collarcito por algo y no quiso contar. Días después hablando con otra señora sobre los collares de semillas colgados en el *opy* (casa de rezo, lugar de comunicación con los dioses). Le preguntamos sobre el uso de los collares y nos dijo que ‘cuando el tiempo está feo se usan para protegerse [señala el cielo mientras lo cuenta], pero también para “caminar bien” (RC Boffelli y Cantore, Yacaré, febrero 2015).

En el registro se presentan elementos y atenciones para que el niño desarrolle la habilidad de caminar. En registros posteriores, pude constatar que ese niño con el tiempo logró hacerlo. Sin embargo, una/un niña/o no despliega las destrezas físicas que hacen al caminar se los denomina *kiringüe ata*, “niñas/os duros”. Es ahí cuando la niña o el niño no se incorporará al grupo de pares. Pero esta categoría se refiere a compromisos motores que imposibilitan que la/el niña/o camine y acompañe a otras/os niñas/os en sus actividades. Ello conllevará a cuidados especiales según cada situación. Si una/un niña/o tiene algunas limitaciones para caminar que no conllevan a un impedimento logrará de todas formas integrar el grupo de juego (Enriz 2009).

De esta manera, se pondera el trato amable con las/os niñas/os. En el registro introductorio, Damián nos comentaba que su hija siempre estaba pegada a él. Durante nuestra conversación ella lo abrazaba y él respondía con caricias. Mientras tanto nos iba contando la importancia de tratar a las niñas y niños con respeto. Nos decía que es muy importante hablarles con cariño, por ello utilizan la “i” al final de los nombres, para poder referirse a ellas/os con cariño (RC Boffelli y Cantore, Macuco, mayo 2016). Una escena cotidiana en su casa años antes recrea el trato con sus hijas/os.

Llegué alrededor de las 11. Cuando entré había una pareja y niños. Desde lejos pregunto por Damián, la chica lo mira, él se para y me dice: ¿Alfonsina? Me acercó le pregunto si se acuerda de mí, él dice que sí. Me invitan a sentarme él y su esposa Camila. Recordamos que sus hijas/os son: Aníbal que tiene 10 años, siempre me refieren que es adoptado, que lo tiene desde que era muy chiquito y es el favorito del padre. Me cuentan que el nombre Aníbal se lo puso el *opygua*. Su segundo hijo, Carlos, tiene 7. Le sigue Estefanía con 4 años y Luis con un año y dos meses. Yo me senté en un banco y él al lado mío y Camila en el banco de la izquierda a mí. Al principio ellos dos hablaron mucho en guaraní y después él me dice que su mujer habla poco castellano, uno de sus hijos tenía a Luis en brazos, pero después los dos nenes más grandes se van a jugar a la pelota y le dan al bebé a la mamá. Estefanía al principio estaba encima de la madre y cuando va Luis va con el padre. Durante todo el tiempo que los tienen muy próximos corporalmente, les dan besos, los acarician. Estefanía juega, salta y sonrío alrededor del papá y mío durante toda la conversación. A los 10 o 20 min que hablábamos, Damián me pregunta la hora le digo 11 y 11 y le dice a Camila en guaraní que tienen que ir a la escuela a llevar a los chicos. Ella se va con el bebé más chico en brazos, los lleva la escuela de la comunidad vecina. Cuando volvió se metió en la casa y le dio de comer al bebé (RI, Macuco, octubre 2016).

Como enunciaba anteriormente 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. Por el contrario, el llanto es valorado negativamente porque es interpretado como el disgusto de la vida terrenal (Enriz 2012). En lo cotidiano, todas las personas consienten a las/os niñas/os evitando los momentos de llanto. Como sucedió en el registro introductorio a este capítulo que lo llevan a Luis con el padre para que no llore.

La niña o el niño se irá incorporando a las actividades de las/os otras/os *kiringüe*. Para este entonces, ya puede recorrer espacios más alejados de la casa, pero que no conlleven a grandes peligros. Gradualmente se irá integrando al grupo de pares si puede andar con firmeza. La incorporación al grupo de pares revela la contención que se produce entre ellas/os. Así van adquiriendo la libertad y seguridad necesarias para recorrer el territorio. Andar por espacios abiertos, con autonomía y en compañía, lejos de ser descuido por parte de las/os adultas/os son un fuerte sustento para en el cuidado y crianza (García Palacios, Hecht y Enriz 2015). La contención familiar y grupal se relaciona a un “marco de referencia sólido que les da libertad y seguridad en los movimientos” (García Palacios et al. 2015:196). Por esta razón podemos pensar que el período de *kiringüe* es tan amplio y primordial. A través del grupo de pares las/los más pequeñas/os irán adquiriendo una serie de conocimientos de su entorno, principalmente a través del juego. García Palacios, Hecht y Enriz (2015) retoman la idea de “comunidades de juego” de Meliá (1979) porque a través de las actividades lúdicas el grupo se va afianzando sin distinciones de edades o género (Enriz 2012).

Durante el período de *kiringüe* las niñas y los niños deambulan por el territorio, comienzan a tener dominar saberes comunitarios sin que ello signifique tener responsabilidades de subsistencia. En general, transitan por espacios que han sido limpiados para ellas/os. Al respecto, durante mi primera visita escribía en mi diario de campo sobre las escenas cotidianas en las comunidades:

Todos los días, desde que amanece hasta el anochecer, se ven niñas/os de todas las edades jugando en los patios de las casas, en los caminos, por todos lados. El otro día vimos que estuvieron cortando el pasto de varios lugares, y nos comentaron que lo hacían para que no crezca el monte los chicos pudieran jugar sin lastimarse. Vemos jugando todo el tiempo, todo el día. Los vemos persiguiéndose y tirándose piedras, tienen mucha puntería; se trepan a los árboles por diversión y para bajar frutas con palos; juegan al fútbol; a las cartas. Al lado de lo de Mario hay un espacio donde se puede ir a buscar agua y siempre se juntan ahí mujeres a lavar la ropa junto con niñas/os, algunas/os a asearse, las/os niñas/os a jugar o a buscar agua. (RC Boffelli y Cantore, Yacaré, febrero 2015).

En el registro se dejan ver las exploraciones conjuntas del grupo de juego, reconociendo el territorio, los peligros, las actividades comunitarias, como también compartir las tareas escolares. El ámbito religioso es otro espacio del que participa la comunidad de juego. Allí se

resalta la importancia del desarrollo de aptitudes corporales y el conocimiento de la lengua. Las madres a través de la frase *jeroky porã* “baila lindo” animan a las niñas y los niños a participar en los bailes que inauguran la comunicación con los dioses (Enriz 2012). Por medio de estos movimientos se busca que las/os más pequeñas/os se incorporen al grupo. Me interesa resaltar la importancia de los grupos de pares para incorporar conocimientos individuales y colectivos y, por tanto, el cuidado entre los grupos de niñas y niños en las distintas etapas de crecimiento. Este punto ha sido señalado también por Larricq (1993) refiriéndose a la incorporación de habilidades motoras y lingüísticas, así como también por Remorini (2009) en cuanto al desarrollo de la buena salud.

Remorini (2004) nota que al grupo de hermanas/os se le asignan tareas de cuidado distribuidas por edades. Mientras las/los más pequeñas/os cumplen tareas que demandan menos tiempo y responsabilidad como el hamacar, en las/os hermanas/os más grandes recaen otras obligaciones como preparar la leche e higienizarlas/os (volveré más adelante sobre estos cuidados). En su trabajo, describe algunas prácticas de crianza que implican un conjunto de aptitudes físicas y habilidades que es imposible desvincular del *mbyá teko*, el modo de ser guaraní (Cadogan 1997). La crianza de la niña o el niño es referida como *ñemongakuaa* que se traduciría como “hacer crecer”. Es por ello que Remorini (2009) define como el objetivo del cuidado el crecimiento y resalta la importancia de las acciones comunitarias que lo moldean. Según esta autora se considera que una niña o niño es sana/o en tanto puede ir incorporando las habilidades específicas que se esperan en cada etapa de vida. En otras palabras, se interpreta que una niña o niño “quiere crecer” es sana/o porque “crece” o “se cría” *kakuaa* y se distingue de quien “no crece” *ndokakuaa* (Remorini 2009). Además de desarrollo físico, es síntoma del buen estado de salud de la niña o el niño que se hallan en el lugar. Por último, la autora busca dar cuenta de cómo la configuración compleja de representaciones, saberes, vivencias y prácticas en torno a la salud-enfermedad de las/os niñas/os son susceptibles a las prácticas cotidianas de cuidado durante la gestación y el ciclo infantil. Estas prácticas incentivan y estimulan el crecimiento y desarrollo de la niña o el niño, fundamentalmente en lo que refieren a la adquisición de rasgos positivos para su salud e integridad.



Foto 4: *amba* (Tatú, febrero 2015)

1.4 Acontecimientos desafortunados

En el apartado anterior presenté algunas características durante la infancia que nos acercan a las ideas sobre lo que se considera que una niña o un niño esté sana/o. Esto no quiere decir no estar enfermo, ni le es excluyente, sino que lo entendemos dentro “un marco de relaciones sociales” (Lorenzetti 2012:41). En este sentido, se espera que una persona despliegue una serie de rasgos físicos, sociales y anímicos, es decir, una persona que va creciendo, logrando caminar, decir sus primeras palabras, que recibe su *rery*, que se integra al grupo de pares, que recibe cariño, que no llora, que juega, entre otras. Condiciones que se desarrollan de forma gradual y que no necesariamente deben darse todas. Algunas expresiones como “el bebé está gordito” o “es cachetoncito” son compartidas por mujeres y varones adultos/os para describir el bienestar de una niña o un niño. Estas categorías fueron recuperadas en distintos momentos a lo largo del trabajo de campo, un ejemplo de ello es el siguiente fragmente de un padre acerca de su hijo:

Fuimos a saludar a las familias del puesto de artesanías. Nos encontramos con Ernesto y nos pusimos a conversar. Enseguida va a buscar a Valeria, su esposa, para que la saludemos y viene con su bebé en brazos. El papá me lo presenta. Me lo da a upa un ratito. La mamá al poquito tiempo lo agarra en brazos. Mientras tanto me cuentan que tiene un

mes y medio. Cuando nació estuvo quince días internado porque nació prematuro y con bajo peso. Ahora se lo ve bien. El papá me dice que ahora “está gordito y muy bien” (RC Cantore, Enriz y Boffelli, Yacaré, mayo 2016).

Cuando las/os niñas/os crecen las palabras como “gordito” y “cachetoncito” dejan de tener el valor tan positivo que tiene durante el primer tiempo de vida. En la etapa adulta se valora que las personas tengan un peso que le permita ciertas destrezas físicas, como por ejemplo caminar largas distancias, para las que el alto o bajo peso son limitantes. Un hombre me contaba, por ejemplo, sobre una mujer que luego de un episodio diabético había adelgazado y esto era visto como positivo “antes era una señora muy gorda” (RI, Yacaré, marzo 2019). Considero esas categorías están relacionadas con los diálogos constantes con el sistema público de salud donde el bajo peso y la desnutrición infantil son una preocupación.

Cuando se manifiesta una enfermedad o un problema de salud en bebés y niñas/os la búsqueda de soluciones es diversa. En varias oportunidades me decían que hay enfermedades que afectaron a la población con el contacto interétnico. Ello conlleva a tratamientos distintos que no necesariamente implican prácticas e itinerarios excluyentes uno de otro. Por el contrario, la mayoría de las veces, el tratamiento implica la puesta en práctica de distintas consultas sanitarias, pero que las y los mbyá separan entre “los del hospital” y “nuestra medicina”, pero que no se reducen a ellas. Por ejemplo, el cacique de Coatí nos contaba sobre su demanda para tener centro de salud al interior de la locación y la preferencia de que las y los bebés nazcan en el núcleo con prácticas más tradicionales:

Andrés nos cuenta que en los últimos dos años habían nacido 6 bebés ahí (es una comunidad que contaba en el 2015 con treinta y cinco familias). Cuando una mujer estaba por dar a luz era atendida por la partera de la comunidad. Ella estaba transmitiendo sus conocimientos de partería a mujeres más jóvenes porque el grupo consideraba sustancial que la práctica se mantuviera [...]. Entonces le preguntamos por qué estaban pidiendo también la salita. Su respuesta fue que necesitaban la salita por las vacunas porque ahora había muchas enfermedades nuevas. Ahora se consumían muchos químicos, mucha sal. Él no tenía mucha idea de qué vacunas se ponían, pero las consideraba necesarias porque hay enfermedades nuevas, que desconocen, y las diferenciaba de las enfermedades que ellas/os “curan de otra forma” (RC Enriz, Cantore y Boffelli, Coatí, febrero 2015).

En este registro se manifiesta la posibilidad de optar por alternativas médicas. Sin embargo, como alertamos en la introducción, la mayoría de las veces las demandas por los centros de salud o las escuelas a veces se manifiestan más como demandas de las comunidades al Estado en búsqueda de reconocimiento y visibilidad de la locación como tal que reclamos por mejoras sanitarias o escolares. En este contexto, la búsqueda de respuesta a las diversas situaciones de enfermedad o acoja no excluye la posibilidad de recurrir a los centros de atención médica hegemónica o al *opy*, o a especialistas de una u otra medicina. Como suele suceder en contexto de salud intercultural, muchas veces no se pone en duda que uno u otro espacio puedan ser lugares de sanación, sino el entramado de relaciones que se ponen en juego (Lorenzetti 2011).

En cuanto a la medicina indígena, el conocimiento sobre plantas medicinales circula por distintas personas de la comunidad, pero quizás, son las *kuña karai* mujeres adultas a quienes se les reconoce el mayor conocimiento sobre los yuyos. Sin embargo, estos saberes no están únicamente en sus manos. En reiteradas ocasiones durante mi trabajo de campo varones jóvenes y adultos me comentaron su interés por manipular estas preparaciones. En general, era una madre o una tía quien de a poco les iba enseñando. Cuando se trata de curaciones en el *opy* es el *opygua* quién lleva a cabo el tratamiento estableciendo la comunicación con los dioses. Enriz (2009) quien pudo presenciar estas ceremonias describe que estos métodos demandan varios días. Si bien no los he presenciado, he recopilado narraciones sobre ellas. Un joven me contó cómo fue su curación:

Una tarde en que organizábamos para ir al río con Adolfo tuvimos una interesante charla con Bruno (los presentaré en el siguiente capítulo) donde nos cuenta que un poco antes de sus siete años estuvo “muy muy mal”. Fue ahí que recibió su nuevo nombre *Karai*. Anteriormente se llamaba *Tupã*, pero luego de enfermar fue necesario el cambio. Nos dijo que tuvo una enfermedad que le duro dos años. Según contó el “el dueño de las piedras” le hizo sentir dolor en todo el cuerpo, sin dejarlo caminar, ni jugar al fútbol. Nos relató que una vez estaba en el río cuando “él me agarró, el dueño de las piedras. Yo que estaba muy inquieto y le empecé a tirar piedras al río por tirar y se ve que el dueño de las piedras se enojó. No sé bien qué me hizo”. De ahí nos dice: “porque nosotros para ir al río tenemos que pedir permiso, yo ese día volví y no pasó nada, al día siguiente empecé a sentir mucho dolor de huesos”. Ese dolor le duró dos años que fueron dos años de tratamiento en el *opy*. Lo trataban todas las noches con cantos y rezos. Su familia y el *opygua* participaban de

esas ceremonias. Fue entonces que le cambiaron el nombre al que tiene actualmente. Gracias a eso se curó. Le preguntamos si era por eso que no quería ir al río con nosotras hoy. Nos dijo que sí, que era por eso. Que para él era peligroso y debía tratar de no ir (RC Cantore y Boffelli, Yacaré, febrero 2015).

Esta historia sobre la cura de Bruno cuando era niño presenta un elemento común en las narraciones sobre enfermedades: las piedras. Siguiendo este relato podríamos continuar las ideas de Schaden (1998) sobre un cuerpo extraño que origina la enfermedad.

Las curaciones a través de los rezos no eliminan la posibilidad realizar otros recorridos. Anteriormente, mencioné que son múltiples los itinerarios sanitarios de las personas mbyá cuando buscan dar respuesta a una problemática de salud. Me interesa relevar esos cuidados cuando la dolencia afecta a las niñas y los niños *pytã* o *kiringiie* porque esas interacciones son más cotidianas que en la edad adulta por ser la población de mayor control por el sistema público de salud. Para comprender a qué me estoy refiriendo es necesario caracterizar la cercanía de las comunidades a la ciudad y, por tanto, al hospital; la estructura edilicia sanitaria en los núcleos; las visitas de las/os médicas/os y la participación en los espacios biomédicos por género y edad. Al explayarme sobre estas características intento contextualizar como dialogan los cuidados médicos hegemónicos y mbyá cuando acontece una enfermedad en la niñez.

Como adelanté en la introducción, los seis núcleos habitacionales que se encuentran en Puerto Iguazú se ubican en áreas semi rurales o periurbanas, muy cercanas a la ciudad. Aquellas a las que principalmente refiero en esta tesis, recordemos, se ubican en las 600 hectáreas y uno de los límites de este predio está definido a través de la ruta nacional N° 12, la misma ruta que al Norte va hacía Brasil y al Sur-Este marca camino a las Cataratas (tomando luego la ruta provincial N° 101) por lo que se trata de una ruta con bastante tránsito. Por la misma, en un punto de las 600 hay un colectivo urbano que lleva a la ciudad demorando más o menos 15 minutos para arribar en el hospital. El hospital tiene la característica de ser desde 2017 el primer Centro de Salud Intercultural de la provincia. Se trata del Hospital Samic Marta Schwarz de Puerto Iguazú “Techai Ro Yyguazú”. Como parte de la política de interculturalidad se señaló el hospital en lengua indígena y se incorporó una agente sanitaria indígena de Yacaré a quien se le designó una oficina propia. En general, las y los indígenas realicen consultas en el hospital por derivación (de las/os médicas/s o agentes sanitarias/os) y no como primera instancia.

Una médica asiste a Yacaré dos mañanas a la semana y un médico recorre Coatí y Comadreja una tarde por semana. Además, hay una enfermera no-indígena que acompaña a la médica y al médico. A partir de un conflicto no se continuaron las visitas en Macuco. En general, las personas de esta última hacen las consultas directamente en el hospital acompañadas por un miembro de la comunidad designada para ello. Las otras tres comunidades cuentan con agentes sanitarias/os indígenas reconocidas/os por el ente correspondiente a salud intercultural del Ministerio de Salud de la Provincia, Salud Indígena. Yacaré cuenta, además, con un CAPS, una “salita” (ver foto 5), que antes contaba sólo con una habitación y se amplió una más en el último año (2018). En Coatí la atención es en un aula de la escuela y en Comadreja se hace bajo un árbol al lado de la casa del cacique.

En Yacaré la salita puede estar abierta a cargo de la médica o por las/los agentes sanitarias/os. Quienes acuden para ser atendidas/os, esperan en unas sillas de plástico que se colocan en la galería techada que precede a la puerta de entrada, suelen ubicarse por orden de llegada. Es importante notar que son mayoritariamente mujeres y niñas/os quienes esperan para ser atendidas/os. El acceso a los hombres al sistema público de salud parece restringido, pero de este tema voy a ocuparme más adelante.

Como adelantamos, la población que mas concurre a la atención de salud son niñas/os y mujeres. La escasez de recursos en los centros de salud, restablece algunas estrategias de medicina tradicional indígena. En una ocasión en la cual que conversábamos con Luisa, una agente sanitaria (me referiré a ella en el último capítulo), en el patio de su casa nos comentaba sobre el cómo afectaba la reestructuración del Plan Remediar de Nación a las partidas por los medicamentos:

Durante la charla hablábamos sobre distintas temáticas. Entre ellas le preguntamos cómo iban las cosas en el centro de salud. Nos comentó que en este momento estaba preocupada porque no había medicamentos en la salita, pero que en el hospital tampoco estaban recibiendo partidas. Nos dice que en el CAPS no tienen casi nada y que lo que más necesitan son antibióticos, pero como en el hospital tampoco hay recursos, les dan recetas para comprarlos. Ella aclaraba que en este momento “por suerte” no había nadie enfermo grave, pero que estaban resolviendo la situación consultando a la médica *jurúa*, pero también a las/os expertas/os del núcleo. Consultaban principalmente a la *kuña karai* de Yacaré para que las y los oriente, porque necesitaban ser muy cuidadosos. Esas precauciones se debían a que en Tatú había habido dos niñas/os intoxicados con

medicamento de yuyos. Entonces utilizaban estas hierbas en pocas cantidades y dosis bajas para que no suceda lo mismo. Según relataba, las personas habían cambiado el recorrido para tratar a sus hijas/os. Primero consultaban a la especialista indígena y si no obtenían buenos resultados se presentaban en la salita. La médica jurúa estaba de acuerdo con la ingesta de infusiones cuando no sean excesivos los preparados de té por los riesgos que podían provocar (RC Enriz y Cantore, Yacaré, mayo 2016).

Este registro deja ver algunas estrategias que utilizan las y los indígenas ante la falta de recursos que solían ser brindados por el Estado. Como se trata de problemáticas en las que la médica *jurúa* solía intervenir, a la hora de cambiar el tratamiento se la involucra para que legitime el uso de medicinas alternativas, más allá que sea una práctica habitual para el grupo. Las/os agentes sanitarias/os en calidad de efectores de sistema público de salud se presentan favoreciendo diálogos entre unas y otras prácticas. Ante la falta de partidas gubernamentales el uso de yuyos aparece como una solución, aunque su uso diario no dependa de que lo aprueben o no las médicas/os.

Con respecto a la situación de las/os niñas/os de Tatú, otras personas me relataron luego que las plantas medicinales no las/os habían intoxicado y, aunque no he podido confirmarlo, es destacable que para la agente la administración debía ser cuidadosa y por la especialista indígena. Sabemos que la consulta a estas especialistas no se realiza únicamente ante las carencias estatales, pero posiblemente se agudicen en los momentos en que el ámbito institucional no puede dar respuesta.

Las médicas y los médicos tienen representaciones propias sobre su trabajo con esta población. Al respecto una médica pediatra nos decía que a veces debía negociar con las formas de atención. Si bien su trabajo en el CAPS era solo en la comunidad Tatú, vale la pena recuperar su registro ya que por ser también pediatra del hospital su atención se extendía y se extiende a las/os niñas/os de todas las locaciones. Según me comentó, tuvieron varios intentos de ampliar las visitas pediátricas a los otros núcleos, pero su pedido nunca fue aceptado por el ministerio. Tiempo después, a partir del recorte en el programa Médicos Comunitarios dejó de asistir a las locaciones indígenas. Mantuve con ella una charla en su consultorio del hospital luego de que ella atendiera sus consultas:

Durante la conversación me comentaba que cuando trabajaba en la comunidad se encontraba negociando algunas cosas. Decía que a veces tenía una demanda de cincuenta

personas y le era imposible atenderlas. Les decía entonces que había horarios para la atención, les aseguraba que los iba a atender y les pedía que respeten un poco esos horarios. Sin embargo, me comentaba que entendía que lo de los horarios no era algo fácil porque estaba trabajando con personas que no acostumbraban a esa sistematicidad. Entonces le pregunté qué pasaba con aquellos medicamentos que implicaban tomarlos cada tanta hora o a determinadas horas. Aunque las madres no hablaban con ella, la médica se daba cuenta que le entendían porque la evolución siempre había sido buena, por lo que consideraba que los tomaban correctamente. Dice que nunca se encontró con complejidades grandes, nunca tuvo un caso que se haya agravado. Pero me comentó que ella no permitía los yuyos, que aceptaba el uso de estas medicinas para adultas/os, pero no para niñas/os. Sí otras medicinas alternativas, pero la injerir yuyos, infusiones o cualquier otra cosa que entre por la boca no porque el metabolismo de las/os chicas/os era muy complicado entonces las dosis podían llevar a un cuadro más complejo. Dice que sabe que hacen medicinas alternativas que, por ejemplo, piensa que en los embarazos van a consultar al *opy*, pero que cada vez es más difícil y ellas/os lo reconocen, porque la llegada a esos medicamentos, el acceso a ellos -que traduzco yo como el acceso al monte- es cada vez más restringido. Le pregunté si la mayoría de las mujeres, más allá de que controlen sus embarazos en el CAP o el hospital, tenían el parto hospitalario y me dijo que ella creía que sí, que la mayoría eran hospitalarios. Que las mujeres llegaban al hospital “en las últimas, ya para parir y una no sabe con qué se va a encontrar”. Que ella considera que son cosas que están cambiando por la dificultad de encontrar sus medicinas, por las condiciones de pobreza en la que viven, por las relaciones interculturales que se van dando y, por eso, la mayoría daban a luz en el hospital (RI, hospital, febrero 2018).

Se puede apreciar que, si bien muchas veces las actitudes de las mujeres pueden ser vistas como una barrera, a los ojos de la médica las mujeres respondían “correctamente” al tratamiento de sus hijas/os, lo que ella notaba a partir de la evolución de las/os niñas/os. Para la pediatra el uso de yuyos o de medicinas de vía oral, que no sean las que ella prescribe, representan una amenaza para las niñas y los niños. Por otro lado, la pérdida de espacios de los pueblos indígenas está intrínsecamente relacionada a las demandas de atención médica (Lorenzetti 2011). Así, la médica reconoce que el confinamiento territorial limita el uso de plantas medicinales y lleva a modificar algunas prácticas como el parto, que actualmente se realiza mayormente en el ámbito hospitalario, lo que no niega la consulta durante el proceso

gestacional a las y los expertos indígenas. Para ella no tener seguimiento de las embarazadas representaba un problema frente a la atención del nacimiento ya que, en esos casos, se desconoce la situación de la parturienta al momento de dar a luz. En el transcurso de la conversación la médica nunca se refiere al cuidado o a charlas con los padres. Por el contrario, refiere a las madres de forma permanente, lo que refuerza la idea de que, frente a la consulta a la medicina institucional, la responsabilidad recae sobre las madres. En mis registros de campo es recurrente la presencia de las mujeres consultando ante la enfermedad propia, de sus hijo o hijas y muy excepcional la presencia de hombres solicitando atención para ellos o su familia (Pozzio 2011).

Como vengo mencionando, cuando acontece una enfermedad o alguna situación que merece control médico son múltiples las búsquedas de respuestas y las/os actores que intervienen en esos procesos. En esas interacciones surgen, además, otros elementos a los que es interesante indagar. En el registro anterior, la médica refería a cómo deben ser los cuidados en la infancia, pero también sobre los roles que deben cumplir las y los miembros de la familia en relación con ellos, es decir cómo deberían distribuirse los roles de género en los cuidados familiares. Este discurso reapareció en otro médico que conocí, pero además nos cuenta cómo deberían componerse los vínculos familiares:

Llego a la salita de Tatú, dentro del CAPS estaba el médico atendiendo a una mujer y su bebé. De fuera del consultorio se escuchaba que el bebé lloraba. Cuando sale el médico con la paciente, Mariana me presentó con él, nos saludamos y termina su consulta con la embarazada que estaba esperando. Le da una libretita y le dice “¿ya te la llenaron?”, la chica le dice que sí. Entonces le pregunta a Jacinta “¿y la talla?” a lo que Jacinta le contesta “no, eso no” mientras estaba haciendo unas cosas que no pude ver qué. El médico continúa “¡ah! Yo sí la llene a la talla”, entonces se fija y estaba. La señora y la chica se van y él médico se pone a hablar conmigo.

Él es joven, conversador e interesado en la salud indígena. Yo le cuento un poco lo que hacía y lo que me interesaba. Entonces le pregunto por la libretita que le había dado a la chica, si era para que tengan un control [...] Tiene información sobre el desarrollo del niño, como cuando empezar a darles de comer. Al respecto me dijo que antes las madres le daban de comer al bebé cuando el nene pedía y le daban de todo, nombró “choripan, cerveza” y que ahora las madres estaban aprendiendo, entonces le empezaban a dar alimento a partir de los seis meses y sólo algunas comidas.

Me dijo refiriéndose a la señora que estaba antes que estaba peleada con su hija, Carla. Y él las juntó a través de la hermana con quien hablo para que le diga su madre para que a Carla también la acompañe durante el embarazo. Que él sabía que estaban peleadas pero que le parecía importante que se junten. (RI, Tatú, octubre 2017).

Nuevamente aparecen las ideas sobre los buenos cuidados en la infancia y la forma de controlar el desarrollo de las/os pequeñas/os mbyá. En el discurso se explicita el supuesto desconocimiento por parte de las madres respecto al crecimiento de las niñas y niños y, por lo tanto, de cómo alimentarlos. Ideas que posicionan los saberes de la salud pública como aquellos saberes expertos sobre el cuidado (Jelin 1984, Nari 2004, Colangelo 2006). Por otro lado, queda nuevamente en mano de las madres la consulta con estos especialistas. Recae sobre ellas la buena o mala alimentación de su hija/o, pero sería interesante conocer un poco más sobre los recursos que estas madres tienen a su alcance para la alimentación.

Otro punto interesante es que también una mujer acompaña a otra mujer a la consulta médica, en este caso una madre a una hija. Estas situaciones dan cuenta de cómo desde el sistema de salud se refuerza que el cuidado recaiga en manos de las mujeres (Pozzio 2011). No obstante, en el acompañamiento de la madre a su hija embarazada aparece también como una exigencia del médico, en consecuencia, el médico propicia un modelo de relaciones entre madre e hija frente a la gestación. El médico traslada a sus pacientes lo que cree conocer sobre los valores mbyá, pero también sus propios valores sobre la familia, cómo debería conformarse y qué roles deben cumplir sus miembros. De esta manera se institucionaliza una idea de familia, que funciona como un principio regulador del mundo social, y que tiene su correlato en lo que el Estado reconoce como familia (Bourdieu 1994). De este modo, la representación estatal de formas de familiaridad que las/os sujetos ejercen se ve limitada (Roudinesco 2003) y debería agregar, la función que cumplen sus miembros. En esta línea, las instituciones públicas moldean la composición de la familia y la distribución de sus roles promoviendo responsabilidad y obligaciones a sus integrantes (Grassi 1998, Santillán 2009). Considero que en estos espacios de relaciones interétnicas cotidianas se fortalece el modelo de familia occidental y con ello los roles y tareas que designa a sus miembros. Entonces, desde los ámbitos sanitarios el “amor de las madres” aparece como un condimento indispensable para el crecimiento y la buena salud de las/os más pequeñas/os (Jelín 1998). Vale aquí la pregunta que dará continuidad al siguiente capítulo sobre cuáles son las tareas que cumplen los padres.

Pero es importante no plantear estos puntos como contradictorios. La atención en el sistema público de salud no necesariamente pone en cuestión los valores de la comunidad. Que las niñas y los niños crezcan fuertes y con cariño continúa siendo primordial y se refuerza ante las vulnerabilidades más extremas. Al bebé que aparece en el registro con el cual comencé este capítulo le diagnostican cáncer dos años después. En el momento en que realizaba su tratamiento visité su casa:

Eran casi las 9 de la mañana. Estaba Damián, me invitó a sentarme y se fue a hacer el mate. Vi que estaban armando una casita de madera nueva, ya está casi terminada, pero aun no duermen ahí. De ahí las/os chicas/os entraban y salían jugando, Luis entre ellos. Advertí que estaba pelado y cuando se acercó le vi unos pocos pelitos. Damián me contó que tiene cáncer, se lo descubrieron hace muy poquito. Había tenido un tumor, lo operaron y la operación salió bien, pero al poco tiempo le descubrieron la enfermedad. Le hicieron una primera quimioterapia y la repiten cada 21 días en Posadas donde lo llevan a ver cada 5 días. El lunes viajan a la segunda sesión de cuatro. Damián me contó que la casa es para Luis, me dijo que su hijo es muy fuerte había salido muy bien de la operación. Hizo algunos chistes como que peleaba y les pegaba a los doctores. Luis mientras tanto iba de brazo en brazo, caminaba y se reía. Todas/os los que tenían upa a Luis siempre le daban muchos besos (RI, Macuco, noviembre 2016)

Luis es hijo del cacique con su primera mujer. Él tiene buenas relaciones con el intendente de turno quien le donó los materiales para la casa y le pagaba los pasajes a Posadas para cumplir con el tratamiento. La enfermedad del niño hizo que la madre y el padre que venían de transitar una separación vuelvan a estar juntos, lo que no duró demasiado tiempo. Posiblemente este intento de recomposición de la pareja tenga que ver con que para la comunidad las enfermedades de las/os niñas/os se relacionan con el mal accionar de las madres y los padres. Pasada la quimioterapia sus m/padres volvieron a separarse. Pero durante ese momento todo el empeño fue puesto en brindarle mejores condiciones de vida. No sólo desde lo material con una nueva casa, sino también dándole cariño y fortaleciéndolo como explayamos antes.

Analizando muy brevemente algunos episodios o narraciones de enfermedades intenté aquí exponer algunas de las concepciones que aparecen ante el uso de las posibilidades de atención médica. Lo que busqué dar cuenta y continuaré desarrollando es que muchas veces las madres

y los padres no construyen los mismos criterios de observación que las y los médicas/os, incluso pueden disentir entre ellos. Además, aparecen percepciones diferentes sobre lo que son las enfermedades y cómo se contraen. Si bien, como explican Nari (2004) y Colangelo (2006), a través de la puericultura y la pediatría el saber sobre los cuidados de niñas y niños queda en manos de las/os expertas/os médicas/os, esto no quiere decir que los saberes de estos especialistas no sean cuestionados o resignificados entre los responsables familiares de cuidado.

Otro punto importante a tener en cuenta respecto del sistema médico hegemónico es el calendario de vacunaciones y los llamados "controles del niño sano" que se desarrollan durante el primer tiempo de vida, ya que éstos se presentan como requisito para ser beneficiarias de distintos planes y programas sociales. Lo cierto es que estas acciones estatales conllevan a un control periódico de las y los infantes, que en estos casos tienen a registrar especialmente situaciones de desnutrición, en contextos de pobreza (Leavy 2014).

Con estas situaciones damos cuenta de que el cuidado de las niñas y los niños son primordiales para las familias. Toda esta dedicación al cuidado infantil me lleva a una nueva pregunta ¿qué pasa cuando quienes tienen que ser cuidadas/os son las/os adultas/os?. Recuerdo una vez que hice esta pregunta a un joven adulto respecto de los cuidados a una anciana. Su respuesta fue que nadie debía cuidarla, que ella no necesitaba ser cuidada (RI, Yacaré, marzo 2019). A primera vista esta respuesta confirmaría la idea de vulnerabilidad y la necesidad de protección de niñas y niños. El conocimiento de los ancianos y las ancianas es altamente valorado por el grupo mbyá, y su presencia es depositaria de un valor especial ya que se considera que estas personas a lo largo de su vida han adquirido conocimientos ligados al monte, la caza, lo religioso, etc. que los más jóvenes desconocen y son ellas/os quienes pueden transmitir esas enseñanzas.

Las formas de denominar a estas personas son *karai*⁸, hombre adulto y *kuña karai*, mujer adulta. Como describen Martínez, Crivos y Remorini, “el término *karai*, presente en ambas categorías, puede ser aplicado en diferentes contextos y en todos los casos, refiere a una serie de características tales como madurez, sabiduría, poder, y espiritualidad, que habilitan a quienes lo poseen –hombres y mujeres- a realizar tareas indelegables a los jóvenes” (2002:220). Son las personas que dan buenos consejos, hacen un buen uso de la palabra,

⁸ El término *karai* tiene más de una acepción. Con él se denomina a hombres y mujeres adultas, agregando *kuña* para ellas. Por un lado, es un nombre de hombre ligado a lo religioso. Y por otro, se designa a hombres y mujeres mayores con conocimientos y habilidades terapéuticas. Para ampliar ver: Martínez et. Al (2002) y Remorini (2003).

quienes mejor hablan el idioma y conducen la ceremonia religiosa. También son consultados para el cuidado de niños y niñas porque son quienes tienen mayor conocimiento de yuyos, entre otras sabidurías ancestrales. Las experiencias y saberes de las abuelas y los abuelos son respetados más allá de los lazos de parentesco.

Tales ideas sobre la vejez son muy interesantes para dar cuenta de las nociones sobre cuidado que tiene el grupo. La ancianidad mbyá plantea interesantes diferencias respecto a los estereotipos occidentales sobre la longevidad donde se asimila a esta etapa de vida con la debilidad y la exigencia de cuidados constantes. Esto se transforma en una problemática por la falta de redes e instituciones de cuidado estatales o las complejidades de organismos privados (Jelin 1984, Faur 2014, Santillán 2012a). Por el contrario, en el grupo mbyá se espera que las personas en la vejez sean más activas e independientes: que realicen tareas de subsistencia desde cocinar hasta vender artesanías, que puedan moverse por sus propios medios. Su fortaleza corporal es una característica muy visible y destacada por los miembros de la comunidad.

Se las y los suele ver visitando a sus familiares. Cuando han enviudado tienen su propia casa que se ubican muy cerca de la casa de una hija o un hijo. Podemos pensar que la vejez no implica una demanda constante. No conllevan el tiempo de dedicación cotidiana que sí precisan las y los menores. Sin embargo, ello no quiere decir que no tengan la necesidad de cuidados. El siguiente registro expone una situación en que una anciana se enferma y su hija deja de lado todas sus actividades para dedicarse al cuidado de su madre:

Fui en busca de Adelaida (la presentaré en el último capítulo) que habíamos organizado que pase la tarde en Macuco porque por la noche ella y su marido viajarían a Posadas por trámites de la comunidad y no sabía cuándo volveríamos a vernos. Cuando llegué no estaba y la esperé con Fulgencia, la mujer que cocina para la escuela, me puse a cocinar con ella. Más tarde se acerca un joven a compartir con nosotras. Mientras charlábamos y cortábamos verdura, llegó una anciana. Venía de Coatí. Saluda y pregunta por Adelaida (en guaraní). Estuvieron bastante hablando entre las/os tres. Nombró a Adelaida más de una vez y también a Coatí. El chico en un momento le dijo “en una hora o media hora”. La anciana hablaba mucho. El chico respondía “bueno bueno”. Entre los tres mantienen la conversación un buen rato. La señora cada tanto hacía un chiste, pero la mayor parte del tiempo parecía preocupada.

Cuando la señora se va le pregunto a Fulgencia si ella era la mamá de Adelaida. Me dijo que no, que es una pariente. Que estaba buscando a Adelaida porque su mamá estaba enferma. El día de hoy no se había levantado. Fulgencia me dijo que la señora estaba muy preocupada. A los pocos minutos, mientras seguíamos pelando verdura, me dice que la mujer estuvo a punto de largarse a llorar. Entonces le pregunté si quería que intentemos llamar a Adelaida desde mi celular. No tenía señal, por eso salí al asfalto para ver si lograba llamarla. No pude. Pero me apareció una línea de wifi abierta que era del hotel que están construyendo enfrente. Me conecté a la red y le mandé un audio en el que decía que yo estaba en la comunidad y que había venido una mujer que la buscaba por esta situación. Le aclaré que la señora estaba muy preocupada por su mamá y que la estaban esperando en Coatí. Adelaida me dijo que enseguida volvía. Entré nuevamente a la comunidad y le conté a Fulgencia. Le dije que la ayudaba un poquito más con la verdura, pero después me iba así los dejaba a todos tranquilos con el momento que estaban pasando. Ella me dijo que le parecía bien.

Al otro día me encontré con Adelaida. Me dijo que su mamá estaba todavía mal. Que la noche anterior la mamá había dormido en el *opy* y ella la había acompañado. El resto de los días pasarán la mayor parte del tiempo con su madre. Me contó que ella era quién más se encargaba (RI, Macuco, marzo 2019).

Este registro me pareció ilustrativo para dar cuenta de cómo una enfermedad de adultas/os irrumpe en la vida cotidiana y aquí aparecen diferencias con los cuidados en la niñez. La misma noche que la madre se enferma, ella debía viajar a Posadas, pero canceló su viaje. Durante esa semana pasó las noches durmiendo en el *opy* con su madre. El resto de los días que la vi su ánimo había bajado. Iba a Macuco para cosas más puntuales. Además, como las curaciones se llevan adelante en el *opy* no es solamente su hija quien la cuida. Como dijimos anteriormente, las curaciones en este lugar estarán mediadas por los dioses, por ello se convierte en uno de los espacios más respetados, un sitio al que no ingresa cualquiera, a cualquier hora y en cualquier momento. Es el lugar comunitario por excelencia. Que la anciana permanezca ahí mientras está enferma remite a un cierto cuidado comunitario. Lo que no quiere decir que las actividades durante el cuidado sean distribuidas de igual manera entre las personas. La enfermedad se manifiesta como una ruptura en las dedicaciones de cuidado cotidianas para las/os ancianas/os. La demanda constante de atención a las/os niñas/os no es similar en la vejez a menos que algún acontecimiento lo irrumpa. Esto no significa un

descuido, por el contrario, la comunidad dedicará una atención fundamental a la persona que requiere cuidados, lo cual se manifiesta con su presencia en el *opy*, la atención dedicada de su hija y de la otra anciana.

Surgirá en la lectura de este apartado que no he apuntado acciones de las niñas y los niños durante las enfermedades y es porque no suelen ser delegadas a las/os niñas/os, sino que la responsabilidad queda en mano de las madres u otras personas adultas. Siguiendo la estructura de este capítulo, me gustaría llamar situaciones de cuidado a las distintas experiencias que suceden cotidianamente, recayendo de manera desigual las cargas a cada agente. Pero, teniendo en cuenta lo desarrollado en el párrafo anterior, emerge la pregunta sobre si a las niñas y los niños se les asignan tareas de cuidado diferenciadas por género o cuando esas diferencias se establecen de manera más explícita.

1.5 ¿El cuidado cosa de niñas?

Ya venía anticipando en este trabajo sobre el cuidado de niñas/os a niñas/os. Estas prácticas de cuidado han sido rastreadas en muchas otras poblaciones (De Sureiman 2003, Szulc 2006, Enriz 2012, García Palacios 2008, Leavy 2017). Como dio cuenta de Sureiman (2003) para la población andina, a medida que las/os niñas/os van adquiriendo independencia en su movilidad y alimentación van sumando tareas en el cuidado de otras/os de menor edad. Según el autor, de esta manera se van interiorizando roles y comportamientos en torno al cuidado familiar. Específicamente en el grupo mbyá los cuidados entre niñas/os de distintas edades ya fueron descritos por otras/os antropólogas/os (Larricq 1993, Remorini 2009, Enriz 2012). Al respecto, Remorini (2009) establece algunas diferencias entre “mirar”, “criar” y “cuidar” que pueden ser útiles para pensar sutilezas en las situaciones de cuidado en que los grupos de pares están implicados. Siguiendo a esta autora, una o un adulta/o puede pedir a la o el menor que cumpla con las necesidades de la niña o el niño más pequeña/o *eñatende* y/o *eñangareko* o que simplemente lo mire, *emae*. Acciones que las distingue de la crianza: *mitã ñemongakuaa* que lo traduce como “hacer crecer al niño”.

Emae se referiría a un tiempo determinado en el que la o el mayor le preste atención a quien tiene a su cargo. Jueguen, se entretenga, vigile que no se lastime. En cambio, *ñeangareko* se vincula, según esta autora, a la higiene, la prevención de enfermedades, la protección. *Mitã ñemongakuaa*, hacer crecer, sería la fórmula utilizada para referirse a la crianza. Se refiere a educar y modelar el crecimiento. Remorini (2009) define *mitã ñemongakuaa* como el objetivo de la crianza. Todas estas actividades están relacionadas, pero se diferencian según el tiempo,

la frecuencia y la complejidad. Así no todas las actividades serán desarrolladas por las mismas personas del grupo, por ejemplo, las/os niñas/os mayores serían principalmente encargados de mirar a sus hermanas/os. Es a partir de los 7 años que se les atribuyen tareas de cuidado, pero no en todo momento ni en todas las edades de quien es cuidado. Veremos en el siguiente capítulo, por ejemplo, las prescripciones que los padres deben cumplir los primeros meses de vida de su hija/o. Considero que en la cotidianidad las distinciones no son tan concretas, pero, aun así, estas categorizaciones nos sirven para observar que las responsabilidades del cuidado en las distintas etapas de la vida no están igualmente distribuidas.

Es habitual ver niñas y niños jugando en los patios vigilados, en general, por una o más mujeres adultas. Las/os niñas/os van un poco más lejos y aun así están siendo vigilados por una adulta.

Recuerdo ir a visitar una abuelita que siempre está con sus nietas/os. Algunas/os viven con ella y las/os otras/os pasan casi toda la tarde en su casa. Mientras charlábamos en un banquito bajo un árbol sus nietas/os venían, se sentaban con nosotras, ella los acariciaba, les daba un beso y me los presentaba. Al rato las/los niñas/os se iban y volvían. Siempre venían de a dos o tres. Ninguno tenía más de 8 años. Más lejos se veía a otras/os jugando. En un momento todos se van a la laguna. Desde donde estábamos ubicadas la laguna no se veía, pero se escuchaba las risas entre ellas/os. Seguimos conversando hasta que escuchamos gritos y llantos. La abuela se levanta y me dice que espere. Se va. Después de unos 10 minutos vuelve. Le pregunté si había pasado algo o si necesitaba algo. Me dijo que no pasó nada, pero que su nieto se estaba bañando y “es peligro, es medio hondo”, pero que no pasaba nada. Que las/os nietas/os van siempre solas/os a bañarse. Ella desde ahí los cuida. (RI, Coatí, febrero 2018).

En el registro se presenta una escena en que las/os chicas/os van a higienizarse. Tienen edad para hacerlo solas/os. La persona adulta que está al mando en ese momento no deja de prestarles atención. Sabe que no están lejos, aunque no las/os ve, las/los está escuchando. Las risas son la manifestación de que todo va bien. Sin embargo, ante una situación de peligro va a su auxilio, lo que manifiesta que la independencia durante la infancia no significa un descuido desde las personas adultas. Esto me lleva a plantear que los roles de cuidado son situacionales. En esa situación, a la vez que las y los más grandes están mirando y cuidando

de ellas/os, están siendo cuidados por una adulta. No esperan que las/os niñas/os tengan las mismas competencias de cuidado siempre que se presente un riesgo. Pero a medida que van creciendo la expectativa es que asuman algunas obligaciones. Las madres y abuelas son, en general, quienes se ocupan de que las/os niñas/os incorporen esas responsabilidades a partir de impartirles algunas órdenes. Ello es claro en el siguiente registro:

Una tarde de mayo vamos a visitar a Luisa. Ese día, en su casa estaba todas sus hijas y su hijo. La más pequeña en ese entonces tenía un año. Las otras cuatro entre tres y ocho años. El varón es el más grande tiene once. Mientras las nenas jugaban entre ellas, él asistía a su madre y su hermana menor que estaba dentro de la casa. Luisa delegó varias tareas en su hijo mayor. Aunque él no responde enseguida, por ejemplo, lo llamo para que haga el mate unas seis veces y cada vez que la beba lloraba adentro de la casa ella le insistía para que la atienda. Finalmente, él entró a la casa, le cambio los pañales y la trajo sin pantalones (RC Enriz y Cantore, Yacaré, mayo 2016).

En el registro podemos apreciar que mientras las niñas juegan es al más grande, en este caso varón, a quien se le exige que cumpla con tareas de atención: armar el mate para la madre que estaba con visitas y cambiar los pañales a su hermana. Estas tareas se van adquiriendo a mayor edad, pero no existen grandes diferencias entre mujeres y varones hasta la pubertad que no quiere decir que desde muy pequeños no se les indique qué se espera de ellas y de ellos en un futuro. Según las normas culturales, a medida que van creciendo se van incorporando a las tareas de la madre o del padre, según sean mujeres u hombres, las niñas acompañarán a la madre en las tareas del hogar y los niños seguirán al padre al monte; pero en esta situación es el varón quien debe hacerlo porque es el de mayor edad. Siguiendo a autores como Larricq (1993) las “diferencias sexuales”⁹ están dentro de las habilidades y percepciones corporales que se estimulan desde pequeñas/os, tanto como el caminar, conductas ante necesidades fisiológicas, entre otras.

En la etnografía tradicional sobre este grupo vemos cómo luego de la pubertad a mujeres y hombres le corresponderán tareas diferentes. Estas investigaciones han definido que el lugar del hombre es el monte, por oposición al de la mujer que sería el lugar donde se cocina. Las mujeres lavarán la ropa y los hombres cazarán animales. Estas cuestiones serán ampliadas en

⁹ El autor no habla de género

los próximos capítulos, pero encontramos esas diferencias respecto a los roles de género son más difusas durante la niñez.

Si retomamos las categorías de las etapas del ciclo de vida reconstruidas Enriz (2012) que presentamos anteriormente, podemos ver que no se expresan diferencias categóricas de género durante el tiempo *pytã* y *kiringüe*. La misma autora enuncia que en el período cercano a la pubertad estas categorías funcionan incluso como mecanismos de separación por género (Enriz y García Palacios 2008). Vale la pregunta sobre qué hace que se presenten diferencias tan afinadas en la vida adulta, pero previo a ello las cargas por género están más difuminadas. Niñas y niños saben cuál es el camino que deberán seguir, pero las diferencias se manifiestan tajantemente luego de la menarca y engrosamiento de la voz. Comienza la vinculación por grupos que se manifiesta de forma clara en el uso del espacio, lo que fue desarrollado en otros trabajos (Cantore, 2017). En este capítulo profundizamos la hipótesis que sostiene la imprecisión de los roles de género en la población mbyá durante la niñez (Enriz 2012). Y en la misma línea, la creciente diferenciación de género en la etapa adulta. Me interesa continuar esta problematización en referencia a los cuidados familiares.

Podemos sostener la hipótesis que es en la pubertad cuando se separan e instituyen las diferencias de género a través de los ritos (Bourdieu 2000). Algunos trabajos que describen el ritual de *ñemondyiá* que acontece con la menarca anticipan las expectativas comunitarias sobre la maternidad de las púberes, no así la subjetividad de esas maternidades. La principal referencia durante este período es Schaden (1998) que hace una minuciosa descripción. El autor relata que en la vida de las/os mbyá existen momentos en que las personas se exponen a diferentes peligros que él denomina “estados de crisis” entre los que se ubica la menarca. Una vez acontecida, la joven debe prepararse para tener relaciones sexuales, casarse y ser madre. La maduración biológica conlleva a un período de resguardo, que va desde la primera menstruación hasta la segunda o tercera regla, e implica una serie de prescripciones que la muchacha debe cumplir entre los que se destacan los consejos sobre lo que se espera de ellas como mujeres y como madres. Durante este ritual las muchachas estarán resguardadas en el *opy* en un espacio oscuro, tendrá una dieta especial se les cortará el cabello y tendrán prohibido tocar el suelo (Cebolla Badie, 2015).

En su análisis, Schaden considera que la cultura guaraní es “marcadamente masculina” (1998:107), al implicar más restricciones y ser más ceremonial con la maduración de las niñas que de los niños. Según este autor, la iniciación de las mujeres es individual, y por ello, tiene un alcance social más restringido, mientras el de los hombres despierta interés de toda la

comunidad. Se considera que cuando las mujeres están menstruando, *iñengue* –que se traduce como fluir o derramarse la sangre-, están en estado de *odjé oakú*/ estado de peligro. Esta temática fue, luego, profundizada por (Cebolla Badie 2016) quien da cuenta de los cambios de actitudes de las jóvenes una vez transitado el ritual. Agrega que la finalidad del mismo es que las muchachas reciban consejos de lo que se espera de ellas como madres en el futuro. Una vez concluido el ritual, habrá un cambio de denominación. Así, cuando la mujer tiene su primer hijo/a pasa a ser llamada *kuña tai* “mujer joven” o cuando es adulta simplemente *kuña*. Cuando aparecen referencias a la iniciación de los varones, en cambio, la final del ritual tiene más que ver con la adquisición de ciertas habilidades y destreza física. La única y muy breve referencia que he encontrado que relaciona este ritual con la paternidad es de Cebolla Badie (2016). La autora menciona que ciertas prácticas alimenticias como comer ciertas carnes y aprender a comer que el hombre como futuro padre y esposo deberá compartir sus comidas. El objetivo del ritual *ñemondiyá* es el de escuchar las buenas palabras y estar listas para ser mujeres tiene su correlato en que pasado este ritual las mujeres se encuentran listas para ser madres y adquirieron los conocimientos para ello, lo cual no quiere decir que las mujeres no hayan utilizado y utilicen métodos anticonceptivos que, en la actualidad, puede ser tanto de medicina institucional o de yuyos (Hirsch 2008).

Cuando aparecen referencias a la iniciación de los varones, en cambio, la finalidad del ritual tiene más que ver con la adquisición de ciertas habilidades y destreza física. La única y muy breve referencia que he encontrado que relaciona este ritual con la paternidad la encontramos en el trabajo de Cebolla Badie (2015, 2016). La autora menciona que ciertas prácticas alimenticias como aprender a no comer demasiado tienen que ver con que se espera que, como futuro esposo y padre: deberá compartir sus comidas.

Ñe'ênguchu, significa “voz grande” y se refiere el tono de voz grave que van adquiriendo los varones, pero es un proceso que se va dando en largo tiempo y conlleva a un tiempo en donde los varones reciben consejos constantes de sus abuelos, en general, junto al fogón sentados en silencio. Es en la noche donde el *ñe'êngechu* es más vulnerable a ser atacado por los espíritus, pero ello no lleva a la reclusión (Cebolla Badie 2015). Antiguamente, el ritual de iniciación consistía en la perforación del labio inferior con un pedacito de tacuara denominado *tembeta* que, según Cadogan (1992), era el símbolo de masculinidad. Durante este período los jóvenes aprendían a construir casas, a vigilar por las noches, y salir del hogar con un énfasis en el trabajo colectivo. La importancia de salir consistía en buscar pareja fuera del hogar. Al contrario de la mujer que se esperaba una actitud más sumisa (Cebolla Badie 2015).

Siguiendo a Enriz y García Palacios (2008) con estos ritos instauran diferencias en primer lugar entre quienes los han pasado y quienes no, otorgándoles nuevas tareas y roles sociales, a la vez que marca el fin de la infancia. Por otro lado, institucionaliza las diferencias de género. A partir de este momento se fijan particulares relaciones sociales que marcan distancias entre hombres y mujeres. En este sentido, el ritual vendría a atestiguar la existencia de dos supuestos sexos para este grupo a los que les corresponderían características sociales diferentes. Retomamos este análisis a los fines de esta tesis porque, según las autoras, en esas relaciones entre los géneros se establecen jerarquías en las prácticas cotidianas que se van a ver reflejadas en las prácticas de cuidado. Exploraremos esta hipótesis en los siguientes capítulos, primero con las experiencias de los padres y, luego, de las madres.



Foto 5: CAPS de Yacaré (febrero 2015)

2. “¿Quién cuida a esos nenes?”. Aproximaciones a la paternidad

2.1 Sobre la composición de las familias

El capítulo anterior comenzó con un registro en el que fui relatando cómo las niñas y los niños se incorporaron a nuestra cotidianidad durante el trabajo de campo de mayo de 2016. Ese registro permitió realizar un análisis metodológico del trabajo, pero también nos sumergía en las temáticas de la niñez. Hacia el final del capítulo problematicé algunos cuidados, especialmente cuando aparecen episodios de enfermedad en niñas/os, en cuyos casos se desarrolla una gran cantidad de estrategias. El análisis expuso que, dependiendo de las características de las situaciones cotidianas que se enfrenten, los cuidados se distribuyen de diferente forma entre las personas. Si bien en el primer capítulo me centré en las tareas cotidianas que se realizan entre los grupos de pares, fui incorporando registros en los que aparecían otras personas que intervienen en diversos episodios de la vida cotidiana.

Siendo que el interés de esta tesis está puesto en los cuidados familiares es necesario ahondar un poco en quienes son los miembros de las familias que se encargan de los mismos. Gorosito Kramer (1982) aunque se orientó en investigaciones sobre agricultura, le dedico un espacio a los roles parentesco teniendo en cuenta las transformaciones a lo largo del tiempo, así nos brinda un primer pantallazo sobre el grupo familiar. Cuando las y los mbyá se refieren a sus parientes suelen aparecer al menos tres generaciones: sus abuelas (*jeryi*), abuelos (*ramoi*), madres (*chy*) y padre (*ru*)¹⁰. Cuando se habla del grupo de parientes también se incluye a la tía (*chegy'y*), el tío (*chetuty*), las hermanas menores (*chekypy'y*), los hermanos menores (*chekyvy kyri'i*), las hermanas mayores (*cheryke*), los hermanos mayores (*chekyvy*) y sus sobrinas (*chemebykyri'i*). Cuando son las/los abuelas/os quienes hablan, también incluirán a su nieta (*cheremiaro*) y nieto (*cheamyo*). Es importante notar que se explicita si se está hablando de una mujer o un hombre (Enriz 2012). Estas referencias son siempre a una persona en particular, a diferencia de las categorías para las etapas de vida que analizamos en el capítulo anterior.

Estas categorizaciones son interesantes porque mis interlocutores han hecho referencia a algún pariente que vivía en tal o cual comunidad, lo que era una de las razones de migrar

¹⁰ Estas denominaciones se hacen siempre en relación con quien las nombra, entonces se sumará a esta fórmula la persona que está hablando: *che* es la palabra utilizada para hablar de una/o misma/o, por lo tanto, se referirán a ellas/os como *cheryi*, *cheramoi*, *chegy* y *cheru*.

hacia ese lugar o recibir algún pariente en el núcleo. Veremos posteriormente con Pissolato (2007) que las relaciones parentales se expresan también en relaciones entre comunidades, porque uno de los principios que cohesiona al grupo es la idea de un ancestro común (*tamoi*) (Susnik 1983). Pero, por otro lado, estos vínculos de parentesco adquieren relevancia en la temática de cuidados aquí tratada porque muchas veces es sobre alguna tía, tío, abuelo, abuela quienes se ocupan de la crianza de una niña o un niño.

Como adelanté en el capítulo anterior, algunas veces son las abuelas y tías quienes están al cuidado de las/los niñas/os y en las ocasiones en que las madres y los padres son muy jóvenes acompañarán la crianza y cuidado de una nueva niña o niño sus hermanas/os, sus tías/os y abuelas/os. Pero existen ocasiones en que las madres y los padres no serán quienes compartan el fogón con su hija/o. Como presenté en la introducción podemos pensar los hogares a través de los fogones. El fogón es el espacio donde sucede gran parte de la vida cotidiana y será la referencia familiar y de crianza (Enriz 2012). Los fogones se presentan como el ámbito de pertenencia de las niñas y los niños, y una referencia concreta como espacio de cuidado “Decimos que el cambio es entre fogones porque estos nucleon 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” (Enriz 2012:120).

Noelia Enriz registró dos ocasiones muy singulares en que esto ocurre: cuando se da un nacimiento múltiple y con la separación de un matrimonio joven. En la primera situación, los niños fueron criados uno con su abuelo y el otro con su tía (como alternativa, porque tradicionalmente se correspondía con el pecado de la madre y ambos niños eran desvinculados del grupo), y su madre y padre cambiaron de fogón y rápidamente tuvieron una nueva hija. Mientras que la etnología tradicional (Cadogan 1997), presenta a estas situaciones como conflictos de inmensa gravedad, que se resuelven con el abandono de las criaturas, en la actualidad las respuestas son muy diversas. Así, por ejemplo, el único registro que tengo de gemelas en Macuco, las niñas ya tenían un año y medio (marzo 2019) y estaban siendo criadas por su madre.

El cambio de fogón y la atención cotidiana por otras/os miembros del grupo no implica desconocer la descendencia ni tampoco la ausencia total de la madre o el padre, por el contrario, a menudo se visitan. Las niñas y los niños siempre serán bien alojados por algún pariente que se encargará de satisfacer sus necesidades y se empeñará en el buen crecimiento.

Esta persona logrará así que la niña o el niño desarrolle su *teko* y adquiera los conocimientos y habilidades que se espera de una/un mbyá (Enriz 2012).

Frente a la pérdida definitiva de sus progenitores, las familias se esfuerzan por desarrollar estrategias que mantengan a los niños y niñas ligados a ellas/os. Al respecto, una anciana me contaba que cuando murió su nuera quedó a cargo a uno de sus nietos, convirtiéndose éste en su favorito:

Me empezó a contar que cuando ella estaba en Paraguay, la esposa de uno de sus hijos fue a dar a luz al hospital (un nene que ahora tiene ocho años), pero murió. Que no sabe por qué se muere. Desde entonces ella cría a los hijos de ese hijo. En un momento aparece un nene de esa edad, se sienta con nosotras y me dice “este es mi nieto que se le murió la mamá” (se ríe y se abraza) (RI Coatí, octubre 2017).

El vínculo que se construye se vuelve tan poderoso que, cuando la anciana decide mudarse de núcleo lleva a su nieto con ella. Es la abuela quien se encargará de la crianza de este niño aun cuando el padre vive con ellas/os. Esto nos introduce en la temática de este capítulo: las experiencias de los padres en torno al cuidado de sus hijas/os. Nos apoyamos en los padres para dar cuenta de las cargas desiguales de hombres y mujeres mbyá respecto de los cuidados de la familia. Es necesario reconstruir algunos de los antecedentes formulados por la antropología para analizar cómo han sido analizadas las paternidades y presentar un esquema general que nos permita profundizar en la paternidad guaraní.

2.2 La masculinidad y la paternidad en la antropología

Las sociedades tienen formas de fijar el comportamiento entre sus miembros dependiendo de su sistema sexo-género. Cada sistema establece prohibiciones que se extienden tanto a hombres como a mujeres y dictamina reglas matrimoniales en el sistema de parentesco que divide los sexos. Tales reglas, que fijan alianzas y descendencias, se condicen con la organización social y económica del grupo. Estas ideas nos acercan a pensar que las construcciones sexo-genéricas de los grupos instauran determinados tipos de alianza aceptables (Rubin 1975). Esas alianzas se manifiestan en organizaciones familiares y con ello se ordenan y distribuyen los cuidados según sus categorías de género. Así se forman relaciones familiares aceptables a través de las normas de matrimonio que, para el grupo mbyá, van a ser por alianzas heterosexuales.

La paternidad, al igual que la maternidad, debe ser entendida como una construcción social. En ella se articulan un conjunto de significaciones y sentidos que se corresponden con un sistema social cultural e histórico. Los significados de la paternidad y las prácticas cotidianas de los padres no pueden ser comprendidos fuera de ello, pero tampoco es posible entenderlas si no es en relación con la maternidad (Tubert 1997). Muchas investigaciones sobre la paternidad hacen una comparación a partir del embarazo y el parto como los eventos fisiológicos que unen a la mujer y su hijo/a. A falta de este acontecimiento, las paternidades deberían ser (re) afirmadas a través de acciones simbólicas (Godelier 1986). Es de notar que son pocas las etnografías que se ocupan de la paternidad como un tema específico. Al incluir aquellas investigaciones interesadas de la masculinidad sobre podemos encontrar algunas referencias a la paternidad, aunque no siempre de forma explícita.

Quizás la etnografía más distinguida ha sido la de Godelier (1986) entre los *baruya* donde se presentan fuertes desigualdades de género que estructuran la vida social. Siguiendo a este autor, en la lectura sobre las diferencias corporales de hombres y mujeres se busca “convencer” (1986:273) de la supremacía de unos sobre otras. Así, el esfuerzo constante que hace el grupo en atribuir a las mujeres un lugar rezagado en la sociedad tiene que ver con un intento de contrarrestar el valor de su capacidad de gestar, lo que les otorgaría un lugar preferencial. Esta particularidad justificaría la insistencia de los hombres en dominar todas las esferas de la vida social para exaltar su papel en el proceso de reproducción, borrando la dependencia para la reproducción biológica. A partir de aquí se estructura la subordinación de las mujeres en las distintas esferas de la vida social.

Pero planteada en estos términos, la pregunta antropológica pareciera ser más por la procreación y las creencias acerca de ésta, que por la paternidad (Delaney 1986 en Tubert 1997). En tanto las ideas y significaciones sobre paternidad y procreación se recrean podemos dar cuenta de que la antropología se ha preguntado por ellas desde sus propias matrices greco-romana y judeo-cristiana que postulan un único padre procreador mediante relaciones sexuales y que se corresponde normas matrimoniales (una alianza legítima, monógama e indisoluble). En la base de este pensamiento, la sexualidad, la procreación y el matrimonio actúan en simultáneo construyendo la idea de familia nuclear, es decir, “el padre es el marido de la madre” (Narotzky 1997:191). Pero la etnografía comparativa da lugar a una nueva reflexión respecto de qué es un padre y cómo es significado en “sociedades otras”.

Un caso emblemático de análisis de estos factores es el de las Islas Trobriand (Malinowski 1922), donde la filiación corre por vía matrilineal y la autoridad se reparte entre el tío materno

-no todos los hermanos de la madre tienen el mismo valor- y el marido. Como la sociedad es exogámica y virilocal, las hijas y los hijos de una mujer crecen junto con su marido (el genitor) y los parientes de éste, mientras el hermano de la madre reside fuera del núcleo.

Otras etnografías dan cuenta de que la forma cultural de concebir la paternidad puede establecer vínculos entre más de un varón y las relaciones entre padres e hijas o hijos están ligadas a los saberes, el cuidado, el poder político, entre otras. En ese sentido resulta muy valioso el aporte de Narotzky (1997) quien registra los matrimonios entre mujeres *lovedu*, cuya descendencia se organiza a través de otro varón del grupo que no reside con la mujer que engendra, ni tampoco tendría responsabilidades sobre el niño/a. La autora da cuenta del modelo parental y, a su vez, de los cambios que se desarrollan en el contexto poscolonial cristianizado, donde los genitores comenzaron a tomar algunas responsabilidades. Dos puntos son interesantes de este estudio etnográfico: por un lado, que se hace una división clara entre el padre -o quien asume las responsabilidades paternas- y el genitor, por lo tanto, la paternidad en estas experiencias no es de figura única, ni tampoco un atributo masculino. Por otro, que las relaciones entre la generación de descendencia y la descendiente se van construyendo de forma procesual, habilitando una cantidad de sesiones y maniobras entre las personas implicadas, existiendo responsabilidades y derechos en torno al acceso a los recursos (Narotzky 1997).

En comparación con la sociedad *nayar*, Narotzky (1997) sostiene que “la capacidad efectiva que tienen determinadas personas de asumir uno o varios de los atributos es lo que las construyen como padres” (1997:202). En este grupo que permite varios tipos de matrimonio, las responsabilidades, transmisión de conocimiento, sucesión de recursos estarían a cargo siempre de un pariente varón de la madre. Sin embargo, existe un representante simbólico de la conyugalidad que es el marido de la madre -y que las/os hijas/os podrían no conocer-, pero tendría legitimidad sobre ellas/os, aunque pueda estar ausente en su vida material y no tener derechos y deberes para con ellas/os. Nuevamente la paternidad está enclavada en un conjunto de beneficios y derechos entre personas de distintas generaciones.

Estos trabajos nos llevan a la necesidad de cuestionar la pretensión de universalidad sobre la forma de concebir de la paternidad occidental, ya que los atributos de la paternidad no siempre están unificados en una sola persona, y además que la relación sexual con la madre no es elemento común ni necesario (Tubert 1997).

Algunos trabajos cuestionan la posición que los padres tienen en el proceso de gestación (Strathern 1995, Fonseca 2005b, Daich 2006). Estas investigaciones nos invitan a analizar

situaciones específicas en los que la justicia determina las relaciones sociales entre padres e hijos más que la relación sexual entre progenitores. En ellas se sostiene que no todas las culturas consideran que exista una relación directa entre la relación sexual y la concepción como lo hace occidente para crear relaciones de parentalidad. Muchas de estas investigaciones concluyen que, aunque la paternidad no tenga nada que ver con la reproducción biológica, no quita la importancia y el papel que cumple el padre en el proceso de crecimiento y la alimentación del hijo o hija (Strathern 1995). Pero en sociedades en que priman las relaciones biológicas, éstas pueden ser utilizadas para la construcción de nuevos lazos o la ruptura de vínculos de filiación (Fonseca 2005b, Daich 2006).

Los modelos de paternidad dan cuenta de los modos de masculinidad que tiene cada cultura. El hombre convertido en padre, jefe de familia y poseedor de una mujer (Fuller 1997) debe procrear, proveer y proteger como funciones que definirían la masculinidad hegemónica. Sin embargo, la sociedad desafía la masculinidad con nuevas preguntas que cuestionan la paternidad tradicional y exigen reinventar la virilidad (Badinter 1993). En este sentido abrimos un interrogante sobre las relaciones entre masculinidad y paternidad. Teniendo en cuenta que las paternidades se corresponden con un sistema sexo-género que les da sustento, intentaremos relevar algunos aspectos de esas masculinidades. Observamos que la masculinidad mbyá tiene puntos de encuentro y diferencia con el modelo de género de la sociedad envolvente.

Con respecto a la sociedad nacional envolvente, es posible sostener que, como explica Archetti, las identidades masculinas de Argentina “no están contenidas, ni integradas en un único imaginario” (2003:149). Si a eso le sumamos que estamos planteando estas temáticas en un contexto de triple frontera debemos tener en cuenta tales construcciones en Brasil y Paraguay, espacios de constante tránsito para este grupo. Si bien los modelos de masculinidad mbyá en la triple frontera no son el objetivo de esta tesis, nos interesa dar cuenta de que no existe un único modelo de masculinidad y que muchas veces los modelos que registramos son contradictorios e indefinidos (Cornwall y Lindisfarne 1994 en Archetti 2003). Debemos pensar entonces la masculinidad como algo dinámico, particular y en diálogo con los modelos de género, cuando analizamos las formas de ser hombre en estas poblaciones (Archetti 2003). Este dinamismo es enfatizado también por Connell (1997), para visibilizar la heterogeneidad de masculinidades existentes, a pesar de que una se presente como hegemónica y dominante. Como sea que se exprese la masculinidad, ésta nunca es anterior a la interacción social y, por tanto, se manifiestan de diferente forma según clase, etnia, edad, etc. (Connell 1995, 2001).

Retomaré aquí algunas particularidades que encontramos en contextos sociales, políticos, históricos y económicos –ahondaremos sobre esto próximamente al presentar algunos hombres mbyá -.

Muchos trabajos antropológicos han ignorado la masculinidad a la vez que la han considerado la norma social, y cuando se han preocupado por ella han dialogado poco con lo que las mujeres de esos grupos dicen sobre esos hombres (Gutmann 1997a). Al respecto, Vicent-Marqués (1997) cuestiona aquellas investigaciones que sólo enfatizan en la construcción social de la mujer por ubicar al hombre como la normalidad, y enfatiza en las diferencias existentes entre distintos varones.

Estas lecturas habilitaron mis interrogantes acerca de la paternidad entre las y los mbyá. Para esta población, los trabajos sobre paternidad no tienen la densidad ni profundidad de análisis que han tenido las investigaciones sobre maternidad. Encontramos en las investigaciones sobre maternidad una discusión sobre el uso de los conceptos maternidad y maternaje para diferenciar las normativas y prácticas –profundizaré en ello en el siguiente capítulo-, pero no existen referencias tales en las investigaciones sobre paternidad. Estas reflexiones sobre lo biológico pueden ser releídas a través de la importancia del envío del alma para el grupo guaraní. Pero si mi interés está también en las prácticas, se abren preguntas sobre las tareas cotidianas de los padres en el cuidado de las/los niñas/os, que se suman a mis preguntas sobre las formas de organización de estas prácticas presentándonos mayores complejidades.



Foto 6: Carpa al lado del centro de visitantes (Yacaré, febrero 2015)

2.3 Entrelazando la masculinidad y la paternidad mbyá

Las etnografías tradicionales han sido atravesadas por patrones androcéntricos, es decir, los hombres mbyá fueron narrados como si expresaran a su sociedad, como la identidad cultural en sí misma y no como modos de masculinidad mbyá. De ese corpus, nos detendremos en aquellas que han dado importancia a los hombres en tanto padres. El registro de las paternidades no fue una constante, por el contrario, me resultó dificultoso encontrar investigaciones que al menos la refieran. En términos generales, las observaciones enfatizan en la couvade que se alude al resguardo paterno posterior al nacimiento.

La antropología define la couvade como un período en que los padres deben cumplir con ciertos requisitos o conductas específicas para favorecer la llegada al mundo de sus hijas/os. Esta etapa varía para las diferentes sociedades, pero abarca desde ciertos momentos del embarazo hasta el primer tiempo de vida de la hija o el hijo. Más allá de ser un período en el cual el hombre y la mujer tienen ciertos deberes y obligaciones para con su hija/o es un evento que nos habla de la participación del hombre en la reproducción. En palabras de Malinowski “la couvade es la más extrema forma de afirmación de la paternidad, y sirve para acentuar la relación de legitimidad necesaria entre un padre y un hijo” (1927:215). Notemos que la couvade entonces vendría a funcionar como un momento en el cual se establece la función simbólica del padre. Podemos pensar, siguiendo a Godelier, que existe un conjunto de ritos, prácticas simbólicas y gestos “para mostrar y demostrar la primacía de los hombres en el proceso de reproducción de vida” (1986:269). Se afirmaría a través de la couvade el papel que desempeñan los hombres en la fabricación de una niña o un niño. En este mismo sentido, Tuber (1997) señala que la asignación al padre del valor de procreador difumina las diferencias entre los progenitores en el proceso reproductivo, ya que ubica y fortalece el lazo padre-hija/o debilitando el de la madre.

Centrándonos en la población guaraní, siguiendo a Schaden sostiene que (1998) el ritmo social de la vida se rige por el ciclo ecológico y el ciclo vital. La idea de ciclo vital hace referencia al establecimiento de etapas en la vida de un individuo que ponen en situación de crisis al conjunto de la comunidad. Esos momentos se asocian a eventos fisiológicos, como por ejemplo, el nacimiento, la maduración sexual, la gestación, las enfermedades graves y la muerte. Las precauciones que se tomarán para cada uno de estos momentos de la vida no son similares y no se corresponden idénticamente a todas las personas que están implicadas. Mencioné en el capítulo anterior, por ejemplo, algunas prescripciones específicas para las mujeres cuando transitan la primera menstruación. Sea cual sea el momento al que se está

refiriendo algunas personas entran en estado de *akú*, qué podría traducirse como un momento de crisis. Me interesa desarrollar en este capítulo aquellas percepciones que se vinculan a las prescripciones que debe seguir el padre durante la concepción o nacimiento de una hija o hijo. Anticipamos también que, si bien la relación sexual es necesaria para la concepción, lo que definirá la vida de una niña o un niño será el envío de los dioses de su alma a la tierra. Por lo tanto, podemos decir que la reproducción no depende únicamente de fases biológicas, ya que sin que los dioses lo celebren no sería posible la nueva vida en la tierra. Si continuamos la línea de aquellos enfoques que intentan explicar la fabricación del cuerpo, podríamos decir que éste se vincula con la cantidad de semen que aporta durante la gestación mientras que la mujer sólo se encarga de contenerlo (Larricq 1993, Pissolato 2007, Enriz 2010, Cebolla Badie 2014). Podemos deducir entonces que la filiación, para los guaraní, es reconocida a través de la línea patrilineal. Por ello, se ha destacado que ante un nacimiento de mellizos se considera que es la mujer quién comete adulterio porque tendría la cantidad de semen de dos hombres para formar dos cuerpos (Enriz 2009).

Durante un embarazo, tanto la madre como el padre y las/los parientes más cercanas/os deben seguir una serie de prescripciones para lograr que el niño/a que va a nacer logre sentirse a gusto en la vida terrenal (Enriz 2010). La gestación y el nacimiento aparecen como altamente condicionados, lo que incluye una serie de elementos identitarios de diversa índole. La llegada de una/un niño/a está permeada por el deseo de los dioses de que esto suceda. El embarazo se produce cuando los dioses envían un *ñe'é* para que sea correctamente alojada y luego que los padres alojen al bebé. Así, a través de un sueño se dará aviso de un embarazo y el grupo se prepara para construir las condiciones necesarias para albergar a esa alma. En una primera instancia, el futuro padre se encarga de producir un cuerpo. Luego, durante el periodo de *couvade*, se esfuerzan para que esa alma se aloje en ese cuerpo se “halle” *ayvu'a* y que “tome asiento” *ombo apyka*, es decir, que se sienta a gusto en el lugar. Las etapas de embarazo, parto y *couvade* tienen la finalidad del buen desarrollo de la persona que va a nacer, necesario para que cuerpo del niño, el alma y el ambiente *-teko'a-* tome asiento y se halle en el lugar (Enriz 2010). Durante estas etapas se ponen en marcha una serie de dispositivos que crea estrechas relaciones sustanciales entre la/el bebé y sus progenitores.

Durante los primeros meses de vida, tanto mujeres como hombres deben cumplir ciertos tabúes alimentarios y de actividades de la vida cotidiana para no afectar negativamente al bebé, ya que “el niño dentro del vientre tiene el poder sobre las acciones de sus progenitores” (Cebolla Badie 2012:263). Al respecto hombres y mujeres deben permanecer dentro de la

casa. La madre no se separa de la/el niña/o y lo sostiene en brazos la mayor parte del tiempo, alternando esa tarea entre madre, padre y abuelas/os. Según Enriz (2012) madres y abuelas son quienes les hablan más de cerca.

Los cuidados pre y postnatales tienen como propósito que el alma se mantenga a gusto en el lugar, se incorpore en el cuerpo, no enferme a la/el niña/o y, sobre todo, que no le cause la muerte. Durante este período las/los otras/os miembros del grupo se encargan de proveer los recursos necesarios para la subsistencia. Según Schaden ([1954] 1998) entre los guaraníes, la *couvade* no afectaría el estatus del padre, sino la seguridad mágica y la salud de su hijo/a. Retomando a Vilaça, la *couvade* “no es un ritual para la fabricación del cuerpo sino para la fabricación (sedimentación) del alma del niño, la cual luego del nacimiento es extremadamente volátil y pasible de desprenderse del cuerpo con gran facilidad” (2002:360).

Es necesario que el hombre no ate nudos, por lo tanto, no puede armar trampas de caza porque puede enredarse con el cordón al momento del parto. El padre no podrá trabajar con ninguna herramienta de hierro porque podría lastimar a su hija/o. Tampoco puede ir al monte para evitar que el alma de la niña o el niño podría acompañarlo y encontrarse con espíritus peligrosos. Debe dormir lo menos posible, abstenerse sexualmente y complacer a la madre porque es a través de quien se expresa la niña o el niño. Cualquier situación que incomodara a la o el bebé podría hacer que su *ñe'e* “el alma” se sienta incómoda en la tierra y quisiera volver a un estado anterior. Cuando una hija o un hijo nacen es el momento en que el padre pasará más tiempo dentro en el hogar. Una vez que el padre vuelve a realizar sus tareas fuera del *teko'a*, la niña o el niño es cuidado fundamentalmente por su madre y por las otras mujeres del grupo (Enriz 2010).

Este período es donde la figura del padre se hace más relevante, y a su vez se manifiesta la importancia de la comunidad para que las/los niñas/os puedan sentirse a gusto en el lugar. A la madre y el padre les corresponden diferentes tareas de cuidado en cada período del desarrollo del/a niño/a. Durante la concepción, durante sucesivas relaciones sexuales el padre da cuerpo y sangre al alma que los dioses depositaron en el vientre de la mujer. Por ello, el alma del/a niño/a durante los primeros momentos de vida mantiene un vínculo mucho más estrecho con el padre (Schaden 1998), lo que explica las reglas y prescripciones para los hombres.

A pesar de la primacía que adquieren los hombres al momento de la concepción, para Pissolato (2007) tanto el padre como la madre ocuparán un lugar excepcional en el parentesco. Según ella, la función principal que tienen la madre y el padre es la de la

protección de su hija/hijo. Por ello, entre las prescripciones para ambos es importante evitar relaciones sexuales extraconyugales. La mezcla con otra mujer y otro hombre podría poner en peligro la vida de la niña/niño. Estas prescripciones tienden a reforzar las relaciones heterosexuales y monógamas dentro del grupo, al menos durante la gestación, lo que es replicado en la organización familiar y, en el mismo sentido, se establecen como norma.

Cuando ocurre un nuevo nacimiento tanto el padre como la madre deben cumplir una serie de prescripciones y reglas sociales para asegurar la vida futura y la buena salud de la/el niña/o que está por nacer. La consolidación de la persona como tal no termina al momento del nacimiento o antes de éste, sino es una instancia que abarca desde la gestación hasta el primer tiempo de vida. Si seguimos a Pissolato (2007) este período apuntaría que se establezca el alma de la persona.

Como vimos, la *couvade* nos permite dar cuenta de la importancia que adquiere la figura del padre para este grupo. Pero a su vez, las relaciones entre las y los individuos son mucho más flexibles y dejan lugar a estrategias individuales en la forma de construir sus relaciones que no siempre se atienen de un modo tan estricto a las normas (Weiner 1980 en Narotsky 1997).

Para dar cuenta de la multiplicidad de formas de cuidados paternos, focalizaré en algunas experiencias de paternidad cotidianas, que dan cuenta de las características del vínculo, por fuera de las etapas críticas. Si bien lo que pretende presentar esta tesis es que los roles de cuidado están diferenciados y son desiguales entre mujeres y hombres, me interesa hacer visibles las formas en que se establecen los vínculos entre padres e hijas/os. En el siguiente apartado, intentaré dar cuenta de cómo se manifiestan estos cuidados en la vida cotidiana, qué particularidades adquieren y la heterogeneidad que he registrado durante mis trabajos de campo.

En los registros sobre paternidades *mbyá*, se han manifestado algunos aspectos directamente ligados a la masculinidad. Este apartado se plantea como una primera aproximación a las masculinidades *mbyá*, porque no encontramos trabajos previos que indaguen esta línea de investigación con dicha población. Buscamos aquí recuperar lo que los hombres -y mujeres- dicen sobre ellos y lo que hacen como hombres (Guttmann 1997b).

Si quisiéramos presentar algunas características generales sobre la masculinidad entre las/os *mbyá*, podríamos empezar analizando el uso de los espacios de los hombres en el ámbito comunitario. Como analizamos en un trabajo anterior (González Martín et. al 2019), las prácticas de fútbol que son una esfera de gran importancia para las y los *mbyá*. Este juego no es exclusivo de los varones, e incluso, es una fascinación de las mujeres. Sin embargo,

mientras los partidos de los hombres se juegan en las canchas ubicadas en el centro de la locación donde hay mayor circulación de personas, por lo tanto, mayor exhibición; las mujeres juegan en canchas más alejadas a las que no accedemos si desconocemos las dinámicas comunitarias¹¹. Consideramos que la disposición y aprovechamiento de los espacios nos habla de la jerarquización entre varones y mujeres en la vida cotidiana (González Martín et al 2019), tal como ha analizado Scharagrodsky (2004) en contextos escolares urbanos donde señala que los varones tienden a ocupar espacios más amplios y centrales, mientras que las mujeres utilizan los reducidos y marginales.

Como expresábamos en el capítulo anterior, un espacio que los hombres no frecuentan es el CAPS. Son siempre las mujeres que esperan la atención o llevan al control a sus hijas/os. Incluso, cuando se trata de su propia salud la asistencia biomédica no suele ser impulsada por ellos mismos, sino estimulada por otras/os una vez detectada tal o cual enfermedad.

En general, los hombres adultos se incorporan a la salud pública una vez que sus síntomas persisten o se manifiestan fuertemente. Habitualmente, en Argentina, el ingreso de los hombres al sistema de salud hegemónico suele ser motivado por los análisis preocupacionales, que en el contexto específico al que me estoy refiriendo no son un porcentaje significativo, ya que la población mayoritariamente no tiene trabajo en relación de dependencia, ni en circuitos laborales formales. Lo que me interesa destacar es que las lógicas de género occidentales de atención en el sistema de salud público aparecen también en las comunidades. Las políticas de salud pública en el país estuvieron desde sus comienzos enfocadas en la atención materno-infantil, incluso en aquellas destinadas a la población indígena (Hirsch y Lorenzetti 2016). En ellas, se buscó que las mujeres participen y tomen protagonismo en torno al cuidado de la salud familiar (Lorenzetti 2008) Al respecto, un hombre adulto me comentaba que en la ciudad había más enfermedades que en las comunidades y aseveraba que el centro de salud era para atender a mujeres embarazadas y niñas/os:

Una tarde, mientras conversábamos de distintos temas, Adolfo me preguntó por qué afuera, en la ciudad, había más enfermedades de las que había en las comunidades. Yo le pregunté qué le hacía pensar eso y me respondió que afuera había sida, cáncer y otras. Entonces le comenté más o menos sobre el contagio de HIV, pero no sabía decirle nada más puntual. Sin ahondar en diferencias entre HIV y sida le dije que era un virus, pero él no sabía lo que

¹¹ En este sentido, se replican las condiciones de desigualdad de género que se expresan en este deporte a nivel nacional, mientras las ligas de fútbol masculino son profesionales y de gran repercusión mediática, el fútbol femenino se considera como un deporte amateur (Garton e Hijós 2017).

era un virus. Intenté explicarle, pero ante mi dificultad le dije que quizás podía acercarse a la salita y preguntar, seguramente lo harían mejor. Le dije que las y los agentes hacen cursos sobre estas infecciones. Me dijo que él no tenía idea de qué hacían los agentes y me dijo que a la salita él no iba, “ahí van los nenes menores de 10 años y las embarazadas”. Seguí indagando y me dijo que la atención a las mujeres embarazadas “es lo más importante”. Aproveche para decirle que no solía ver hombres adultos en el centro de salud y me dijo “no, la gente grande no va”. Entonces le consulté si consideraba que tenía que ver con lo que decía de que afuera había más enfermedades y me dijo “sí, un poco por eso y porque acá todo el mundo sabe hacer algo, aunque sea un poco”, refiriéndose al conocimiento medicinal que circula entre las personas de la comunidad. Pregunté, entonces, qué conocimientos tenía él y me dijo que no sabía mucho, que sabía “lo normal: si te duele la panza o cosas así”. Insistí sobre si alguna vez había ido al hospital, su respuesta fue “jamás”. Continué preguntando si alguna vez se había atendido por un médico blanco y me dijo que no, que ni siquiera fue alguna vez a la salita (RI, Yacaré, octubre 2017).

Este registro es parte de una conversación informal con uno de los guías de turismo durante octubre de 2017. En el mismo se vislumbra el uso que se le da al CAPS y el imaginario sobre algunas enfermedades. En relación con este último punto, el infectólogo del hospital corroboraba los datos de HIV que tenía a su alcance. Según sus datos, tres personas indígenas que viven en Iguazú habían contraído el virus, dando un porcentaje del 0.02% cuando el nacional y el provincial es del 0.05%. Este porcentaje lo calculó delante mío (RI, hospital, febrero 2018). Por el contrario, la sífilis y el cáncer de cuello de útero son de las infecciones y enfermedades que más hostigan a la población mbyá guaraní de la provincia (Badano, et. al 2015). Siguiendo el registro de Adolfo, algunos de estos porcentajes podrían estar sesgados por la baja cantidad de hombres adultos que participan del sistema biomédico, lo cual no quiere decir que ningún hombre se incorpore en el sistema público de salud -en distintas ocasiones hombres me han contado sus experiencias en el hospital o médicos la experiencia de otros hombres-, sino que su incorporación al sistema de salud público es en mucha menor medida que la de las mujeres, principalmente, las que están en edad reproductiva que, como dijimos anteriormente, se espera que sean protagonistas en la atención primaria de la salud (Lorenzetti 2008, Hirsch y Lorenzetti 2016, Drovetta 2016). Aun así, valdría la pena, en investigaciones posteriores, un examen más profundo sobre el uso que los hombres hacen de la medicina institucional y las representaciones que sobre ella circulan.

Partimos de la hipótesis de que la sociedad a la que nos estamos refiriendo plantea desigualdades en sus relaciones entre mujeres y hombres. En el capítulo anterior anticipamos que estas diferenciaciones son borrosas durante la niñez, pero cuando se desarrollan los caracteres sexuales secundarios mujeres y hombres pasan por rituales que institucionalizan roles de género (Bourdieu 2000; Enriz y García Palacios 2008). Los roles y tareas que le corresponderían a mujeres y hombres ha llevado a muchas/os autoras/es más clásicos (Cadogan 1997 [1959], Schaden [1954] 1998, Susnik 1983, Larricq 1993, entre otras/os) a definir las relaciones de producción en términos de división sexual del trabajo. Así se establecía un nexo entre hombre/monte y mujer/casa.

En estos análisis, las tareas de hombres y mujeres se corresponden con un enfoque androcéntrico reforzando estereotipos y jerarquías sobre los pares dicotómicos que excluyendo a las mujeres de tareas que no sean la crianza y el trabajo doméstico (Stolcke 2004, Moore 2009). Es necesario repensar las formas de producción en los espacios actuales donde realizamos trabajo de campo porque la mayoría de las veces la pérdida territorial conlleva a la imposibilidad de seguir realizando estas actividades. Estas tareas son resignificadas en los grupos a partir del contacto interétnico. Retomando a Segato (2011) en ese encuentro la sociedad envolvente y las relaciones que la representan acrecientan tales dicotomías priorizando lo público, el monte y el afuera. Así se construyen nuevos significados en el espacio comunitario que ubica al hombre en la negociación con el no-indígena incrementando así su poder. Y esa posición en la que se ubica a los hombres ha permeado mi trabajo de campo.

Largas horas de mi trabajo de campo fueron compartidas con los varones adultos de las comunidades. Ello me llevó a construir un corpus de datos etnográficos a través de los cuales intentaré referenciar las representaciones de paternidad y las experiencias de cuidado de los padres que fueron mis interlocutores. Considero importante hacer una reflexión acerca de cómo construí ese corpus porque la partición de los hombres adultos fue particular durante mi trabajo de campo. Es con ellos con quienes establecí mis primeros vínculos y algunos de los que mantuve más sólidamente.

Como dijimos, los hombres se presentan como el nexo de comunicación en las relaciones interétnicas. Son ellos quienes ocupan la mayor parte de tareas que implican negociaciones constantes con personas e instituciones no indígenas. En Iguazú, los auxiliares bilingües interculturales, los agentes sanitarios indígenas –lo cual está cambiando-, guías de turismo, caciques, entre otros cargos, son hombres. La primera vez que visité cada locación lo primero

que hice fue solicitar permiso ante el *mburuvicha* para realizar trabajo de campo con las personas que vivían ahí. En los núcleos de Iguazú, este rol siempre ha sido ocupado por hombres. Solo tengo registro de cinco mujeres cacicas en toda la provincia, una cifra demasiado baja teniendo en cuenta que hay más de 100 comunidades (Enriz y Cantore 2017). En el caso de Macuco ello es relevante porque la primera vez que visité el lugar, junto con Noelia Enriz, fue en búsqueda del *mburuvicha*, Damián. Estábamos al tanto de la situación de conflicto territorial que atravesaba la comunidad y nos acercamos a fin de poder reconstruir la situación territorial de las 600 hectáreas. Como expliqué en la introducción, es una comunidad que está realizando acciones políticas en búsqueda de la recuperación territorial del sector de tierras seleccionado para emprendimientos turísticos. Entonces ofrecimos nuestra colaboración con todo aquello que esté a nuestro alcance. De ahí que comencé a compartir algunos momentos con su ex pareja y sus hijas/os y, años posteriores, con su actual mujer. Luego, expandí mis lazos en la comunidad. Gracias a estos vínculos pudimos permanecer allí y recabar gran parte de los registros expuestos en el primer capítulo.

En cuanto a Yacaré mis relaciones más estables fueron con los guías de turismo. Si bien todas las comunidades tienen alguna oferta turística porque hoy en día es un sustento económico para muchas familias, en Yacaré es donde encontramos mayor cantidad de guías. Ello tiene que ver con que la actividad turística estuvo siempre atravesada por proyectos acompañados por ONG que resaltaron esta figura. Ellos son los encargados de acompañar a las visitas por los senderos donde verán trampas de caza y conocerán un poco sobre la comunidad¹². Su trabajo consiste en interactuar día a día con personas no-indígenas, lo que los lleva, entre otras cosas, a conquistar el uso del español de manera cada vez más fluida. Estas personas participaron de una forma muy especial en mi trabajo de campo lo que se debe a mi entrada al campo y a estrategias definidas durante el trabajo de campo.

La primera vez que realicé trabajo de campo en esta comunidad fue durante el mes de febrero de 2015 junto con Noelia Enriz y Clara Boffelli. Luego de la primera semana con Clara nos mudamos con una carpa a la comunidad. Ello se logró gracias al contacto con una de las representantes de la ONG que acompañaba un proyecto de turismo hasta este año. La carpa fue ubicada al costado del centro de visitantes donde culmina el recorrido turístico. Ese año el proyecto estaba en auge y a las 7 de la mañana se abría el centro de visitantes (ver foto 6). Ese lugar era el espacio de reunión de los guías en todo momento y donde culminaban sus visitas. Además, uno de ellos, Bruno, se desempeñaba como administrador del proyecto y cumplía un

¹² Las características específicas que va tomando el turismo en Iguazú fueron analizadas en diversas ocasiones (Cantore y Boffelli 2017, Enriz 2018a, 2018b).

horario fijo. Era entonces ese espacio el que más frecuentábamos por lo que compartimos innumerables charlas y mates con los guías, especialmente con el administrador.

Por otro lado, en cuanto a las estrategias definidas en el campo, mis entradas y salidas a la comunidad fueron por la entrada turística. Yacaré tiene dos entradas. Una de ellas es de uso casi exclusivo de las personas de la comunidad. Pero también es la que suelen utilizar el personal sanitario y escolar. Al principio, mi elección de ingresar por la parte turística se debió a que, como siempre había gente, me permitía anunciarme. Pero, con el tiempo, ello se convirtió en una estrategia de campo. Siendo un espacio en donde ellos esperaban a los turistas, llegaba, los saludaba y avisaba a quién iba a visitar, pero a la salida siempre era un buen lugar donde extender un poco más mi tiempo en el campo. Bajo una estructura techada compartí largas charlas con los guías sobre diferentes temáticas, muchas que voy a recuperar en este capítulo. Encontraba múltiples razones para quedarme un rato más: que empezaba a llover, que hacía mucho calor, que estaba cansada, entre otras. Ellos siempre respondían que podía quedarme ahí y me invitaban un tereré. Con muchos de estos hombres fui entablando relaciones de confianza y, en determinadas ocasiones, a través de ellos logré acercarme a sus esposas.

Si bien muchas veces los hombres funcionaron como puente con mujeres ellos no dejaron de ser protagonistas en el campo. Guttman (2002) reflexiona sobre los obstáculos y riesgos que representa para las/os etnógrafas/os abordar cuestiones sobre mujeres y hombres, y plantea la necesidad de trabajar sobre estas restricciones e integrar nuestro trabajo recuperando voces de ambas/os. Logré con ellos un corpus documental que es parte fundamental de este trabajo. La relación con los hombres adultos en esta investigación sucedió sin mayores complejidades, siempre estuvieron disponibles para conversar.

La mayoría de mis interlocutores fueron jóvenes de entre 17 y 40 años. A algunos los conocí hace cuatro años cuando comencé a visitar las comunidades. Como sostuve anteriormente, la mayoría de los hombres con quienes interactué, al menos los que tienen lugar en este capítulo, son ocupaban espacios de interlocución cotidiana con las y los no-indígenas. Eso los llevaba a sostener un uso fluido del español o mejorarlo con el paso del tiempo. Además, solían ser muy chistosos haciendo bromas inocentes sobre las personas que están en el lugar, en español cuando querían incluirme y en mbyá cuando no, generando así un ambiente distendido.

Los mbyá suelen ser tímidos, a la hora de vincularse por primera vez con extrañas/os. Algunos son tímidos más allá de esos primeros encuentros, Un ejemplo de un joven tímido es Roberto (ver foto 7). En nuestros registros de campo escribimos:

Roberto era muy simpático, pero muy tímido también. Los primeros días que estuvimos en Macuco él prendía el fogón que compartíamos con el cacique y Clara, nos traía agua caliente, compartía nuestras charlas, pero casi no hablaba. Empezamos a conocerlo un poco más una noche que fue con nosotras a ver un partido de fútbol. El cacique jugaba y nos invitó a verlo, pero antes de llegar lo perdimos y continuamos con Roberto. Nos contó ahí que tenía 18 años, que venía de Paraguay, pero que sabía poco castellano por lo que comenzamos a hablar más despacio. Al principio tenía mucha timidez con nosotras, pero después nos dimos cuenta que con otras/os mbyá también. A medida que fue pasando el tiempo entró en confianza. En una charla me comentó que muchas veces no hablaba porque no sabía que decir. Con los días, hablando sobre las salidas nocturnas a las fiestas nos dijo que quería aprender a bailar para sacar a las chicas. Cuenta con tristeza que cuando va a las fiestas lo sacan a bailar dice que no, porque no sabe bailar, porque le da vergüenza. Durante ese viaje en el que nosotras dormíamos en Macuco, él nos acompañó en la mayoría de nuestras actividades casi todos los días.

Uno de nuestros días en Macuco, cerca de las seis de la tarde, pero ya oscuro, estábamos con él en el camino cuando llega un amigo suyo y contó que la noche anterior había ido a una fiesta en Yacaré lo que nos llevó a hablar de la música y los bailes. Clara, compartiendo los auriculares del mp3 con Roberto, le enseñó algunos pasos de salsa. Roberto estuvo desde ese momento hasta la noche que cenamos en su casa escuchando música con el mp3 de Clara. Le gustaban los tambores y quería escuchar música romántica. Le gustó mucho la música colombiana y pidió a Clara que la próxima vez le traiga.

[...]

Al siguiente viaje fuimos a visitarlo, pero un año después ya no vivía en Macuco. Se había mudado con toda su familia y según nos comentaron e había “acompañado” (RC Cantore y Boffelli, Macuco, mayo 2016).

Como presenta el registro, la timidez y el romance construyen formas de subjetividad y heterogeneidad de ser hombre en esta población. Pero, como bien nos dicen Connell (2001), se plantean jerarquías dentro de esas heterogeneidades. Un hombre tímido y romántico perderá prestigio en su grupo de pares. Aunque la timidez no eliminará el mejor posicionamiento de los hombres sobre las mujeres que se verá explicitado en la importancia de ser padre. Este registro en que la timidez tiene protagonismo es importante en relación con

la importancia que tienen los hombres en la comunidad y lo que se espera de ellos, principalmente, que hable bien¹³, que pueda comunicarse en la comunidad y con el afuera. Esta cualidad es comparable con la importancia que se les otorga a los hombres por ser hombres, cualidad asumida por ellos mismos, en las sociedades occidentales (Vicent Marques 1997). En el próximo apartado veremos cómo se manifiesta la autoestima y la dimensión que toma la oratoria en relación a la paternidad en este grupo.



Foto 7: Paseo con Roberto (Yacaré, mayo 2016)

Retomando la argumentación de Segato (2011) respecto de la exaltación de la figura del hombre en el encuentro con el blanco, podríamos pensar que aquellos personajes que “la importancia de ser hombre” (Vicent Marques 1997) tendría su fundamento en ese encuentro. Pero considero que hay una yuxtaposición de lógicas de género (Gómez 2017), ya que gran parte de este enaltecimiento también se puede encontrar en textos míticos recuperados por Cadogan (1997). De todos modos, es importante tener en cuenta que la subjetividad de los

¹³ Susnik (1983) anticipaba la importancia de la buena oratoria en los cacicazgos porque es lo que permite reunir a las personas y disponer de ellas.

hombres y las ideas sobre la masculinidad están permeadas por situaciones históricas, sociales, políticas y económicas que presentan variabilidad y diversidad en cada persona (Guttman 1997a).

Reflexionar sobre las masculinidades indígenas es primordial en esta investigación en dos sentidos. Por un lado, porque en el plano metodológico podemos hacer una introspección de cómo se realizó el trabajo de campo que es en sí mismo un aporte antropológico. Por el otro, en relación con la especificidad de este trabajo, porque nos permite dar cuenta de cómo esas construcciones de masculinidad permean las relaciones y representaciones sobre la paternidad y el lugar de los padres en el cuidado infantil.

2.4 Ser padre es “complicado”

Me interesa en este último apartado enfocarme en los padres que he conocido durante el trabajo de campo. Siendo un objetivo de esta tesis relevar los cuidados en general y también de los padres, en vinculación con los cuidados de otras personas, especialmente las madres, focalizaré aquí en las experiencias de los padres. Como ya he dicho, mi tesis es que las tareas de cuidado no son distribuidas de igual manera entre hombres y mujeres, lo cual no quiere decir que los hombres estén exentos de las tareas de cuidado: muchas veces hacen tareas de colaboración, pero sin que recaigan en ellos las responsabilidades. En las comunidades que visito es normal ver a los padres compartiendo tiempo con sus hijas/os, jugando con ellas/os, teniéndolas/os a upa, entre otras actividades. Las desigualdades no se expresan por la ausencia de los padres o por el descuido de las/os pequeñas/os en su presencia, sino por las responsabilidades diferenciales entre ellos y las madres, por ejemplo, con los tiempos dedicados a esos cuidados o el preparado de alimentos. Con la intención de dar cuenta de ello comenzaré este relato con las nociones que circulan sobre la paternidad y situaciones de cuidado de los padres para ir analizando también cómo se vincula con la maternidad en situaciones concretas que he podido registrar.

Entre las principales ideas que circulan en torno a la paternidad, encontramos la de protección. Es esperable que los padres protejan a sus hijas/os. Las prescripciones durante la *couvade* a las que nos referimos anteriormente pueden ser significadas como resguardos, pero pasado ese período la importancia de la protección puede llevar a tomar importantes decisiones y realizar acciones concretas como, por ejemplo, un hombre que decide migrar para preservar a sus hijas. Juan me comentaba que se había mudado desde Tatú a Macuco por

este motivo. Recordemos que sobre las personas que viven en Tatú circulan recurrentemente imaginarios y estigmas negativos, asociándolo a la etnicidad más que a una condición de desigualdad socioeconómica. Estas mismas problemáticas eran retomadas por Juan cuando me explicaba que había decidido mudarse a Macuco para “correr a sus hijas del peligro”. De esta forma él decía poder “cuidar a sus hijas y que valoren lo mbyá” (RC Enriz y Cantore, octubre 2015).

La valoración de lo propio es algo que aparece en todos los discursos de los padres. No he encontrado personas que tengan discursos peyorativos sobre su grupo, lo que no significa que no existan posturas críticas sobre determinadas prácticas y costumbres. La transmisión de conocimientos es altamente apreciada y es retomada en las expectativas que tienen los padres en cuanto a sus hijas/os, pero la construcción de esos discursos depende del rol que ocupe cada persona en la comunidad y su trayectoria propia. A continuación, compararé dos discursos de hombres que manifiestan las expectativas que tienen para sus hijas/os. Ambos han desempeñado tareas que obligan al contacto interétnico constante. Uno como *mburuvicha* y el otro trabajando en el turismo. En ambos discursos hacen una articulación con la escuela. El primero es Damián, a quien ya he nombrado en el primer capítulo y es el cacique de Macuco:

Nos encontramos con Damián a los días de una reunión entre caciques y personas del Equipo Misiones de Pastoral Aborigen (EMIPA) en la que le preguntaron qué quería él para su comunidad y les respondió que quería una escuela de oficio, una escuela donde se aprendan cosas de la comunidad. Contó que había un plan para que los chicos estén ocho horas en el colegio y para él está mal porque a un guaraní no le sirve. Yo le dije que ocho horas me parecían mucho que cuando yo iba a la escuela era de cuatro o cinco horas. Él me dijo que también hay que hacer otras cosas como aprender de los padres. No pensaba mandar a sus hijas/os ocho horas al colegio, me contó en tono de chiste que Estefanía (que estaba jugando encima de él) siempre le dice que quiere ir a la escuela y él le dice que no la va a mandar. Él quiere que en las escuelas enseñen los guaraníes, que se enseñe a escribir en lengua guaraní, para él hay que ampliar “esa ley” [se refiere a la ley 26.206] para ampliar el derecho a la educación (RC, Enriz y Cantore, octubre 2016).

En este discurso existe una particularidad con referencia a la escuela. Como explicamos en la introducción, en esta zona las demandas de escuelas y salitas surgen formas de consolidación de las comunidades. Damián como cacique de la comunidad considera que la escuela es

importante para las/los niñas/os del grupo, pero en ella se debería incorporar mayores conocimientos sobre guaraní. Son estos conocimientos los que más le interesa que sus hijas/os incorporen y no ve que se transmitan a través de la escuela.

Como bien explica Santillán (2012b) las expectativas en torno a la escolaridad se inscriben en un entramado social amplió como en el relato de Damián. La autora afirma que en esa malla de relaciones se entretajan expectativas individuales, institucionales, culturales, etc. Así, como es de esperarse, las decisiones sobre la escolaridad de las/los hijas/os no son idénticas entre los padres. La posibilidad de estudiar en general es bien valorada entre las y los mbyá. Ello aparece más como una expectativa o un deseo que como algo que en verdad se cumple. He escuchado varias veces el proyecto de mujeres y hombres de realizar algún estudio universitario o terciario cuando terminen la escuela. En general, las profesiones más anheladas son guía de turismo, magisterio y medicina. Todas/os ellas/os saben que un estudio terciario o universitario implica estar mucho tiempo fuera de la comunidad, lo que acarrea sus complejidades. Conocí algunas personas que habían logrado comenzar sus estudios, pero nadie que los había podido concluir. Las razones son múltiples. Sin embargo, cuando se trata de la escolarización, principalmente en los niveles primarios las niñas y los niños asisten a las escuelas que se ubican dentro de los núcleos.

Como comentaba en la introducción, Yacaré cuenta con una escuela primaria y un secundario, Coatí con su propia escuela primaria y Macuco recientemente ha sumado un aula satélite para primaria. De esta manera, la única locación que no tiene escuela es Macuco y las/os niñas/os asisten a la escuela de Coatí. Esta oferta otorga facilidades para que las/los niñas/os realicen sus estudios primarios dentro de la escuela. Sólo conocí un padre que había decidido enviar a sus dos hijos a la escuela no-indígena de un barrio cercano. Según me comentaba para él, ello les abriría nuevas oportunidades:

A la tardecita tomábamos mates en la casa de Jorge. Llega su señora (de quien estaba separado, pero seguía nombrándola así). Hablaron en mbyá. En la conversación nombraron “documentos”, “fotocopias” y “partidas de nacimiento”. Cuando se despide de la señora vuelve y nos cuenta que va a anotar a sus hijos en un colegio que queda afuera y por eso estaban buscando esos documentos. Que los iba anotar ahí porque era muy importante que los chicos estudien. Nos dice que en el mundo de los blancos todo es papeles y nos reímos de eso. Hoy había ido a llevar el boletín a la escuela y lo que le pedían ya lo tenía todo. Cuando le preguntamos por qué decidió llevarlos ahí nos dijo que para él era muy importante la educación y estudiar. Que estaría conforme con que sus hijos hagan la mitad

de lo que él había hecho, con que vivan la mitad de su experiencia, ya estaría contento. Pero para ello los chicos tenían que educarse y le parecía que esta escuela los podía formar bien y por eso elegía enviarlos ahí. (RC Cantore y Boffelli, Yacaré, febrero 2015).

Si bien es raro que los padres decidan enviar a sus hijas/os a escuelas fuera de la comunidad, en esta ocasión se ve como una puerta que se abre a otras oportunidades. En la situación relatada anteriormente, por el contrario, la escuela aparecía con un fuerte énfasis en lo comunitario. La escuela no era pensada como un desarrollo personal. A través de ella se lograrían conquistar derechos para el pueblo guaraní. Por el contrario, para Jorge, la escuela abriría a sus hijos las oportunidades que había tenido él en la vida. Jorge había terminado el primario en una escuela fuera de la comunidad donde se crio y ahora quería terminar el secundario. Tenía proyectos de ir a la universidad a estudiar derecho para poder contribuir con su comunidad. Fue coordinador del proyecto turístico de la ONG y antes de morir trabajaba con un proyecto nuevo que se viene desarrollando en las comunidades de la mano de otra ONG y había trabajado en turismo fuera de las comunidades. Era de esas personas que presentan la dualidad de representar a la comunidad y la ONG para la cual trabaja (Cantore 2019, e/p). Las expectativas educativas respecto de sus dos hijos se sostenían en su propia experiencia y sus aportes a la comunidad que valoraba muy positivamente. Como mencionaba, se alegraría con que sus hijos tengan la mitad de su recorrido. Un recorrido donde superar obstáculos se hace más posible siendo varón indígena que mujer indígena. Podemos ver que las ideas que circulan en torno al ser hombre son expectativas dispuestas sobre sus hijos. Valdría la pregunta si serían las mismas en el caso de que sus hijas fuesen mujeres.

Nos parece significativo realizar una comparación con el discurso de las madres. Muchas de ellas también aluden a la importancia de la escuela como proyecto para sus hijas/os. Sin embargo, la referencia a su trayectoria es por la negativa. Muchas mujeres mayores preferían que sus hijas/os no sean m/padres para que puedan terminar la escuela para tener mayores oportunidades, aun cuando ellas no habían estado escolarizadas. Para comprender mejor esta diferencia será importante tener en cuenta el modelo de género sobre las mujeres que impera en este grupo al que referiremos en el siguiente capítulo.

Ya mencionamos que durante los primeros años de vida de las niñas y los niños la protección de madres y padres es condición fundamental para su buen crecimiento. Se culpabiliza a madres y padres sobre las situaciones desafortunadas que acontezcan. Aludimos a la

importancia que se establece entre los dioses y las personas para que un alma “tome asiento” en la tierra, es decir, se sienta a gusto en el lugar y entre las/los miembros del grupo. Ello conlleva con conjunto de saberes y prácticas del grupo en general, pero especialmente de madres y padres que deben cumplir una serie de pautas que posibiliten la crianza de la niña o el niño. Si ellas no se cumplieren el alma volverá a sentarse al lado de los dioses (Enriz 2012). Durante nuestro último trabajo de campo un padre me relataba la muerte de su hija y manifestaba cierta culpa. Se trata de Gonzalo, un guía de turismo quien siempre estaba dispuesto a hablar y compartir un tereré a pesar de las dificultades que presentaba para hablar español. Todas las conversaciones que mantuvimos fueron en la entrada de turismo mientras él esperaba visitantes. A continuación, cito un encuentro luego de que él acompañara a su esposa a esperar el colectivo:

Estaba saliendo de la comunidad y nos cruzamos. Me invitó a tomar tereré debajo del techo de chapa y yo le convide unas galletitas. Lo primero que le pregunté era si su esposa había vuelto del centro y me dijo que no. Ahí recordé que él tenía una hija y le pregunté por ella. Entonces me contó que había fallecido hacia cuatro meses. Me dijo que él estaba muy mal porque la amaba mucho y no sabía por qué le había pasado esto. Me disculpé y le dije que no sabía ni había querido incomodarlo. Y él me dijo que estaba bien que no había problema en hablarlo y empezó a hablar y hablar. Le pregunté de qué había fallecido. Me dijo que no sabía. Según los médicos del hospital la culpa era de los remedios de yuyos. Pregunté: ‘¿y ustedes le estaban dando remedios de yuyos?’ y me respondió ‘sí. Pero no mucho ni muy fuerte’. Él no recordaba qué es lo que tenía. Me preguntó si alguna vez había escuchado de las “macumbas”. Que le habían dicho que era una macumba que le habían hecho, pero no sabía por qué [dando a entender que él no había hecho nada malo para que le hagan eso]. Según me contó trató a la nena en el hospital, también con una *kuña karai* que hay en Yacaré, además, con un *opygua* en Paraguay. No sabe bien que le pasó. Una persona de Brasil le dijo que podía decirle lo que había pasado, pero él prefería no enterarse. Lo que sí sabía era que la maldición no era destinada a su hija, sino contra él. Pero como la nena era “nuevita” le agarró a ella. Me decía que a la nena él le daba todo. Había trabajado mucho para que a la nena no le falte nada. Que intentó hacer muchas cosas para que a ella no le pase nada. Me repitió que la amaba mucho, pero que aun así se había muerto (RI, Yacaré, marzo 2019).

En este registro aparece la interpretación de un padre sobre la muerte de su hija. Enriz (2012) sostuvo que las enfermedades pueden ser entendidas como errores en la crianza. El mal desempeño del grupo, pero particularmente de los padres y madres, puede conducir a la muerte de una niña o un niño. En la situación citada, el padre no tiene interés por saber específicamente cuál es la enfermedad de la niña. La respuesta de los médicos sobre las plantas medicinales no le resultaba relevante y aseguraba haber tenido una buena administración de los remedios de yuyos. Para él no es esa la causa de su muerte, sino una brujería que lo tenía a él como destinatario. La “macumba” había afectado a su hija porque era “nuevita”, (recordemos que *pytã'i* es el período se es más dócil a las malas acciones de otras personas). A su juicio, él había tenido un buen desempeño como padre, había cuidado de su hija, dado cariño y buscado las mejores condiciones, es decir, había cumplido con los requisitos necesarios que la comunidad y él consideraban primordiales para la crianza y el buen crecimiento de su hija. Es por ello que no tenía explicación para lo que había sucedido.

Gonzalo es guía de turismo desde el año 2017 y los años anteriores había trabajado limpiando los senderos dentro del proyecto. El trabajo para él era parte de cuidar bien a su hija. Como mencionaba en el registro “había trabajado para que no le falte nada”. El trabajo era visto como una oportunidad para mejorar las circunstancias de vida de su hija y lo mismo pensaba de la escuela. Ambos eran proyectos que él tenía para sí mismo, para su esposa y para sus hijas/os. Tenía proyectos de terminar la primaria que no había concluido cuando vivía en Paraguay y alentaba a su compañera con sus estudios secundarios. Este dato es muy llamativo porque en general son mayoritariamente los hombres quienes acceden al sistema educativo (UNICEF 2009). Gonzalo tiene, además, un hijo de 10 años y una de 6 de un matrimonio anterior que viven con su madre en Paraguay. Le gustaría que su hija vaya a vivir con él, pero la madre no quiere. Entonces, la visita cada vez que puede acompañado por su actual mujer con quien le llevan algún obsequio o plata con el fin de que sean utilizadas para la escuela.

El cariño, las visitas, los obsequios, el estudio, el trabajo, son, entre otras, algunas de las condiciones que hacen a lo que Gonzalo considera el buen cuidado de sus hijas/os. Pero a ello también suma la planificación familiar. Un año y medio antes del registro citado habíamos estado charlando. Me contaba muy feliz que tenía una hija de cuatro meses en ese momento (quien ahora había fallecido). Pero también me decía que con su compañera habían decidido no tener más hijas/os por lo pronto. Verían cuando la niña tenga 5 o 6 años. De todas formas, la justificación que encontraba Gonzalo para tomar esta decisión era la siguiente “hay algunos que tienen uno atrás del otro y ¿quién cuida a esos nenes?”. Desconozco cómo la muerte de su

hija puede haber afectado o modificado esta decisión. Esta frase que le da nombre a este capítulo refleja la importancia para Gonzalo sobre el cuidado. Aparece entonces la importancia de prestarle atención a la niña o el niño y dedicarles tiempo. Pero también refleja que tener muchas/os hijas/os puede resultar en no dedicar el tiempo y atención que cada pequeña/o necesita, lo que sería un descuido. Estas ideas nos permiten reafirmar que los cuidados familiares se orientan al cuidado de las/os niñas/os porque los infantes se ubican en el centro de la familia.

Pero las ideas sobre la paternidad presentadas por Gonzalo no son compartidas necesariamente por todos los hombres del grupo. Algunas veces, las/los hijas/os son mencionados por los padres aún sin haberlos visto en años. En una ocasión, charlaba cuestiones similares con otro guía Adolfo:

Me contaba que él tiene dos hijos. Uno que vive en Brasil en una comunidad a la cual no sabe llegar y, por lo tanto, no lo ve. Y el otro vive en Tatú, a ese sí lo ve, que viene mucho a Yacaré “a estar con su abuela”. Que son de dos mujeres distintas, que está separado de ambas. Su última separación tiene 7 años, la edad del más chico. Adolfo está ahora viviendo con su papá y mamá. Me contó que vino de Paraguay con su papá y su mamá cuando era muy chico, a partir de una pelea de su madre con su tía; sus palabras fueron que su mamá “tuvo problemas con la hermana” (RI, octubre 2017).

Al contrario de Gonzalo, el tiempo que el padre dedica a sus hijas/os no es primordial para Adolfo, y esto no elimina su referencia como padre. Como cuenta de sus dos hijos de matrimonios distintos ve a uno y al otro no. Recordemos que según decía Pissolato (2007) la consanguineidad es un elemento clave para establecer lazos de parentesco en la sociedad. Siguiendo esta autora, muchas veces, cuando las personas deciden migrar toman la decisión de ir a un lugar donde saben que hay parientes, aunque nunca antes hayan tenido encuentros personales con ellas/os. De todas formas, saben que sus parientes las/los recibirán. Otras veces, esos mismos lazos de parentesco se producen rompimientos afectivos también pueden funcionar como disparadores de la migración, como sucedió con la madre de Adolfo al pelearse con su hermana. Los vínculos parentales ya existentes entre una localidad se presentan como nuevas posibilidades de residencia. Si analizamos desde aquí este registro podríamos pensar que la paternidad puede establecer un vínculo entre comunidades.

A pesar de que Adolfo nunca volvió a ver a su hijo no pone en duda el vínculo que tiene con él, aunque esa relación no le implique tareas en el crecimiento, ni relaciones personales. Con

el registro de estas prácticas podemos ver que de aquellas prescripciones que caerían sobre los padres pueden resultar múltiples ejercicios de paternidad. Veremos en el siguiente capítulo que los modelos hegemónicos de maternidad también presentan alteraciones. No obstante, otro dato interesante en este registro es que a su segundo hijo que vive en otra locación de Iguazú lo ve porque viene a estar con la abuela. A pesar de que la abuela y el padre comparten el fogón, la referencia para el niño es la abuela. Esto nos habla de que el tiempo que ella destina al cuidado establece particulares lazos de afecto y respeto.

Algunas veces el padre o madre que vive con la niña o el niño forman una nueva pareja y ésta cumplirá algunos roles dentro de la crianza. A ellas/os les corresponde una denominación especial *xegu ranga*, “está en el lugar de” o “imita” (Pissolato 2007:85). Tal categoría reafirmaría la teoría de Pissolato (2007) de que se establece un vínculo clave entre la niña o el niño y el padre, portador de semen. Sin embargo, he registrado varias situaciones en las que son otras personas quienes se encargaron de la crianza y estas/os niñas/os se referían a estos hombres como papá. Un ejemplo de ello es un nene de Puerto Libertad (Misiones) a quien fuimos a visitar con el hombre que lo había criado. Esta es una comunidad en la que todas las personas que viven tienen vínculos de parentesco con una anciana, Luisina. La comunidad se compone por ella y sus hijas/os con sus parejas y nietas/os.

Fuimos a pasar la tarde a la comunidad porque Hugo nos había insistido que debíamos conocerla. Cuando llegamos saludamos a Luisina y nos fuimos a recorrer la comunidad. Pasamos por la casa de su hermana y de su sobrino, Federico. Luego del recorrido fuimos a comer a lo de Luisina. Durante el rato que estuvimos ahí, las hijas y los hijos de su sobrina y su sobrino estaban entre nosotras, daban vueltas, comieron y jugaron. Un varoncito estuvo mucho tiempo encima de Hugo. Le pidió el celular y comenzó a jugar conmigo. Me mostró cómo jugar al *angry bird* y al *candy crash*. Yo nunca había jugado a esos juegos. Antonio se sumó. Intentaron enseñarme, pero terminaron a las risas porque no era buena. Después, el nene se puso a ver videos y le contaba emocionado a Hugo cómo chocaban unas motos. Todo el tiempo estuvo encima de él. El nene es hijo de Federico, pero todo el tiempo le decía papá a Hugo, sin desconocer la paternidad de Federico (RC Cantore y Boffelli, Puerto Libertad, mayo2006)

Hugo nos contó que el niño se crio con él. Cuando nació, Hugo vivía en su misma casa y pasaban todo el tiempo juntos. Federico, era muy joven cuando lo tuvo y Hugo fue una

contención en esa crianza. Esta relación no se replica de igual manera con los siguientes hijos de Federico. Cuando los conocí en 2016, el niño vivía con Federico y sus hermanos en Puerto Libertad y Hugo en Tatú, junto a su compañera que es *jurúa* y su bebé recién nacido. Aun sin vivir con él, la representación de la paternidad para el niño estaba puesta en el tío de su padre por ser la persona con quien se había criado y con quien había compartido más tiempo durante sus primeros años de vida. Pero, como mencioné, actualmente vive con Federico, lo que nos lleva a confirmar que no desconoce ni niega su paternidad.

En esta recopilación de fragmentos sobre prácticas y concepciones sobre la paternidad me gustaría, por último, referirme a Bruno. A él lo conocí durante febrero de 2015, se desempeñaba como administrador del proyecto de turismo, aunque ese cargo tuvo sus vaivenes. El puesto le implicaba pasar largas horas en el centro de visitantes y en ese viaje nosotras dormíamos en la carpa a un costado por lo que pasábamos varias horas al día charlando, tomando mate y riendo. Fue con él con quién establecimos una relación más fuerte. Desde ese momento, lo visitamos en la mayoría de nuestros viajes a Iguazú. Fue así que pude registrar cuando se convirtió en padre por primera vez hasta el primer año de vida de su hijo. A continuación, citaré fragmentos de esos encuentros año a año.

28 de octubre 2017

Después de mucho tiempo sin vernos nos encontramos en el centro de visitantes. Comenzamos a ponernos al día. Después de un rato de hablar de múltiples temas me dijo con una sonrisa “y ahora en un mes voy a ser papá”. En 2015, el año en que lo conocí, no era su proyecto casarse y tener hijas/os. Ahora “se había acompañado”, estaba esperando un varón y ya tenían el nombre decidido. Durante el embarazo había acompañado a su compañera a hacerse las ecografías al hospital. Me dijo que estaba muy contento.

8 de febrero 2018

Llegué a lo de Bruno. Todo estaba muy tranquilo y por el patio no había nadie. Golpeé las palmas y al ratito salió Bruno con su bebé en brazos (me dio la sensación de que me había visto ahí entonces agarró a su bebé para que lo conozca). Lo primero que dijo fue algo así como ‘vino la tía a conocerte’ (lo de tía lo repitió algunas veces más durante el día). Detrás de él salió su compañera, Josefina. Me invitaron a sentarme, hicieron el tereré y me dieron a upa a Sebastián Iván. El bebé estuvo un lindo rato upa mío y comentamos mucho sobre lo tranquilo que era. En ningún momento lloró (hubo un ratito que estaba en el coche que amago a llorar y Bruno llamo a su compañera que le hizo upa y volvió a darle la teta –

mientras estuve ahí lo alimentó dos veces-). Me contaron que el bebé se duerme con ella, porque él no puede hacerlo dormir. Sebastián Iván se ve muy bien, tiene cuatro meses, está gordito y se le marcan unos pequeños rollitos, me decían que come mucho. Hubo un momento en que Bruno pone al bebé en el coche y lo lleva a pasear por el patio. Cuando va a frenar para hablar con su compañera y conmigo el bebé atina a llorar y él lo sigue paseando hasta que logra ubicarse y mecerlo mientras charlamos.

Les entregué una foto que les tomé en el viaje anterior (ver foto 8). Estaban muy contentos. Él se la mostró a su compañera y los dos me agradecieron. La miraron mucho. Durante las charlas ella la agarraba y la miraba (siempre sonriendo). Él se la mostraba a Sebastián Iván que estaba upa mío y le decía, en guaraní, que él había estado ahí adentro.

18 de marzo 2019

En marzo volví a visitarlo. Me preguntó cómo estaba, que hacía mucho que no estaba por ahí. Le dije que sí, que más o menos un año. Le pregunté por su hijo, me dijo que estaba bien y empezó a llamarlo. El bebé estaba adentro de su casa y lo llamaba por su nombre y una palabra en guaraní.

Sebastián Iván sale de su casa con una mano agarrada de la mamá y en la otra mano una tapa de un frasco llena de caramelos. El bebé en el camino tira los caramelos. Me quise acercar a saludarlo, pero no quiso. Le junté los caramelos, se los llevé, se rio. El volvió a tirar los caramelos y la mamá se los levantó. De ahí empezó como un juego en el que el bebé tiraba los caramelos y nosotras se los levantábamos. [La escena continúa jugando con los caramelos]. Estuvo la mayor parte del tiempo upa del padre. La mayoría de las conversaciones entre Josefina, Bruno y yo fueron en torno al bebé. Le pregunté a él cómo iba esto de ser padre. La respuesta fue “complicado”. Cuando volvimos a hacer alusión a esto ambos coincidían en que era una tarea complicada, que les demandaba mucho tiempo, “todo el día”. Se los veía muy bien. En consenso respecto a las cosas del nene.

En algún momento Bruno se llevó al bebé a pasear por las casas. Tardo bastante y yo me quede hablando con Josefina. Le pregunté si iba a la escuela. Me dijo que sí, que empezaba hoy nuevamente. Pero que el año pasado no había ido por el bebé. Le pregunté con quien se quedaba mientras ella estaba allá. Me dijo que, con el papá, pero todavía tenían que ver cómo les iba porque el bebé no le gustaba despegarse de ella y no se quería quedar con el padre. Le comenté que él mostraba ser un papá interesado y dedicado a su hijo y que se levaban bien entre ellos. Ella me dijo que sí, que era buen padre, pero que el bebé estaba

más acostumbrado a estar con la mamá, entonces le costaba dejarlo. (RI, Yacaré 2017, 2018 y 2019).

En el primer relato se presenta la gratificación personal por ser padre. Como he venido enfatizando la paternidad es un componente importante en la vida de los hombres mbyá. Más allá de cómo se establezcan las relaciones padre e hija/o no he tenido acceso a discursos en que los hombres renieguen de su paternidad. Bruno se mostraba muy ansioso y feliz de lo que venía. Había acompañado a su compañera a los controles en el hospital, elegido el primer nombre de su hijo (el segundo lo eligió la madre)¹⁴ y hablaba felizmente de ser padre. Él lleva a su hijo a pasear, lo tiene en brazos, cumple con todas las demandas y juega con él. Bruno y Josefina se comprometen en la crianza del niño, pero saben que un hijo es demanda y compromiso constante. Por momentos se agotan. La maternidad y paternidad no es considerada una simple tarea, por el contrario, es “complicado” criar a un niño. El tiempo de dedicación es constante y eso las/os desgasta.

Además, se deben hacer coincidir los proyectos personales. Bruno fue padre durante su último año de secundaria. Al año siguiente se inscribió en magisterio en una escuela fuera del núcleo, lo que le implicaba salir de lunes a viernes desde las 5 de la tarde hasta la noche. Por algunas complicaciones en los papeles de su título secundario se vio impedido a continuar. En cambio, Josefina estuvo embarazada dos años antes de terminar el secundario, asistía a la escuela de la comunidad. El año de embarazo y el primer año de su hijo la continuidad de sus estudios fue interrumpida. Según me comentaba el tiempo dedicado a la atención del niño no se lo permitía. Su proyecto era retomar este año, pero ello dependía de delegar su tiempo de cuidado a Bruno.

Este registro nos permite problematizar las estrategias de madres y padres para continuar otros proyectos personales. Mientras el obstáculo de Bruno en sus estudios fue un impedimento burocrático, la situación de Josefina era distinta. La dedicación de la madre a su hijo debía ser constante porque aún le daba de amamantar y el bebé estaba acostumbrado a dormirse y pasar más tiempo con ella. Aun cuando Bruno atendía a su hijo y alentaba a su compañera para que termine el secundario, el bebé no acostumbraba a quedarse solo o dormir con él.

A lo largo de todo el capítulo podemos ver que las prácticas de cuidado y las significaciones que se le da a la paternidad son múltiples. Vemos, en primer lugar, la migración incentivada

¹⁴ Me estoy refiriendo al *rera* o nombre criollo. Recordemos que el *rery* será enviado por los dioses una vez adquiridas ciertas habilidades físicas.

por esa protección: para Juan cuidar a sus hijas de posibles peligros lo lleva asentarse junto con su familia en una nueva comunidad. Las amenazas a las que refiere son en relación a las y los no-indígena, es decir, es de las exposiciones con las y los *jurúas* de que quiere alejar a sus hijas resaltando los valores mbyá.

La valoración de lo propio es una cualidad destacada de todas las personas del grupo. En la forma de ser mbyá (Cadogan 1997) se refuerzan los vínculos intragrupal (Silva Noelli 1993). En el buen modo de ser se potencia la expresión de la identidad y organización del grupo (Meliá 1981, Pissolatto 2006). Todos los padres coinciden en que sus hijas/os deben incorporar esos conocimientos. De ahí, pudimos ver dos versiones sobre lo que significa el paso de las hijas y los hijos por la escuela. En primer lugar, un cacique que entiende a la escuela como una conquista política, conquista de autonomía en relación a las otras comunidades de la zona. En cambio, los saberes que sus hijas/os deben incorporar son los comunitarios. Contrariamente, el guía de turismo proyecta en la escuela oportunidades de crecimiento personal para sus hijos ligados a la importancia del papel que él desempeña en la comunidad. Expectativas que considero como propias de la masculinidad.

Luego, la protección de los padres se vuelve a poner en juego. Esta vez desde las propias concepciones indígenas y las acciones de cuidado. Se presenta la muerte de una hija. El padre interpreta esa muerte desde las concepciones del grupo, pero su manera de entender el cuidado no es únicamente desde sus saberes como guaraní, también aparecen en sus discursos sobre el buen cuidado el trabajo, la escuela y los obsequios que no necesariamente entran dentro de las normas indígenas prescriptas, aunque no las contradicen.

En los registros sobre Gonzalo y luego sobre Bruno se hizo alusión a la dedicación y el tiempo de cuidado que demandan las niñas y los niños. Profundizaré posteriormente esta idea, pero quisiera anticipar que el tiempo destinado a la crianza no es compartida por todos los padres del grupo como vimos con Adolfo quien no cría o quizás ni ve a sus hijos sin negarles su paternidad. Luego, vimos la experiencia de Antonio con su sobrino, donde aparece fundamente la diferencia entre las ideas de paternidad y las prácticas de cuidado. La paternidad reflejaría en estas situaciones un lazo sanguíneo, mientras las prácticas de cuidado referenciarían a la persona que está respondiendo a los afectos, las demandas, la transmisión de saberes, etc.

Volviendo a la demanda y el tiempo que implica el cuidado de niñas/os, me parece interesante retomar la primacía de los infantes en el grupo. Si bien ser padre es visto como una satisfacción personal en el grupo, Bruno definía la paternidad como una tarea “complicada”

porque el cuidado de las niñas y los niños implica una enorme cantidad de tiempo y dedicación. Como explicitamos en el capítulo anterior, las y los *pytã* y *kiringüe* pasan la mayor parte de su tiempo en los alrededores del fogón, considerado un espacio femenino (como veremos en el siguiente capítulo). Lo cierto es que quienes más tiempo pasan cuidando y atendiendo a las/los niñas/os son las madres, como pudimos apreciar con Josefina y profundizaremos en las próximas páginas. Si bien Bruno cumple con las prescripciones culturales, dedica tiempo, afecto, atiende y juega con su hijo, etc. la paternidad no le plantea un desafío para sus proyectos personales como sí a su compañera.



Foto 8: Josefina embarazada de 8 meses junto con Bruno (Yacaré, febrero 2018)

3. Maternar a la distancia

3.1 Introducción a los análisis de la maternidad

Las investigaciones feministas sobre la maternidad nos permiten dar cuenta de sus dimensiones sociales, históricas y políticas. El feminismo produjo una literatura tan amplia sobre esta temática que es imposible no tener en cuenta sus debates internos. Sin embargo, podemos agrupar las contribuciones en dos grandes orientaciones para tratar este tema. Por un lado, aquellas autoras que focalizan en la maternidad como el mayor punto de opresión sobre la mujer. Por otro, aquellas que consideran que la maternidad puede ser también un espacio de lucha, poder y reivindicación.

El planteo revolucionario de Simone de Beauvoir (1949) que disocia a la mujer y la madre llevó a algunas feministas a pensar la maternidad como opresión (encontramos aquí autoras como Friedman 2009, Badinter 1982, Héritier 1985, entre otras), dividiendo aquellas consideraban que la base de la dominación de los hombres era ejercida por la capacidad reproductiva de las mujeres (Herietier 1985), de quienes ubican en la crianza y el cuidado el ejercicio de mayor subordinación de las mujeres (Chodorow 1984, Rosaldo 1979).

La diferencia sexual como soporte material de desigualdades ubica a las mujeres en un plano subalterno. Partiendo de aquí, Lamas (1986) se pregunta si la maternidad y la división privado/público son la causa de esta subordinación política de las mujeres respecto de los varones. Es decir, si el origen de la opresión puede ubicarse en la “expresión máxima de la diferencia biológica: la maternidad” (Lamas 1986:182). Al respecto, para Tarducci (2008), la maternidad aparece como la institución a través de la cual las mujeres incorporan ciertos mandatos sociales para la crianza y el buen cuidado de sus hijas/os y a la vez asocian el ser mujer con la maternidad como su principal rol dentro de la sociedad.

Siguiendo a Fuller (2005), el proyecto moderno ilustrado exacerbó la identificación de la mujer con la maternidad para las mujeres de sectores medios y altos. En ese proyecto, las características de “buena madre” fueron identificadas por la supuesta “naturaleza femenina” que la definían como “guardiana de la salud física y moral de su prole, y las políticas públicas buscaron consolidar la familia nuclear monogámica que consagraba el modelo complementario del padre proveedor y madre reina del hogar” (2005:109). Aunque esto se

encuentra en constante cambio desde el siglo XX para esos mismos sectores, continúa permeando y creciendo en los sectores populares (Fuller 2005).

Es recurrente hablar sobre la maternidad como un mecanismo de dominación del sistema patriarcal, como un escenario de sujeción y cautiverio para las mujeres (Lagarde 1993); sin embargo, lo que da cabida a la formación de nuevas subjetividades es la posibilidad de los sujetos de resistir y ejercer su propio poder hacia aquello que los sujeta.

Los aportes de Badinter (1982) buscan dar cuenta de los cambios históricos en la maternidad europea a partir de la pregunta ¿existe el amor maternal? A lo largo de su libro historiza cómo las tareas de cuidado no siempre correspondieron a las madres, sino que el sentimiento por las/los hijas/os se fue forjando con cambios históricos, económicos, sociales y científicos. Tres dimensiones me parecen de especial interés en su trabajo. En primer lugar, cambia el énfasis en la pregunta que Ariès (1987 [1960]) se había hecho años antes. La gran contribución de este autor a estas temáticas había sido la historización de cómo las niñas y los niños fueron ubicándose como la figura central de la familia. Mientras él se preguntaba si el desapego de las madres era producto de la alta mortalidad infantil, Badinter propondrá la pregunta inversa: ¿es posible que el gran número de muertes infantiles tenga correlación con la falta de interés de sus madres y padres? Aún así, en este punto Ariès (1987 [1960]) y Badinter (1982) van en línea porque la invención de la infancia y el amor maternal coadyuvan.

En segundo lugar, otro aspecto destacable de la obra de Badinter es que subraya que el interés de las madres por sus hijos e hijas como dictamen para las mujeres fue gradual y se incorporó de diferentes formas en cada clase social. Y, por último, que amplía los márgenes del supuesto amor maternal a la paternidad, pues cuando las mujeres exigen un reparto más igualitario de tareas (luego de los años '70), es la mujer la responsable de la buena paternidad de su marido.

Tanto Ariès (1987 [1960]) como Badinter (1982) han sido retomados y discutidos por Scheper-Hughes (1997), en su investigación sobre las dimensiones individuales y colectivas de las prácticas maternas en el nordeste brasileño. En este contexto, las prácticas de maternidad y sus sentidos están atravesados por la alta mortalidad infantil. El desapego resulta mortal para las/os niñas/os, a la vez que este sentimiento aumenta cuando los riesgos de muerte aumentan, pero el contexto histórico, cultural, demográfico y económico en que se producen estas muertes no puede ser suplantado por la supuesta negligencia de las madres.

La importancia del contexto es central para analizar las prácticas de maternidad y la etnografía es una metodología muy valiosa para recuperar los elementos más sutiles de esas prácticas. De aquí que, en su etnografía, Scheper-Hughes (1997) hable de pragmática de la maternidad como las habilidades, decisiones y acciones que las mujeres llevan a cabo para que el niño/a que va a morir tenga menos sufrimiento, lo cual no quiere decir que estas muertes sean planeadas o intencionales, ni tampoco que exista un modelo único de materner en cierto lugar. El componente religioso es también relevante en su análisis ya que permite a las mujeres desarrollar explicaciones sobre estas muertes.

La común naturalización del amor maternal ha llevado a incorporar mandatos sociales que proponen una forma de ejercer la maternidad enjuiciando aquellas mujeres que no cumplen esos ideales (Palomar Vereá 2004). La maternidad es así un efecto del género, es decir, un producto discursivo de él (Palomar Vereá 2004). Esa argumentación se ubica como hegemónica en tanto va acompañada de discursos religiosos, culturales e históricos que llevan a un desdibujamiento de las mujeres por debajo de las madres.

En Argentina, Marcela Nari (2004) hace un relato de lo que fueron las políticas públicas destinadas a reforzar el lugar de las mujeres como madres e incentivar prácticas “correctas” de maternidad. Así, en las construcciones sobre lo que es la buena maternidad y el buen cuidado de las niñas y niños se entrelazan un conjunto de discursos sociales, especialmente los de personas cercanas. Los vínculos íntimos manifiestan sus propios juicios sobre si la mujer ha cumplido o no con su responsabilidad como madre. De Sureiman (2003) en su investigación sobre los cuidados en Bolivia sostuvo que los padres desempeñan un papel central en esas definiciones de certezas, como dice el autor: “si las mujeres parecieran beneficiarse de una relativa autonomía en cuanto a la socialización del niño... su éxito es validado por los padres” (2003:196). Podemos concluir hasta aquí que la maternidad lejos de ser una entidad privada está inserta en una red de relaciones sociales muy compleja y jerárquica.

Como explicamos al inicio de este capítulo, el interés de las investigaciones feministas en relación con la maternidad es muy amplio. Otra línea de trabajos feministas se interroga respecto del fundamento en las decisiones de la maternidad como elección (Knibiehler 2000). Estas investigaciones van a poner el acento en diferenciar la reproducción biológica de las prácticas de cuidado y crianza de las/los niñas/os. De aquí surge una distancia entre los conceptos de *maternity* y *motherhood* propuesta por Rubidick (1992) que se ha traducido al español como maternidad y maternaje. Mientras la primera se corresponde con actividades

reproductivas como el embarazo y el parto, la segunda es exclusivamente a la socialización y la crianza. De esta forma la experiencia de la maternidad puede ser saldada por cualquier persona que cumpla esa función y ésta no necesariamente debe ser una mujer. La mayor presencia de mujeres en la crianza tendría que ver con el proceso histórico que ha llevado a las mujeres a ocupar ese lugar (Rubidick 1992). Si bien es cierto que la mayoría de las veces estos aspectos son confundibles (Imaz 2010), estas ideas nos acercan conceptos para pensar en las prácticas cotidiana de cuidado de las niñas y los niños.

El estudio de las prácticas de crianza nos obliga a romper con una supuesta pasividad de las mujeres madres y nos lleva en busca de su agencia. En el día a día las mujeres emplean estrategias y tácticas personales y sociales, lo que produce la inmensa heterogeneidad de su ejercicio. Esta investigación se propone aportar al registro de las múltiples formas de maternar separándose de esencialismos y reconociendo las particularidades.

3.2 *kuña chy*. Sobre el modelo de maternidad mbyá guaraní

En trabajos anteriores (Cantore 2017, Cantore y Enriz e/p) llamamos la atención sobre el trato que la etnografía guaraní ha tenido con las mujeres guaraní que enfatiza en su rol doméstico y reproductivo (Cadogan 1997 [1959], Schaden 1998 [1954], Susnik 1983, Larricq 1993, Cebolla Badie 2014, 2016, Remorini 2003, 2009). En los últimos años se han realizado trabajos que brindan un interesante aporte a fin de presentar otras actividades de las que las mujeres también son partícipes y en las que toman decisiones (García Palacios et al 2016, Hecht et al 2018, Rabelo 2018). A través de ellos podemos dar cuenta de que el modelo de mujer guaraní al que ha referido la antropología puede corresponderse o no con la vida real de las mujeres mbyá (Moore 2009, Lamas 1999) y cómo ellas discuten e innovan sobre los significados culturales recibidos. He estado interesada por relevar cómo mis interlocutoras presentan heterogeneidades y se distancian de las descripciones que las ligan únicamente con lo doméstico. De este modo, en la tesis de licenciatura sistematicé experiencias de mujeres que se ubican en posiciones de poder o toman decisiones importantes para sus comunidades. Aun así, considero que el estudio del modelo de mujer madre *kuña chy* continúa siendo valioso para el análisis antropológico siendo que muchas mujeres lo siguen referenciando, a pesar de distanciarse o no. Para relevar cómo las mujeres toman o se distancian de este modelo de mujer mbyá encerrada en la casa y dedicada al cuidado de la familia, se hace necesario reconstruir de qué estamos hablando.

La maternidad no ha sido un interés *per se* en la etnografía guaraní tradicional; por lo tanto, ha sido tratada de manera descriptiva como un aspecto cultural más de la especificidad del grupo, lo que no quita las significativas contribuciones de estos estudios. Los primeros aportes a la temática fueron desarrollados por la etnografía más clásica (Cadogan 1997, Schaden 1998, Susnik 1983) y no han dejado de ser citadas por las investigaciones más actuales (Larricq 1993; Cebolla Badie 2014, 2016; Remorini 2003, 2008). La literatura más reciente pone el foco en la cosmología del grupo (Cebolla Badie 2016) o en la educación o la salud durante los primeros años del ciclo de vida (Larricq 1993 y Remorini 2008). En estos últimos se resalta la importancia de las madres en el cuidado y formación de las/os niñas/os.

Las primeras etnografías contribuyeron a la consolidación de una idea de mujer guaraní asentada en la división sexual del trabajo. No está de más reiterar que existe un sesgo androcéntrico en estas investigaciones, donde las mujeres y, por tanto, el trabajo doméstico, parecían tener menor influencia social que las tareas realizadas por hombres. Esta construcción de las tareas separadas por género ha sido fuertemente discutida, especialmente argumentando que las investigaciones etnográficas proyectaban visiones occidentales sobre las tareas de mujeres y hombres con un importante sesgo etnocéntrico y masculino (Moore 2009).

Cadogan (1997), valiéndose de los cantos mbyá que ha recopilado, resalta que la misión de la mujer en el grupo es tener hijos. Es en el patio central de la casa, cerca del fuego, en el *oka*, el espacio con el cuál se hace referencia a las mujeres, en palabras de Enriz y García Palacios, “la cercanía al fuego guarda relación con otros aspectos que se supone que se vinculan con lo femenino” (2008:209). Este fuego se corresponde con los patios de las casas se indica como el lugar donde se cocina, donde se come y la familia se reúne por las noches. En las descripciones de Cadogan, la mujer es la encargada del espacio doméstico y, por lo tanto, del cuidado de la familia. Por el contrario, el hombre quien va al monte y caza para que su esposa cocine en el *oka*, siendo el proveedor y sustento de la familia.

Es tal el valor de la reproducción, que se registran referencias al tratamiento etnomédico de la esterilidad en las mujeres:

“Ijyvy rupa tenonde aéma oikuaauka rire
nda'évériamo kuñangue i imemby'eÿvy,
guembireko imemby'eÿ va'e oïramo poã
jajapo i va'erã. Gueko oecha rire kuña,
opytu'ú aémary, poã memby raku i ja o'ú

“Por no convenir en ninguna manera que
tengamos mujeres estériles, debemos
tratarlas. La verdadera misión de la mujer
es tener hijos; por haberlas puesto los
situados encima de nosotros, en verdad

va'erã; pytũ ypy peteĩngue i;
Ñamandukuéry ñane mopu'ã áre, ja'uka
peteĩngue, mokoĩngue i" (Cadogan
1997:186).

para este objeto, debemos administrar para
las que no conciben los dueños del
calor que produce hijos" (Cadogan
1997:187).

Según indica el relato recopilado por Cadogan, el objetivo de toda mujer sería generar descendencia. A pesar de ello, el autor reconoce la utilización de métodos anticonceptivos de yuyos para evitar que la mujer tenga muchos hijos, aunque, como el observa, "más grave que la numerosa prole es la esterilidad" (1997:187).

En continuidad, Susnik enfatiza esta idea al enunciar que "El ideal de la mujer guaraní es su rol de *haí*, madre procreadora, la garantía potencial de las comunidades" (1983:16). Posteriormente, al igual que Cadogan, la antropóloga reconoce la importancia del control sobre la cantidad de hijas/os a fin de no perjudicar la salud de la mujer. Ninguno/a de estas/os autores/as explicita qué entienden cuando se refieren a un número elevado de hijas/os. Paralelamente, Schaden (1998) y Susnik (1983) describen que la mujer embarazada y durante el posparto se encuentra en estado crítico (*jeko aku*). Durante este proceso, la madre, el padre y las/los parientes más cercanos deben seguir una serie de prescripciones para lograr que la/el niña/o que va a nacer logre hallarse (*ombo apyka*) en el teko'a (Enriz, 2010) y garantizar su buena salud.

Larricq (1993), años después, continúa profundizando esta línea considerando que las únicas tareas de las mujeres son aquellas relacionadas a lo doméstico, y el cuidado y la educación de sus hijas/os. En su etnografía retoma las ideas de Cadogan sobre el uso del espacio doméstico y nos dice que es el fogón "sitio donde pasan la mayor parte del tiempo diario las mujeres" (1993:38). Dijimos en el capítulo uno que tal separación de los quehaceres de hombres y mujeres se profundiza luego de la pubertad cuando las jóvenes suelen casarse y tener hijas/os ya convertidas en *kuña tai* "mujer adulta".

Un punto interesante a destacar es que muchas/os de estas/os autoras/es registraron la importancia que el grupo le otorga a la madre en la formación de la persona, la educación y el cuidado de sus hijas/os, pero a su vez señalan el "rol pasivo" (Larricq 1993:13) que tienen las mujeres durante la gestación siendo el hombre el principal aportante para la formación del cuerpo. Según Remorini (2008), la primera señal de embarazo en la ausencia de menstruación, pero la confirmación del mismo será a través del *opygua* (según mis registros de campo, también a través de otras personas como los padres o abuelos de las criaturas) que

asegurará que es un alma enviada por los dioses. Caso contrario, en que el alma sea enviada por un *mba'é pochý* o espíritu malo, se recomienda no continuar el embarazo (Cadogan 1997 en Remorini 2008). Y, a través de las *kuña karai*, se administrará la hierba correspondiente para que estimular el fluido menstrual. Al respecto, es muy enriquecedor plantear el debate para futuras investigaciones que, mientras Remorini (2008) habla de estas prácticas como aborto, la médica Mariana Mampaey durante una conferencia (Fundación San Rafael, Buenos Aires, mayo 2017) aseguraba que la utilización de yuyos para que la sangre menstrual baje si no se sueña la llegada de una/un próxima/o niña/o no es considerado un aborto para las poblaciones mbyá. Según ella, un embarazo es tal cuando la/el niña/o se mueve en el vientre y recién ahí es soñado.

Remorini (2008) y Cebolla Badie (2016) registran que el vientre durante el embarazo es denominado *imemby ryru* que puede ser traducido como “recipiente del hijo” o *guachu* que haría referencia al tamaño del abdomen. Cuando se denomina a/la niño/a que está dentro del útero se utiliza *Mitã irupy*. Siguiendo a Remorini (2008), la expresión para referir a una mujer embarazada es “*kuña hy'é guachu va'é*” o “*kuña imemby ryru i va'é*”.

Remorini (2008) sostiene que en el discurso mbyá la maternidad es el rol que deben cumplir las mujeres, que se expresa en una serie de prescripciones para el cuidado y buena salud de las/os niñas/os, principalmente durante los primeros meses de vida. En este momento, las madres no pueden mantener relaciones sexuales con sus parejas y, según la autora, la finalidad sería prevenir un embarazo seguido de manera de mantener la buena salud de la madre y que pueda tener una dedicación exclusiva al cuidado de la/el recién nacida/o. Para ella, las mujeres madres tendrían autoridad en la vida doméstica al ocuparse de ciertas tareas como “tomar mate, amamantar, preparar la comida o la leche para sus hijos, limpiar y ordenar la casa” (Remorini, 2003:307). En situaciones de contacto interétnico las mujeres son quienes se encargan de tomar decisiones respecto al cuidado o hacer una consulta médica. Cuando esta consulta es entre pares guaraní son las *kuña karai* la referencia, mujeres ancianas a quienes se les reconoce su autoridad y conocimiento sobre diversos temas, entre ellos: el conocimiento de yuyos, cuidados de la salud, la intervención al momento del nacimiento, el control del cumplimiento de prescripciones durante el embarazo y el parto. Remorini considera que las mujeres madres son “importantes agentes de cambio” (2003:131) por su vínculo con médicas/os *jurúas* o *kuña karai*. Pero, visto así, esas transformaciones sólo son sostenidas cuando se trata del cuidado de la familia, dejando por fuera otras dimensiones

como las tomas de decisiones políticas y territoriales, la modificación de sus proyectos personales, etc. (Cantore 2017).

Hasta acá los trabajos más clásicos sobre la etnografía guaraní o las posteriores contribuciones en Argentina que han profundizado sobre la maternidad lo han hecho desde un análisis de las prescripciones, pero sin tener en cuenta mayormente las subjetividades y experiencias de matinar. Si además examinamos, en estas temáticas, quiénes han incorporado la perspectiva de género específicamente para el estudio con población mbyá de Misiones, las propuestas son aún más escasas resaltando únicamente el trabajo de Enriz y García Palacios (2008).

En este apartado busqué reconstruir la bibliografía sobre la maternidad mbyá guaraní, en la que se expresa un estrecho vínculo entre la maternidad y la femineidad. Al respecto, en sus estudios sobre comunidades *ava* guaraní en Salta, Hirsch (2008) anticipa que la maternidad guaraní es la indicación de que las mujeres se incorporan a la vida adulta lo que trae consigo status y roles dentro de la sociedad, además de una gratificación personal. Sin embargo, la maternidad como cualquier otra práctica social es dinámica y seguramente ha sufrido cambios a lo largo de los años que la antropología no siempre ha registrado. En este momento histórico, las mujeres mbyá redefinen sus proyectos de maternidad, el momento indicado para serlo, como llevar a cabo sus maternajes y cuál es el lugar que quieren ocupar en sus comunidades. De aquí que buscamos recuperar de qué modo los saberes sobre la maternidad del grupo se ponen en diálogo con otros como los escolares, los sanitarios, políticos, con las exigencias de los planes sociales, entre muchos otros. Me interesa dar cuenta de algunas prácticas concretas de la maternidad en la vida de dos mujeres a las que conocí realizando trabajo de campo. Lo que intentaré mostrares que el modelo de maternidad indígena no deja de ser prescriptivo, sin que ello obture que las mismas mujeres que reciben estos mandatos culturales innoven en su vida cotidiana y construyan nuevas prácticas de cuidado.

En primer lugar, me referiré a Luisa, una agente sanitaria que por su trabajo se ha convertido en una referente de los cuidados de la salud. En una segunda parte, haré referencia a Adelaida, una joven que su maternidad está atravesada por su lucha política y territorial. Antes de su presentación, considero necesarias algunas reflexiones metodológicas sobre cómo han sido mis encuentros con ellas.



Foto 9: Hermanas/os jugando (Oruga, mayo 2016)

3.3 Encuentros con las interlocutoras

Como ya vimos, en la etnografía tradicional, dedicada a la población mbyá guaraní de la región de Argentina, las mujeres no estuvieron en el foco de análisis. Su rol dentro de las comunidades ha sido poco explorado y las escasas referencias en la bibliografía las describen desde una perspectiva androcéntrica y las ubican en el espacio doméstico (principalmente en su rol de madre enfatizando en su capacidad reproductiva y los rituales ligados a ello). Esta etnografía se dedicó únicamente a describir un modelo de asignación sexo-genérico homogéneo, sin dar cuenta de las particulares trayectorias de las mujeres.

Algunas discusiones académicas se orientaron a evidenciar este androcentrismo antropológico y sus formas de trabajo. En otras palabras, denuncian que aquellos enfoques reproducían y proyectaban sobre “los otros” relaciones de poder que veían en sus propias sociedades y que permanecían casi sin cuestionamiento (Moore 2009). Desde su mirada androcéntrica, la mayoría de los trabajos etnográficos no prestaron atención a las relaciones de ellas con los hombres, las sociedades envolventes, sus organizaciones, sus reflexiones, su agencia, etc.,

dejando a las mujeres “fuera de la historia” (Scott 2010). Al respecto, la insistencia feminista no puso el foco en añadir a las mujeres a la antropología y otras ciencias sociales, sino “en hacer frente a las incoherencias conceptuales y analíticas de la teoría disciplinaria” (Moore 2009:17).

No niego que los rituales y prescripciones tengan continuidad en el presente, ni tampoco que las tareas domésticas aparezcan como referencia de “lo femenino” en el imaginario generalizado de los miembros de la comunidad. En mis trabajos de campo, también he encontrado mujeres con pelo corto, cerca del fuego y de las casas, madres que no se despegan de sus hijas/os, el centro de atención primaria de salud rodeado de mujeres y niñas/os –casi sin hombres-, mujeres que se acompañan en tareas, o simplemente en la circulación por lugares públicos (exceptuando cuando están casadas que es común ver a las parejas caminando por la comunidad). Pero atender a los procesos sociales desde perspectiva de género amplia y complejiza nuestro análisis antropológico.

Entender al género como sistema de relaciones de poder (Scott 1996) permitió cuestionar las investigaciones que se venían dando en la disciplina, y a su vez acceder a información sobre las prácticas e interpretaciones de las mujeres. Las/os etnógrafas/os no estamos exentos de esas relaciones cuando interactuamos con las personas, y esas interpretaciones y prácticas permean nuestros campos y nuestros análisis. Es así que, como sostiene Guttman (2002), muchas veces las dificultades que tenían los etnógrafos varones para acercarse a las mujeres tenían que ver con el reflejo de las relaciones de esas mismas mujeres con otros varones de su propio grupo y del afuera. Por ello, considero necesario atender al género como el sustento a nuestros vínculos, también en el trabajo de campo (Guttman 2002) y reflexionar para comprender la magnitud de esa variable en relación con algunas singularidades de mi investigación. Así como también con que soy una mujer *jurúa*, es decir, muchas veces las relaciones personales que fui construyendo estuvieron permeadas no solo por la variable género, sino también étnica. Las variables sexo-genéricas y étnicas actuaron de forma tal que, para comprenderlas, será necesaria una mirada interseccional (Creshaw 1995). Esta investigación se ha desarrollado cuidando especialmente que sus resultados no tendieran a legitimar la brecha entre hombres y mujeres y sus relaciones con agentes externos.

El encuentro etnográfico con la/el otra/o estuvo permeado constantemente por las diferencias étnicas; en nuestras charlas aparecía continuamente referencias como “nosotros los *mbyá*” o “lo hacemos distinto a los *jurúas*”. En un acercamiento inicial, surgieron algunas dificultades del trabajo de campo lograron ser saldadas con la cotidianidad. Una primera dificultad fue el

idioma, las y los mbyá son hablantes del guaraní mbyá como primera lengua y algunas/os del español como segunda. Además, en general las y los mbyá suelen definirse a sí mismas/os como tímidas/os. En general contestan sólo lo que se les pregunta y son un tanto reacias/os a contar sobre su religiosidad y “forma de ser mbyá” (Cadogan 1997). En una primera impresión, parecía que estos rasgos y el monolingüismo o el reducido manejo del español fueran marcados en las mujeres, quienes hablan aún menos en presencia de los hombres. A simple vista, las mujeres mbyá parecieran ser calladas, contestan lo necesario e incluso a veces desvían la mirada cuando prefieren no responder. La timidez aparecía como un rasgo acentuado en las mujeres jóvenes que suelen sonrojarse al hablar con personas que no conocen y menos notorio en las *kuña karai*.

En general, se esperaría que la mujer esté cercana al fuego y el interior del hogar, como espacio opuesto al que habilitaría el diálogo con extraños. Pero este modelo más tradicional de mujer fue debatido y cuestionado durante mi tesis de licenciatura (Cantore 2017) que tiene por nombre “Ellas están mucho dentro de sus casas” haciendo alusión a expresiones que utilizan los hombres cuando alguien manifiesta acercarse más a las mujeres. Como profundicé en esa oportunidad ese tipo de comentarios ubican a las mujeres en el ámbito doméstico y al varón adulto como la persona encargada de interactuar con las y los no-indígenas.

Respondiendo a estas impresiones, el trabajo con mujeres comenzó con aquellas que hablaban castellano por sus actividades dentro y fuera de las comunidades, y con quienes entendían un poco de español y manifestaban intenciones de hablar con nosotras. Con el tiempo se fue ejercitando la confianza con muchas mujeres con quienes iba estableciendo relaciones. Año a año nos saludábamos con una sonrisa y mostraban cada vez más apertura, incluso aquellas que yo pensé que no hablaban español. A medida que nos íbamos conociendo distintas mujeres empezaban a recibirme en el patio de sus casas, lugar donde se dieron varias charlas. Las mujeres más jóvenes (casadas o no) que vivían con más familiares (hermanas con sus parejas, padres y madres) solían ser un poco más vergonzosas para charlar conmigo, mientras las mujeres adultas no tenían problema en conversar abiertamente en sus patios. Cuando las mujeres viven con madres, padres, hermanas/os y parejas de estas/os suelen ser más retraídas con *jurúas*. Son las mujeres mayores las que expresan la autoridad dentro de la casa ante las otras mujeres.

Algunas charlas se dieron en sus casas cuando visitaba los núcleos, otras sucedieron en el centro de salud o mientras mirábamos algún partido de fútbol. Otros espacios que me permitieron establecer vínculos con las mujeres de las comunidades son los referidos a la

venta de artesanías. En la ciudad es usual encontrar mujeres mbyá vendiendo productos hechos por sus familias o comprados a otras. A estas mujeres nunca se las ve solas; por lo general, van acompañadas por niñas y niños. Ellas son quienes comercializan más activamente las artesanías (la cestería manufacturada, en general, por mujeres y la talla por hombres): se las encuentra con sus mantas en la ciudad o en el Parque Nacional Cataratas del Iguazú.

Algunas mujeres –especialmente las jóvenes- muestran estéticas renovadas, distantes del modelo tradicional. La escuela, el trabajo asalariado, los vínculos políticos, etc. traen consigo estilos nuevos. Por ejemplo, una docente de una escuela me comentaba sobre los consejos que les daba a sus alumnas y lo que consideraba sus logros:

“Marta me decía que ella siempre les dice a las chicas que se arreglen, que a veces van con las uñas mal pintadas; entonces, ella les dice por qué no se las arreglan. Cuenta que una vez salió por un proyecto con una joven de la comunidad que no había salido nunca. Desde ahí la muchacha vio que afuera de la comunidad las mujeres se arreglaban y a partir de ese viaje empezó a pintarse y arreglarse” (Entrevista con maestra de secundario, Iguazú, febrero 2018).

Más allá que en el registro podemos observar los prejuicios de la docente sobre “estar arreglada” en lo que pintarse sería muestra de feminidad y, por lo tanto, la forma socialmente aceptable en que las mujeres deberían presentarse, en el mismo registro vemos que las mujeres indígenas van incorporando estos discursos promoviendo cambios en el modelo homogéneo tradicional. Representan una nueva corporalidad y subjetividad de las mujeres indígenas (Gómez 2013). En este capítulo me centraré en dos muchachas que presentan estas particularidades. Ambas tuvieron una participación especial durante mi trabajo de campo. Este recorte se debe no sólo a que son ellas con quienes establecí vínculos más estrechos, sino a que presentan a su vez algunas regularidades, pero también algunas singularidades para pensar la maternidad: ambas están separadas y no conviven con sus hijas/os.

Luisa y Adelaida fueron madres por primera vez cerca de los 18 años. Ellas tienen en común que desempeñan roles en las comunidades en las que es obligatorio el trato con las y los no-indígenas. Luisa es agente sanitaria indígena y Adelaida representante política. Las dos desarrollaron un buen uso del español para hablar y escribir. Pasan gran parte de sus días fuera de la comunidad: Luisa en el hospital y Adelaida haciendo nexos políticos. Ellas

rompen incluso con la vestimenta más cotidiana entre las mujeres mbyá, por ejemplo, suelen vestir jeans, shorts o calzas y remeras. Sus intereses particulares y comunitarios, sus recorridos por espacios públicos, sus trayectorias, etc. han hecho que establezcan vínculos particulares con mujeres no-indígenas, como yo. Se trata de dos mujeres que tienen mi misma edad, lo que quizás junto con las actividades que desarrollan en sus comunidades me ha permitido vínculos más cercanos que con otras mujeres.

A través de ellas podemos reflexionar sobre la femineidad mbyá, ya que a pesar de la distancias que presentan respecto del modelo tradicional, ambas se constituyen como referentes de sus comunidades. Los datos de campo recopilados me permiten empezar a delinear un relato de vida desde distintas experiencias ligadas a lo comunitario, el bilingüismo, las satisfacciones personales, entre otras. Así, intentaré aquí comenzar a bosquejar sus historias de vida, aun cuando están en proceso de construcción constante. Es decir, no presentaré biografías acabadas sino aproximaciones a sus trayectorias que buscan relacionarse con procesos históricos, económicos, políticos y comunitarios.

En el marco de lo abordado en esta tesis, la reconstrucción propuesta tiene como hilo conductor las problemáticas de los cuidados familiares, asociados a la salud para la experiencia de Luisa y la política para la de Adelaida. Estos relatos tienen como sostén diálogos y encuentros de campo cotidianos en los que ellas fueron armando un guion propio a partir de preguntas y temas que fueron surgiendo en esos intercambios. Así, la temporalidad que aquí se presenta está compuesta de un conjunto de registros de campo donde estas mujeres fueron narrando sus propias experiencias (Appel 2005).

Pero estas memorias están compuestas también de experiencias corporales. Como mencioné anteriormente estas mujeres presentan una corporalidad nueva entre las mujeres indígenas. Ellas mantienen la frente en alto y el tono de voz elevado cuando hablan. Jackson (2011) anticipa que las relaciones entre las personas están condicionadas por los usos del cuerpo y por patrones mutuamente exclusivos como, por ejemplo, las disposiciones de género. En este sentido, ante la fluidez que sentía en los movimientos corporales –incluido el habla– de Luisa y Adelaida y la interacción entre mujeres, yo también me fui distendiendo. Con Luisa entrar en confianza costó un poco más que con Adelaida. A Luisa la conocí en el año 2016 y me acerqué a ella específicamente porque era la agente sanitaria de la comunidad en ese momento. Al principio la visitaba y charlaba con ella en sus momentos libres. Fue mayor la apertura después de una visita que hicimos con Noelia Enriz a su casa. Si bien al principio tardó en salir, cuando lo hizo nos invitó a tomar mates a su patio y nos convidó torta fritas que

había hecho. La charla fue larga y tocamos una gran variedad de temas. A partir de entonces, la visité en cada oportunidad en que realicé trabajo de campo. Ella se mostraba cada vez más predispuesta. Así fue contándome cada vez más cosas sobre su vida. La mayoría de nuestras charlas se dieron en el patio de su casa o en el centro de salud. Una excepción fue una tarde que nos encontramos en el colectivo que va a la ciudad. La conversación en el colectivo adquirió un tono especial porque ella me contó que estaba triste por algunas cosas que le estaban pasando. Fue a partir de ahí que intercambiamos teléfono y Facebook y comenzamos a mantener otra relación. Sin embargo, no logré la misma confianza que con Adelaida con quien, además, propuse técnicas de campo diferentes.

Con Adelaida sentí cierta extrañeza desde nuestro primer encuentro porque no representaba la corporalidad mbyá a la que estaba acostumbrada, y alivio de por fin encontrarme con una mujer que no tenía tabúes en que la vieran hablando conmigo. Las charlas se daban de manera distendida y ella se mostraba muy abierta para la conversación¹⁵. Por primera vez sentía que podía generar nuevos espacios en mi trabajo de campo, lo que se vio reflejado, también, en las técnicas de investigación utilizadas. Con ella, el trabajo de campo implicó una variedad de estrategias: fotos, grabaciones, toma de notas, videos, etc., pero que se llevaron a cabo de diferente forma según los espacios en los que nos encontrábamos. Para nuestro segundo o tercer encuentro ya habíamos sacado más de una foto donde nos encontrábamos abrazadas y riendo. Fue así que en uno de mis últimos viajes le ofrecí realizar una entrevista mediada por uso del grabador. Cuando se lo propuse se sorprendió, me dijo que no sabía, pero su pareja medió la conversación y me dijo “ella quiere que la entrevistes” (RI, Macuco, febrero 2018). Días después nos encontramos en su casa, nos sentamos bajo un árbol mientras otras personas tenían una reunión, sobre temas que Adelaida decía no interesarse, y prendimos el grabador. Pasada la primera pregunta que refería a su nombre ya se desenvolvió totalmente y habló como si el grabador no estuviera de por medio.

Como explica Guber (2011), la entrevista es un encuentro cara a cara donde las reflexividades de quienes conversan se recrean. Muchas veces, hacer nuevas entrevistas o retomarlas nos permite profundizar en temáticas que han surgido en otros momentos. Así varios de los asuntos que de allí surgieron ya habían sido conversadas por nosotras en ocasiones anteriores, lo dicho y la forma de construir el relato no varió a pesar del grabador. Resalto estas relaciones de datos porque considero que las técnicas etnográficas utilizadas con mis interlocutoras no se distancian de las relaciones personales que vamos construyendo con ellas.

¹⁵ A lo largo de mis estadias entable estas relaciones con otras personas.

Pasaré ahora a narrar cómo sus trayectorias de vida dan cuenta de sus experiencias de cuidado y de maternidad.

3.4 “Tener a tu hijo cuando ya tiene un mes es hermoso, pero hasta ahí es jodido”.

Cuidados desde el ámbito sanitario

A Luisa la conocí durante mi segundo año de trabajo de campo (2016). Viajes anteriores había logrado una buena relación con quienes desempeñaban tareas de agente sanitaria/o y en búsqueda de esas personas me enteré que ella era la nueva promotora de salud luego de un recambio en estos cargos. La primera vez que me encontré con ella fue en una mañana en que, junto con mi directora, visitábamos Yacaré y pasábamos por el centro de salud, espacio donde acontecieron la mayoría de nuestras charlas. Ella estaba sentada afuera con una mujer tomando mates, nos acercamos y nos presentamos. Si bien nuestra charla fue un poco fugaz, alcanzó para saber que venía de una locación en la que Noelia Enriz había hecho trabajo de campo años atrás y por lo cual ambas conocían un par de personas, como su tío que había sido cacique muchos años. En los siguientes encuentros que tuvimos fui relatando algunos de mis intereses sobre la salud de las mujeres, y que nos vinculaban directamente.

Como es de esperarse, en un principio las charlas eran más generales: me contaba si había o no mujeres embarazadas, cuántas eran y que desde la salita les hacían análisis y ecografías en los embarazos, que las acompañaban a tener a sus hijas/os al hospital; cuestiones que sintetizaba en “en lo que es salud estamos bien”, “acá y en la comunidad que yo nací está todo organizado”, pero sin mencionar excepciones.

Durante los primeros meses de su trabajo no se identificaba a sí misma como una voz con autoridad para hablar, reconociendo la experiencia de Mario que trabajaba como promotor sanitario de esa misma comunidad desde antes que ella: “todo lo que es salud se lo tenés que preguntar a Mario, él sabe más” explicaba. Ese mismo año que la conocí, Mario migró a una comunidad en el centro de la provincia y ella se posicionó como la referente del centro sanitario, lo que fue aprobado por otras personas como el entonces cacique de la comunidad que en una charla la señaló como “ella sabe mucho [de temas de mujeres y salud], es la persona indicada para que hablen” (Charla con Eugenio, Yacaré, noviembre 2016).

Años más tarde, se incorporó a la planta del hospital como agente sanitaria intercultural, es decir, se posicionó como la referente indígena de la zona. Las conversaciones fueron más fluidas después de varias rondas de mate en su casa o en la salita, donde ella me fue relatando problemáticas que atravesaba cotidianamente en su trabajo:

Le preguntamos por los controles de peso y talla y nos contó que 14 tenían bajo peso y por eso habían entrado en el plan Hambre Cero, pero agregó que este plan solo les enviaba leche para que recuperen peso. Ella, por su parte, se estaba acercando a las mamás que estaban con este plan para enseñarles cómo preparar la leche y aconsejarlas para que rinda más y sea más rica. Esta decisión había sido porque “vi que en la otra comunidad las mamás preparan la leche caliente y después le agregan fría y así no sirve, no quiero ver eso mismo acá”. Le preguntamos sobre el amamantamiento y dijo que eso acá no era un problema en la comunidad, que todas las mamás daban la teta. Con respecto a esto dijo sorprendida que le habían contado que en Brasil estaba prohibido dar la teta en público, nosotras hicimos caras de sorprendidas y ella que lo había ya evaluado un poco y dijo que “no era ningún pecado darle de comer a tu hijo” (RC Enriz y Cantore, Yacaré, mayo 2016).

Para Luisa no alcanza con darle leche de fórmula a las/los niñas/os para un buen crecimiento y recuperación del peso. Recordemos que, como vimos en el capítulo uno, una serie de factores conllevan al buen desarrollo de lo que se considera una/un niña/o sana/o. Varios de estos puntos que aparecen en el registro son comparables con el trabajo de Leavy (2014, 2017) en grupos indígenas de Orán, Salta. En primer lugar, porque la nutrición infantil de estas poblaciones en las provincias menos favorecidas las convierte en destinatarias principales de programas estatales de emergencia de salud porque “exponen críticos indicadores sanitarios, que exhiben la profunda desigualdad al interior de la sociedad nacional y abren una serie de disputas en torno a los modos de construir los datos epidemiológicos” (Leavy 2014:55). En segundo, porque al igual que registra la autora, las agentes sanitarias se encuentran negociando saberes comunitarios y médicos (Leavy 2017). Para Luisa, el mal preparado de la leche de fórmula no debería ser una problemática en esta comunidad y por ello busca enseñarles a las madres cómo debería ser según la receta médica. Y, un último punto, al igual que en el contexto salteño, el problema de la desnutrición aqueja al grupo y no sólo a las/os niñas/os, por lo tanto, muchas madres pueden estar sufriendo déficits nutricionales (Leavy 2017). Si bien desconocemos la dieta exacta que las madres dan a sus hijos, es importante resaltar que las veces en las que hemos compartido comida hemos registrado la dificultad de una dieta variada debido a las condiciones de pobreza en la que están inmersas estas personas. De aquí que Luisa considere que el programa de Hambre

Cero¹⁶ no soluciona los problemas de alimentación de las/los niñas/os al solo dar leche de fórmula.

Por otro lado, el amamantamiento no aparece como un inconveniente entre las madres mbyá, incluso le sorprende la censura de dar amamantamiento en público, lo que considera algo natural y primordial para las/os bebés. Para las y los mbyá guaraní, dar leche de pecho es una parte importante del cuidado durante el primer tiempo de vida y es, a su vez, alentado por médicas y médicos, pero ello no nos lleva a desconocer los estados de salud de las madres. En estas situaciones Luisa considera que puede colaborar con su comunidad siendo agente sanitaria: desarrollando acciones que favorezcan algunos de los cuidados.

Luisa siempre estuvo cautivada por temáticas afines a la salud. Cuenta que se sintió muy satisfecha cuando en una asamblea la comunidad la designó para el cargo. Parte de sus intereses reconoce debérselos a su tía, quien era enfermera en la locación donde vivía anteriormente y a quien acompañaba gustosa en su trabajo. Muchas/os de las/los promotores de salud que conocí en el trabajo de campo no se sienten a gusto con su trabajo, pero como “la comunidad los elige” creen que deben responderle. Luisa, en cambio confiesa apasionarse con las tareas sanitarias.

Lorenzetti (2010, 2012) enuncia que la principal función de las/os agentes sanitarias/os interculturales consiste en detectar las situaciones de riesgo en las comunidades, fomentar los controles prenatales, inculcar cuidados de la salud, entre otros quehaceres que los ubican como nexos entre el hospital y las comunidades. Así, las actividades de las/los agentes consisten en estar, acompañar y dar respuestas cuando cualquier persona de la comunidad necesita asistencia de la biomedicina. Ello no significa excluir prácticas médicas propias del grupo o que las/los promotoras/es no reconozcan que existen, pero no enfocan su trabajo en ellas. Es tarea de Luisa como agente sanitaria acompañar a los hospitales, abrir el centro de salud asista o no la médica y la enfermera, llamar ambulancias y se presentarse ante cualquier urgencia. Muchas veces se siente agobiada con estas labores. En una ocasión en que fuimos a visitarla nos comentó que estaba muy cansada porque el día había sido largo. Se había levantado a las seis de la mañana para acompañar a una chica embarazada al hospital, volvió y salió para allá nuevamente, esta vez por un bebé que tenía neumonía y había quedado internado. A las 13 horas finalmente volvió a Yacaré, pero se fue directo a la asamblea comunitaria por lo cual logró almorzar a las 15 horas y se sentía con terrible dolor de cabeza.

¹⁶ Se trata de un programa de Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo al que la Argentina suscribe que tiene como fin erradicar el hambre en el mundo, mejorar la nutrición, promover la agricultura sostenible y la seguridad alimentaria. En Misiones es ejecutado por el Ministerio de Desarrollo Social.

Al otro día debía estar temprano en la salita, pero le pediría a la médica volver a su casa más temprano porque estaba muy cansada y quería pasar tiempo con sus hijas/os (Cantore y Enriz e/p).

Además, como agente sanitaria, es la encargada de conectar con algunos programas sociales (Lorenzetti 2010, 2012) como el plan de Asignación Universal por Hijo¹⁷ y de vacunación obligatoria, por lo que debe encargarse de llenar papelería burocrática y orientar a las personas en aquellos planes que se vinculan. Durante su jornada, muchas personas se acercan a la salita llevando sus documentos para rellenar formularios, hacer consultas que cuando no está la médica o enfermera gestiona por whatsapp, entre otras. Algunas veces, al cumplir estas tareas surgen pequeños conflictos con algunas personas; por ejemplo, nos contó que en la comunidad todas las madres cobran la Asignación Universal por Hijo, pero una vez se la culpabilizó por una mujer que no cobró durante su embarazo:

Ella nos cuenta que hace todos los papeles para las madres y embarazadas, pero éstas no siempre van a ANSES¹⁸ a llevar los papeles y opina: “eso no es mi problema, yo les lleno todos los papeles, pero las mamás tienen que encargarse de llevarlos”. Esa era la actitud que ella tomaba ante estos episodios sin distinguir en sus vínculos más cercanos. Continúa: “mi cuñada vino a decirme que ella no había cobrado la asignación por embarazo y yo le respondí eso mismo ‘que no es mi problema’. Yo le llené los papeles, pero si ella no fue...” (RC Enriz y Cantore, Yacaré, mayo 2016).

Luisa, al igual que quienes ocupan tareas de mediación entre lo indígena y lo no-indígena, representa cierta autoridad para las personas del núcleo. Como vemos en este fragmento, esa autoridad está asociada a bienes materiales y simbólicos. Pero también porque “su desempeño es elegido por el grupo y su tarea es avalada o removida por el mismo grupo. Sin desconocer que son tareas laborales remuneradas, lo que implica *per se* una posición de poder” (Cantore y Enriz 2019, e/p).

En la provincia de Misiones son cada vez más las mujeres que se desempeñan en la tarea de agente sanitaria indígena. Actualmente se registran 80 mujeres de 150 personas que realizan

¹⁷ Política de protección social nacional que otorga un monto económico mensual por hija/o a madres o padres en condiciones de desigualdad, exigiéndoles el cumplimiento de controles sanitarios, del calendario de vacunación obligatorio y la escolarización.

¹⁸ Administración Nacional de Seguridad Social. Es un ente de administración pública que depende del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social y que está encargado de gestionar pensiones, prestaciones sociales, servicio previsional, entre otras.

esta tarea. Esta cifra es valorada por las/os agentes del Ministerio de Salud de la provincia, lo que es importante sin dejar de lado el impulso del contexto internacional y nacional que exige cambios en las políticas gubernamentales en pos de la incorporación de la mujer indígena en múltiples espacios (Ulloa 2007). Desde allí se incentiva que cada vez más mujeres ocupen este cargo porque consideran que se lograrán a través de ellas mejoras en torno al cuidado de las niñas y los niños, como también de las mujeres adultas. No olvidemos que, como manifestamos en los capítulos anteriores, son estos grupos los principales destinatarios de las políticas sanitarias (Leavy 2014, 2015). Los programas y planes estatales definen a sus destinatarias de acuerdo a su capacidad reproductiva (Jelin 1984, Nari 2004, Pozzio 2011), pero tanto las destinatarias como las efectoras de esos planes y programas se apropian de tales políticas y las interpretan de diferentes maneras en su quehacer cotidiano. Luisa como promotora de salud incorpora este mensaje y lo transforma en pos del bienestar de la salud para su comunidad, especialmente, para las mujeres embarazadas. Los embarazos aparecen entre las cuestiones de salud que más hay que atender, como puede observarse en el siguiente registro:

Luisa me preguntó si yo tenía hijos, a lo que le respondí que no, por lo pronto no me animaba. Ellas, que dieron por hecho que le tenía miedo al parto, me dijeron que me entendían porque ‘el parto era muy doloroso’ y comenzaron a contar sus experiencias. Luisa tuvo todas/os sus hijas/os por parto vaginal y en el hospital, a excepción de la más chica que fue por cesárea porque “estaba acostada y no se había dado vuelta”. Yo les consulté si ahora la mayoría los tenían en el hospital y me dijeron que sí, que era “como una obligación”. Les pregunté si era una obligación de la comunidad, que quería que así sea, o si era una obligación de parte del ministerio, a lo que Luisa me respondió que viene por parte del ministerio y agregó: “ellos están haciendo muy bien su trabajo”, pero, también, me dice que gran parte de eso es “gracias al trabajo de ellas [las agentes sanitarias] que le hablaban mucho, mucho, a las primerizas sobre cómo era el parto para que puedan enfrentarlo” porque para ellas “el parto realmente duele mucho”. Luisa decía: “tener a tu hijo cuando ya tiene un mes es hermoso (se ríe), pero hasta ahí es jodido [...] duele el parto y después”.

Le pregunté entonces por el embarazo y me dijo que el embarazo también duele. Entonces, les pregunté qué cosas les parecía mejor hacer para calmar el dolor, por ejemplo, si era mejor salir a caminar o quedarse durmiendo. A lo que me respondieron “salir a caminar te

va a hacer mal y quedarte durmiendo te va a ser peor”. Me cuentan que ellas le dicen mucho a las embarazadas sobre el dolor del parto. Pero, que la obligación corre, en parte, por el “riesgo” de los embarazos. Me decía que, por ejemplo, si su hija más pequeña no se hubiera dado vuelta, “antes las parteras no tenían mucho que hacer y se moría la mamá y el bebé. Es por esto que es una obligación, porque quieren reducir los riesgos en el embarazo”. [...] me cuenta que “antes se sabía mucho sobre estos temas, pero que los riesgos también eran muchos. Mi abuela era partera y yo una vez la escuché decir esto de los riesgos”. Luisa me cuenta su deseo de volver a ser madre: “a mí me gustaría tener otro hijo, pero cuando pienso en el dolor que produce se me van las ganas”. De aquí surge mi pregunta sobre si lo tuviera preferiría parto natural o cesárea y elige la primera porque “a las 24 horas ya estás en tu casa, te sentís re bien, vas al baño sola”, pero con la cesárea “estás internada cuatro o cinco días, no podes comer nada, no podes hablar” entonces “es peor”. Le pregunté a Samanta si ella quería tener otro y me dijo que le pasa lo mismo que a Luisa piensa en el dolor y no quiere pasarlo de nuevo. Luisa me contaba que antes las parteras iban trabajando el embarazo para que no tenga problemas. Me contó que untaban una crema, la cual ella no sabía qué era, que “eso hacía que antes no duela tanto, pero como ahora no se hace más, sí duele” (RI, Yacaré, febrero 2018).

La noción de riesgo arraigada al sistema de salud hegemónico es incorporada por el personal indígena. Como explican Hirsch (2015) y Drovetta (2016), los CAPS han tenido un fuerte impacto en las prácticas reproductivas de las mujeres y en las ideas de maternidad que circulan. Si bien el embarazo no es considerado una patología, la noción de “riesgo” se pone en juego porque va acompañada de la posibilidad de que existan problemas de salud durante su transcurso (Blázquez Rodríguez 2005). De esta manera, las promotoras de salud como Luisa incorporan nociones sobre la salud y las vuelcan sobre la comunidad. Para ello, debe participar de talleres de formación.

Así, la tarea de agente sanitaria le obliga a tener cierta movilidad y destinar parte de su tiempo que no implica solamente ir desde la comunidad al hospital de Iguazú. Algunas de las capacitaciones se dan en distintos espacios de la provincia, pero, también, viajes a fuera de la provincia donde debe interactuar con otras personas *jurúas*. Ello implica pasar mucho tiempo fuera de su casa, lo que le ha llevado a buscar nuevas estrategias para el cuidado de sus hijas/os. En estas su marido fue, durante los primeros años, su principal aliado, ya que ella sentía que podía compartir con él ese cuidado, además, que él la acompañaba en momentos

difíciles de su vida. En la charla de colectivo me comenta que estaba mal porque había fallecido alguien cercano, pero se apoyaba en su familia:

Me dijo que ella con todo esto estaba muy triste. Que ella sabía que tenía que estar fuerte por sus hijos y su familia. Y que su marido la comprendía y acompañaba mucho. Que ella ahora salía todos los días porque en su casa le agarraba como una angustia, “me agarra como una cosa”, se pone muy mal y sale. Dice que el marido la comprende mucho y se queda cuidando a los nenes. Yo le dije que estaba bueno que su marido la acompaña porque a veces era difícil que los maridos hagan eso. Entonces me dijo que sí, que muchas veces las mujeres estaban enfermas y los maridos no las acompañaban. Que ella se sentía muy triste y pensaba en su familia para estar fuerte. (RI, Iguazú, febrero 2018).

Como se deja ver, la familia para Luisa es un ámbito de apoyo, de fortaleza. Hasta este momento consideraba que podía compartir las tareas domésticas y de crianza con su marido y, así, repartir sus quehaceres. Luisa es madre de un varón (13 años) y cinco mujeres (10, 8, 7, 5 y 3 años). Trabaja en el centro de salud desde que su hija menor tenía apenas un año. En ese entonces le pregunté cómo hacía con su cuidado en los horarios en que abría el centro de salud y nos contó que la niña quedaba al cuidado de su marido (RC Enriz y Cantore, Yacaré, mayo 2016).

Con el tiempo, la ausencia en el hogar comenzó a ser un conflicto. Dos años después, Luisa y su marido se separan. Surge de su marido la necesidad de mudarse y llevarse consigo a sus hijas. El más grande decide quedarse con su madre en Yacaré. Según me comentó les habían consultado a las niñas qué preferían hacer y ellas, en cambio, decidieron seguir a su padre. Como vemos, finalmente, el tiempo que la mujer pasa fuera de su casa conllevó a la separación de la pareja quedando las niñas bajo la tutela de su padre en una comunidad en la que no vive la madre. En la comunidad se generaron rumores, que la ubicaban como responsable de la separación porque “ella no cuida a sus hijos” (comentario de un hombre de Yacaré, marzo 2019).

Como veremos en el siguiente acápite, Luisa y Adelaida tienen este punto de encuentro. Luego de su separación, sus hijas/os quedan viviendo con sus ex maridos en comunidades distintas a las de ellas. Continuaré ahora con mi encuentro con Adelaida.

3.5 “Me gusta cuidar y más me gusta hablar y enseñar. O sea, mi práctica de la cultura”: la lucha indígena como referencia a la maternidad

Durante el tercero de mis viajes de campo conocí a Adelaida a través de su actual marido, Damián, el cacique de Macuco. El día que nos instalamos en la comunidad (ver capítulo uno) Damián, que se estaba separando de su primera esposa, nos invitó a ver un partido de fútbol en Tatú, en el que él jugaba. Pasó a buscarnos por nuestra carpa a las siete de la tarde, bañado, perfumado, vestido con un jean y pañuelo al cuello, lo que fue para nosotras motivo de bromas, tales como “es la primera vez que alguien se pone perfume para jugar al fútbol”.

Salimos con él y Roberto hacía Tatú. El camino que tomamos fue a través de la ciudad de Iguazú, donde Damián nos da la noticia de que nos abandona, nos dice que tiene que pasar por el hospital, pero no quiso dar detalles. Nos habíamos dado cuenta que iba a encontrarse con alguien porque durante la tarde le pidió el teléfono a Clara para llamar por teléfono y horas después nos enteramos su nombre: Adelaida.

Nosotras/os seguimos camino a Tatú, entramos directo a la cancha de fútbol: una cancha enorme, con luces gigantes de estadio, ubicada frente a la casa del cacique de ese núcleo. Los partidos que íbamos a ver formaban parte del campeonato de fútbol que jugaban equipos indígenas y equipos *jurúas*. Había personas de todas las hinchadas viendo los diferentes partidos: desde niñas/os con sus madres hasta grupos de amigas/os. Después de uno o dos partidos llega Damián en compañía de Adelaida. Nos presenta. Ella se sienta en un banquito con nosotras mientras él va a cambiarse porque próximamente le toca jugar a su equipo. Durante las horas que duraron los partidos de fútbol, Adelaida y yo charlamos sobre diversas temáticas: recetas de cocina mbyá, sus hijas/os, los partos de las mujeres, la lucha territorial que llevó a cabo en Oruga –que relataré a continuación-, sus visitas a Tatú para estar con su familia, etc. Reímos innumerables veces por la poca atención que le prestábamos al partido. (RC Cantore y Boffelli, Macuco, mayo 2016).

Desde que Adelaida se sentó a mi lado, no paramos de hablar hasta que nos distanciamos unas horas después. Para mí fue un tanto sorprendente. Era una de las primeras jóvenes que se mostraba con nosotras en público. Vestía un pantalón y campera de jean. Nos contaba mucho más de lo que le preguntábamos, mostraba un perfecto uso del español y para mi asombro estuvimos toda la noche abrazadas para pasar el frío. Como presenté en los capítulos anteriores, los abrazos suelen ser muy comunes entre adultas/os y niñas/os, pero entrada la

pubertad en la mayoría de los casos dejan de verse. Los afectos en público desaparecen con la edad adulta y mujeres y hombres solo harán demostraciones públicas de afecto a sus hijas/os. De esta forma era una de las pocas veces que tenía un contacto físico con una joven que iba más allá de sólo mirarnos o estrecharnos las manos. Si bien recuerdo otros abrazos con muchachas, se habían dado en su mayoría en las despedidas de mis trabajos de campo anteriores, luego de pasar bastante tiempo con ellas. Estas despedidas incluían, además, algún regalo que nos hacían las jóvenes de sus artesanías. La diferencia era que con Adelaida era la primera vez que nos veíamos. Ella es muy afectuosa incluso con su pareja, presentando una corporalidad no muy común de encontrar entre las y los mbyá. Continuamente tienen muestras de cariño como besos, abrazos, caricias caminar de la mano. En sus redes sociales cotidianamente suben cartas o mensajes en que se expresan su amor. Estas expresiones se presentan como nuevas entre las mujeres indígenas (Gómez 2013).

También sus gestos me parecían poco comunes: su frente en alto y mirada firme, un tono constante y elevado en su voz, movimientos de sus brazos y manos excéntricos; en su corporalidad se podía leer una persona muy segura y fuerte lo que confirmó tiempo después cuando me contó sobre su *rery: jachuka*. Este nombre se corresponde con Ñamandu y, siguiendo a Porto Borges (2002), es sustancial de la persona, indica su personalidad y destino. En palabras de Adelaida llamarse así significaba ser “mala”, pero a mala le asignaba un sentido de fortaleza, alguien que no es fácilmente corrompida y que toma fuertes decisiones (RI, Buenos Aires, diciembre 2018).

Adelaida refiere a su lucha por los derechos indígenas desde el primer encuentro con cada persona. Parece ser un requisito indispensable para continuar en contacto con ella tener una postura explícita que busque avalar y apoyar de alguna manera su posición. Tal es así que el día que su presentación siempre relata las problemáticas de la comunidad a la que refiere su lucha; nos dice:

“yo soy representante de mi comunidad. Siempre voy a muchas reuniones afuera”, a lo que Damián, su pareja, suma “sí, ella es muy guerrera”, y Adelaida termina la frase diciendo: “sí, eso me encanta de mí” (RC Enriz y Cantore, Macuco, febrero 2018).

Conversaciones como las que se muestra en el registro fueron constantes en las oportunidades en las que nos encontrábamos. Adelaida comienza su historia como mujer guerrera a partir del conflicto territorial que surge en Oruga. Se trata de un conflicto territorial de una locación que

ocupa unos 100 metros de ancho por 8 kilómetros de largo aledaña a la ruta nacional N° 12 en Puerto Libertad (Misiones). Ese espacio corresponde con la pequeña porción de selva virgen que quedó sin explotar por una empresa internacional dedicada a la explotación de pino. Mientras la empresa afirma tener título sobre esas tierras, las/los indígenas que viven allí aseguran que sólo existe un acuerdo entre la empresa y el gobierno provincial. Allí viven unas diez familias, vinculadas entre sí por lazos de parentesco cercano y emparentadas a través de Luisina, madre de varias/os hijas/os que viven en este núcleo con sus familias. Uno de los hijos de Luisina es el cacique de esta locación. Él es la ex pareja de Adelaida con quien tienen dos hijos y dos hijas. Cuando Adelaida y el padre de sus hijas/os estaban juntos, viviendo en una comunidad del centro de la provincia, soñaron que debían mudarse. Como referimos en la introducción, la práctica de migración en busca de un lugar donde hallarse o sentirse a gusto es una característica que mantiene el grupo. Según me relataba en una entrevista grabada, es a través de un sueño que Ñanderú se comunica con su ex marido para mostrarle el lugar donde asentarse:

Ad: eso también a través de un sueño. En donde Dios nos muestra.

AC: ah, les mostró Ñanderú donde tenían que ir.

Ad: o sea, no es que me mostró. Es para otra persona y esa persona le dijo tienen que ir.

AC: otra persona, ¿pero era tu marido u otra persona?

Ad: sí, él

AC: y ahí soñó que tenían que ir a buscarlo y fueron para allá. ¿Y querés contarme como fue el proceso de Oruga?

Ad: ehh... fue un... bastante conflictivo.

AC: sí, eso me habías dicho alguna vez. Porque ustedes fueron y los empezaron a sacar con gendarmería o la policía no me acuerdo...

Ad: sí, primero fuimos en una tarde. Casi las 4 de la tarde. Y entramos en el monte. Estuvimos ahí por una tarde. El supuesto dueño de ese monte y ahí empezaron a venir gendarme, ejército, guardaparque, todo, todo, todo. Y que tenías que salir de ahí sí o sí, pero nosotros resistimos.

AC: resistieron como tres meses, una cosa así me habías dicho.

Ad: resistimos... fue muy, con mucha presión fue casi tres o cuatro meses que no dejaban ningún tipo de acercamiento de lo otro.

(Entrevista a Adelaila, Macuco, febrero 2018)

Desde que decidieron luchar por la recuperación territorial, la empresa tuvo varios intentos de desalojo. En estos episodios participaron reiteradas veces las fuerzas estatales de seguridad. Entre ellos, las y los mbyá recuerdan como hitos momento en los que hubo disparos de armas de fuego. Al respecto del conflicto en cuestión, Adelaida nos comenta:

Antes de la llegada de la empresa y del Estado, todo era de los guaraní, por eso fuimos a ocupar. Y nos quisieron sacar, pero nosotros estuvimos firmes, firmes con la lucha. La empresa nos quiso desalojar y nosotros resistimos (RC Cantore y Boffelli, Oruga, mayo 2016).

Esta lucha la ha llevado a viajar por distintos lugares –incluyendo viajes a Brasil que resalta-, frecuentar la ciudad, ir a programas de radio o televisión, contactarse con algunas personas públicas para lograr algunos de sus fines, entre otras acciones.

Adelaida continúa refiriendo a esa lucha luego de su separación. Tiempo después se va a vivir con su nueva pareja Damián a Macuco. Ya hemos referenciado en la introducción las particularidades que presenta esta locación debido al conflicto territorial. Damián es el cacique de esta comunidad y quien lleva adelante las acciones de recuperación territorial. En este sentido, ambos consideran que se complementan. Cuando Adelaida se muda de núcleo para vivir con su nueva pareja, sus hijas/os quedan con su padre. No es el único registro en que esto acontece. Sin embargo, creo que es muy relevante la manera en que Adelaida tiene de resignificar los cuidados de sus hijas e hijos desde toda su trayectoria.

En su primer matrimonio, Adelaida tiene dos hijos y dos hijas. Desde que ella se mudó va a visitarlas/os a Oruga o ellas/os van a Macuco. En los últimos tiempos ella prefiere que sean sus hijas/os quienes se desplacen porque le fastidia que su ex pareja le recrimine cosas cuando va. Esta situación la angustia. En cambio, disfruta mucho de sus visitas. Suelen quedarse en Macuco más o menos una semana, en la casa en la que vive con su actual pareja y con quien sus hijas/os, principalmente el varón más grande, tienen buen vínculo. Me comentó en una ocasión que sus hijas/os no estaban con ella porque no se acostumbran a vivir con tanto ruido y prefieren la comunidad en la que vive el padre porque había menos movimiento.

Durante nuestras charlas muchas veces ha surgido la maternidad como tema de conversación. En ellas la mención a los valores y prácticas propias mbyá son ineludibles para Adelaida. Ella considera que durante el primer tiempo de vida de las/los niñas/os las madres deben cumplir

con aquellas prescripciones del grupo. Las mujeres consultan a las ancianas sobre estas prácticas. Durante nuestra entrevista me cuenta:

Adelaida: Fue muy lindo tener un primer hijo. Yo no sabía cómo era. Pero siempre con los más adultos yo siempre preguntaba cómo tenía que hacer si un día tenía un hijo, como tenía que hacer. [...] cuando yo quedé embarazada de mi nene, yo empecé a hablar con la abuela de él [Luisina]. Y ella me contaba cómo es la cultura del mbyá, también del *jurúa*.

AC: ¿y qué es lo que más te gusta de ser mamá?

A: ehh... me gusta cuidar y más me gusta hablar y enseñar. O sea, mi práctica de la cultura, vivir en práctica. Eso es lo que más me gusta hacer con ellos. Porque depende de la práctica. Me gusta eso.

AC: ¿bueno, que es lo que más te importa que ellos aprendan de la cultura?

AM: bueno, lo que más me interesaría, bueno no que me interesaría, que me interesa, o sea que quiero, que ellos ehh... que ellos entiendan que la cultura nuestra es muy rica como ustedes dicen. Vivir en eso. Eso es lo que más quiero. La mayoría de hoy ya viven de la tecnología de los *jurúa*, ya casi la mayoría desconoce la cultura mbyá. Eso es lo que me gustaría, no solo ellos, en todos los chicos que están en las comunidades.

Como se presenta en este fragmento el conocimiento sobre las prácticas del grupo conlleva las buenas acciones de la maternidad. La comparación con las prácticas *jurúas* han sido constante en nuestras conversaciones. Así, por ejemplo, me comentaba que ella prefería dar a luz en las comunidades porque confiaba más y se sentía más protegida. Sin embargo, cuando nació su última niña se fue al hospital porque Luisina (la abuela paterna) no estaba para asistirle y no se sentía segura. Para ella, la compañía y el conocimiento de una mujer con mayor experiencia era primordial. Adelaida siempre hace referencia a la abuela de sus hijas/os, tanto en los cuidados y la transmisión de saberes en sus embarazos como en la crianza y educación que ellas/os reciben actualmente. Que Luisina viva en la comunidad con sus hijas/os le da seguridad y confianza. En ocasiones, la tía paterna Corina también es una referencia en el cuidado de sus hijas/os, además, es citada en sus narraciones sobre la lucha de Oruga. En el momento de mayor tensión del conflicto quienes estaban asentadas/os y resistieron fueron Corina, sus cuatro hijas/os, su hermano, Adelaida y sus hijas/os.

Para Adelaida las niñas y los niños que estuvieron al momento del conflicto son sus héroes. Según ella desempeñaron un rol muy importante durante la lucha. Fue gracias a ellas/os que

lograron asentarse en esas tierras, en sus palabras: “con ellos pudimos hacer”. Un fragmento de entrevista da cuenta de esto:

Adelaida: “Allá en Oruga están mis héroes como yo digo mis héroes son ocho. Son ocho niños que estuvieron ahí en pleno conflicto y ellos entienden [se refiere a que dimensionan la lucha indígena]”

[...]

AC: ¿ellos son tus ocho héroes que decías hoy?

A: sí. Yo digo que ellos son mis soldaditos de la batalla. Son muy especial esos ocho chicos que están ahí en Oruga. Y la mayoría de las comunidades siempre vivieron así, pero donde nosotros formamos la comunidad fue bastante conflictivo porque eran propiedad privada y de multinacional chilena. Más por eso la mayoría de nuestros hermanos indígenas no pudieron estar ahí porque ya estaban seguros que nosotros no vamos a lograr nada, que nosotros íbamos a perder, pero nosotros siempre estuvimos ahí firmes y decimos ‘nosotros estamos ahí y no vamos a salir’. Porque tenemos nuestro protector, que nosotros decimos Ñanderu, es nuestro Dios. Y bueno, estuvimos ahí. Y más me emocionaba los chicos porque nosotros no teníamos nada. Solamente teníamos una choza de pindó, nada más teníamos. A veces ni siquiera podíamos salir en el camino para ir a una ciudad o pueblo para comprar algo, pero así vivíamos. Y más los chicos decía, o sea, no se quejaban de nada. A ellos le picaban avispas, había gusanos, mosquitos, pero ellos vivían felices. Y cada empleado de los Arauco que llegaba sacaban fotos porque tumbaba esos árboles o pindó. Y mi hijo más grande decía “tumbamos esos pindó es para el techo de nuestras casas y ahí adentro del pindó tenemos una comida que es nuestro favorito” que nosotros decimos *ycho* y la fruta también (RI, Macuco, febrero 2018).

En este registro, Adelaida nos cuenta la participación que tuvieron sus hijas/os y sus sobrinas/os durante el momento de mayor tensión del conflicto por consolidar esa comunidad. Ellas/os no sólo fueron parte de la situación, sino que tomaron protagonismo. La presencia de las/os niñas/os en el asentamiento es un símbolo de resistencia, como dice Adelaida: les pican los bichos, comen y viven de lo que la selva les brinda. Ellas/os van apropiándose de la retórica sobre la lucha y fortaleciendo el aspecto tradicional y comunitario. De aquí que la referencia que Adelaida tiene sobre sus hijas/os no es únicamente desde el buen crecimiento y la incorporación de conocimientos y saberes culturales, es desde el conocimiento por el

reconocimiento y práctica de derechos indígenas. Los valores comunitarios son primordiales para esa lucha por sus derechos y reproducción de sus formas de vida. Como deja ver el registro, el conocimiento de sus prácticas es retomado por su hijo mayor para fortalecer su lucha cuando da la explicación a los empleados de la empresa sobre la realización de tal o cual acción. De aquí que podemos concluir que Adelaida considera que la maternidad va más allá de convivir con sus hijas/os. Es en la transmisión de conocimientos y saberes que establece la relación con sus hijas/os. Esto es extrapolado para todas las niñas y los niños mbyá guaraní:

AC: Y pensando en el futuro de ellos, ¿qué es lo que te gustaría que hagan?

A: Más a mí me gustaría, no solo por ellos, por mis hijos, más por todos los chicos que están viviendo ahora, más me gusta, me gustaría que vivan más en la selva porque yo sé que a ellos les gusta. Y yo sé que ya tienen experiencia en la lucha ellos también porque llevamos la lucha casi un año, un conflicto muy duro y ellos vivieron eso y vieron y por eso mi hijo más grande dice 'yo algún día, cuando soy grande quiero ser como vos'. Eso fue lo que él me había dicho una vez. Porque él me vio cuando yo estaba en pleno conflicto con la empresa Arauco. Y más que nada a mí me gustaría que ellos hagan valer sus derechos. Eso es lo que para mí es muy importante. No solo ellos, todos los pueblos que hoy viven, la mayoría es muy conflictiva que ellos estén así, que no reconocen sus derechos. Eso es lo que a mí me gustaría. Y también siempre digo yo, si yo pudiera juntar todos los niños y enseñarle que es ser la lucha o por ejemplo que significa derecho.

Su fuerte énfasis en que las niñas y los niños valoren los conocimientos de su pueblo y luchen por ello ha llevado a proponer otras estrategias y acciones de lucha. Una de ellas es el armado de una escuela en Macuco; acción que realizó junto a Damián. La incorporación de la escuela fortalece la lucha por el territorio y la consolidación de Macuco. Así, si bien las niñas y los niños estaban escolarizados en instituciones con modalidad de Educación Intercultural Bilingüe que se encuentran en los núcleos cercanos, la posibilidad de tener escuela es una acción de visibilidad de la lucha indígena y de consolidación del territorio. Es así que, cuando se instauró el aula satélite, Adelaida quedó al cargo de la tarea de auxiliar bilingüe siendo, además, la única mujer indígena en ocupar este puesto en las escuelas de EIB en los alrededores de Puerto Iguazú. Como anticipamos en un trabajo anterior en el que se comparaban trayectorias de mujeres maestras toba/qom y mbyá, este tipo de experiencias

tienen que ver con las biografías particulares de las mujeres que se desempeñan como maestras y todas enfatizan en la dimensión comunitaria al ocupar estas tareas (Hecht et al 2018).



Foto 10: En mi casa con Adelaida (Buenos Aires, Diciembre 2018)

3.6 Reflexiones sobre las experiencias de maternidad

En este capítulo delineé mi acercamiento a dos mujeres mbyá. Presenté aquí elementos sobre su vida que ellas fueron relatando en nuestros diferentes encuentros. Seleccioné aquellos atributos que me permitían acercarme a las nociones y prácticas de cuidado y de maternidad construidas desde sus trayectorias. Reconstruir sus recorridos de esta manera me permitía dar un giro y repensar las normas y prescripciones sobre el cuidado materno, atendiendo así a las acciones y prácticas concretas de estas mujeres. Como corolario de las experiencias de Luisa y Adelaida podemos encontrar aspectos comunes, conflictos y resoluciones que dan lugar a modelos de materner y de ser mujer mbyá que se distancian del arquetípico.

Reiteradas veces mencionamos que el espacio asignado a las mujeres para el grupo es el *oka* “la casa”. Además, este espacio es donde mayor tiempo pasan niñas y niños. Es el área en que se comparte la comida, se cocina y se reúne a la familia –principalmente a la noche-. Si las mujeres pasan la mayor parte de su tiempo aquí es porque la mayor parte de sus actividades

las realizan en ese espacio. Así, podemos dar cuenta de que son ellas quienes se ocupan principalmente del cuidado familiar. De esta manera, el sistema sexo-género del grupo evidencia su organización económica, social y política. Luisa y Adelaida manifiestan novedosas expresiones de ser mujer indígena.

Un punto que es importante subrayar es que ambas tienen un buen desempeño del español y que lo aprendieron cuando eran jóvenes. Su competencia es tanto oral como escrita. Estas condiciones son valoradas en los vínculos con la sociedad envolvente. Esto les permite desempeñarse en roles que tienen por obligación demandan leer, comprender, escribir. El conocimiento del español es una herramienta clave para que ellas se posicionen en otros roles para la comunidad y que ésta las reconozca.

Estas competencias junto con el conocimiento específico de asuntos referidos a la salud llevaron a Luisa a tener un trabajo remunerado. La acompañamos desde sus inicios como agente sanitaria y pudimos registrar su ascenso laboral, que implicó pasar de agente sanitaria indígena a ser la referente zonal del hospital. Pero tal promoción no estuvo dada únicamente por el nuevo puesto de trabajo, sino que fue acompañada por un reconocimiento comunitario sobre su desempeño. Vimos que si al principio para ella quien más sabía sobre temas de salud era su compañero de trabajo, con el paso del tiempo ella fue conquistando ese espacio, lo que además empezó a ser legitimado por el grupo.

Al ubicarse como la agente sanitaria comienza a ocupar un espacio privilegiado para hablar sobre cuidados, a ser una voz “experta” y reconocida. Anteriormente, señalé sus conocimientos en dos registros: cuando explica a las madres como deben preparar la leche a sus hijas/os (página 105) e instruye a las primerizas sobre qué enfrentarán en el parto (página 108). Refuerza la importancia de su trabajo para el buen cuidado de las niñas y los niños y de las madres embarazadas.

En esa ubicación de especialista sobre las temáticas sanitarias incorporó la noción de “riesgo” al cuidado. Esta es una palabra utilizada constantemente en el sistema público de salud y es incorporada a la comunidad a través de las agentes sanitarias trayendo cambios en la atención de las mujeres gestantes (Lorenzetti 2010, Hirsch 2015, Drovetta 2016). Este concepto es ilustrativo de los diálogos que se establecen entre el sistema público de salud y las personas de la comunidad, los cuales no son necesariamente simétricos y pueden tomar diversos rumbos.

Lo cierto es que Luisa expande los conocimientos sobre el cuidado más allá de las fronteras del *oka*. Entrama así los saberes familiares con los del sistema médico hegemónico, por lo que

se desdibuja la frontera entre lo privado y lo público (Jelin 1984, Tronto y Fisher 1990, Grassi 1998, Santillán 2012b, Faur 2014). Lo mismo ocurre con Adelaida, sin expresar ella un conocimiento experto. En ambas, las representaciones sobre los buenos cuidados vuelven sobre lo comunitario y se resignifican. Para Adelaida, la lucha por los pueblos indígenas es clave para mantener las formas de vida del grupo y eso es parte del cuidado. Cuidar bien es transmitir saberes a las niñas y los niños para que conozcan y defiendan sus derechos. El cuidado nuevamente no queda relegado a lo doméstico, en las casas y en las familias; sino que se expande y trasciende a través de la lucha comunitaria. Para ella hablar con las/os chicas/os, que sepan la historia del grupo y valoren lo propio es una de las acciones principales que deben aprender para su buen crecimiento y mantenimiento del grupo.

Para Adelaida lo primordial en la lucha indígena es el territorio. Ella viene de mantener una disputa territorial con una empresa internacional cerca de Puerto Libertad. Esa lucha fue mantenida con su familia apostando a establecerse en espacios territoriales que le permite continuar el modo de vida guaraní. Luego de su separación se muda a Iguazú, nuevamente, a una comunidad que se está arriesgando a conseguir una recuperación de territorio que está en litigio entre una hotelería internacional y la provincia. Hoy, que ya no vive en Oruga, acompaña a su actual marido en la toma de decisiones y acciones en pos de la recuperación territorial.

La lucha territorial no es algo que la aleje de sus hijas/os. Por el contrario, ellas/os son la referencia de esa conquista. Son ellas/os, sus héroes, gracias a quienes pudieron asentarse en esa comunidad. La maternidad no la distancia de la lucha, ni viceversa, sino que la lleva a una reflexividad constante. No hay que olvidar que como bien ha desarrollado Sciortinio (2013, 2017) para el caso de las mujeres indígenas que participan en el Encuentro Nacional de Mujeres, muchas veces es a través de la maternidad que las mujeres llevan a cabo acciones de lucha y disputas de poder para sus pueblos y al interior de ellos. Así se establece en ella una síntesis como mujer – madre – luchadora que es replicada en Macuco. Si bien allí no vive con sus hijas/os la imagen de la mujer como transmisora de la cultura y los saberes tradiciones son recuperados en la escuela. Al ocupar el cargo de auxiliar bilingüe es reubicada como mujer en la educación y crianza. Sin embargo, el aula satélite es una conquista que Adelaida se encargó de llevar a cabo y que significa una acción específica de lucha por la comunidad.

En este capítulo se pone de manifiesto que cada vez son más las mujeres mbyá que van ocupando espacios que implican contactos interétnicos. Cada vez las mujeres ocupan más ámbitos de interacción con la sociedad envolvente y a través de sus experiencias se ve

resignificada la maternidad y la idea de cuidado, lo que no quiere decir que no existan otras alternativas a los modelos de maternidad indígena que no tengan que ver con esas interacciones por fuera del grupo. La conquista de estos espacios no se traduce como una acción manifiesta de las mujeres en cuanto a su condición de género, pero va dando cuenta de las posibilidades de cambio.

Sin embargo, las vidas de estas mujeres que presentamos aquí no están exentas de desigualdades de género. Como pudimos ver, después de sus separaciones sus hijas/os viven en las casas con sus padres en comunidades diferentes a ellas. Siguiendo a Chase-Sardi (1992), podemos advertir que este tipo de organización no es nuevo. El autor nos dice que cuando la madre o el padre se enamora de otra persona no pueden llevar consigo a sus hijas/os. Pero lo que encontramos aquí que no ha sido referenciado por este autor es que esas separaciones conllevan a estigmas negativos sobre estas mujeres. Así mientras se murmura que Luisa no ha cuidado bien de sus hijos, Adelaida es recriminada por su ex marido. Veníamos diciendo que cuando las mujeres empiezan a ocupar cargos que implican estar fuera del hogar se presentan quiebres ligadas al modelo registrado por las etnografías clásicas, no plantea rupturas profundas. En ambas, la separación de sus hijas/os es una carga socialmente negativa, lo que demuestra que, pese a que las desigualdades de género sean enfrentadas, siguen afectando las vidas de las mujeres, tal vez de otros modos, aun las de aquellas que, como vimos, apuestan a resignificar los roles tradicionales de género.

Conclusiones

Mi propuesta en esta tesis fue aproximarme a los cuidados cotidianos de las niñas y los niños en la población mbyá. Los cuidados fueron considerados desde una conceptualización amplia (Fisher y Tronto 1990, Mol 2008), que incluyen una compleja malla de relaciones donde intervienen distintos actores e instituciones que tienen injerencia sobre el cuidado infantil (Santillán 2012). Las actividades cotidianas registradas durante mi trabajo de campo se convirtieron en la base documental para pensar esos cuidados.

Sistematizar esas tareas me llevó a dar cuenta de que los cuidados familiares en la población mbyá guaraní están principalmente orientados a las satisfacciones y demandas de las niñas y los niños. Las experiencias de cuidado durante la niñez, que ponen de manifiesto los más profundos diálogos con las divinidades mbyá, así como también las demandas cotidianas de diversos agentes estatales, la ubican en el centro de atención en las familias y de las comunidades (Schaden 1998, Meliá 1979, Remorini 2009, Enriz 2012).

La inquietud principal que me llevó a atender a los cuidados cotidianos fue considerar que recaen de manera desigual según el género. Entonces, la atención en el cuidado de las niñas y los niños me permitió focalizar en esas diferencias, principalmente, porque pude problematizar que los padres y las madres tienen responsabilidades diferenciales en esos cuidados. Pude registrar de qué modo las relaciones y desigualdades de género que se expresan en la vida adulta, son más imprecisas durante la niñez (Enriz 2012). Es a partir de la adquisición de los caracteres sexuales secundarios –y los rituales respectivos- cuando se institucionalizan las diferencias de género otorgando tareas y roles sociales (Enriz y García Palacios 2008).

Así en un primer capítulo, focalicé en las etapas *pytã* y *kiringüe* porque son aquellos períodos en donde los miembros de la familia prestan más atención a una persona para que esta adquiera las habilidades necesarias para desarrollarse en el grupo, tales como hablar, caminar, recibir su *rery*, adquirir cierta independencia e incorporarse al grupo de pares. De esto se desprende que no solo las/os adultas/os son los emisores de esos cuidados, sino también sus compañeras/os de edades. Intenté desarrollar entonces algunos de los cuidados que recaen sobre las/los niñas/os mayores en relación a las y los menores. La independencia de las niñas y los niños y el cuidado entre ellas/os no representan un descuido o desinterés por parte de las madres y los padres. Por el contrario, relevan la importancia del cuidado en grupo, la contención familiar y comunitaria (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015). El registro y las fotos con el que comienza ese capítulo son ilustrativos de cómo las/los niñas/os comparten

gran parte de los días. Teniendo en cuenta que la etapa de la niñez es el momento de mayores cuidados en la vida de una persona dejar a la niña dormir con nosotras fue dejarla a nuestro cuidado, lo que implica confianza y una acción de aceptación para nuestro trabajo de campo porque las/los niñas/os nos fueron incorporando en su cotidianidad.

Pero, también, me referí a los cuidados durante las enfermedades como uno de los puntos en donde se diferencian fuertemente las responsabilidades de cuidados entre niñas/os y adultas/os. Hice referencia entonces a que ante situaciones riesgosas no se espera que niñas/os y adultas/os tengan las mismas respuestas y competencias, sino que se vayan incorporando durante el crecimiento. Vemos, por ejemplo, que recae sobre las/os más grandes atender a sus hermanas/os, cambiarles los pañales, mirarlas/os, etc., pero en ningún momento son responsables durante una enfermedad o consulta médica.

Busqué, también, atender a distintas formas de resolución cuando se presentan problemas de salud. Aparecieron aquí diferentes voces para tratar tal o cual tema. Lo que sugerí en esas líneas es que los usos de la atención médica que las y los sujetos van encontrando dependen no solo de la interpretación de la enfermedad sino, también, de los recursos disponibles. Como desarrollaba las locaciones poseen diferentes recursos estatales que hacen que las personas tengan diferentes recorridos y apropiaciones del sistema público de salud. Si a eso le incorporamos, a su vez, las trayectorias de vida de cada persona se amplían esas posibilidades. Los saberes de médicos alopáticos no son incorporados como saberes incuestionables y axiomáticos, sino que se incorporan y resignifican en diálogo con otros conocimientos. Finalmente, pudimos establecer que ante cualquiera de estos episodios las mujeres son quienes ocupan mayor tiempo en las consultas y en el cuidado de sus hijos dentro de la comunidad, pero que también es esperado por el sistema público de salud. Nuevamente, las tareas de cuidado familiar quedan relegadas al espacio doméstico donde las mujeres tienen supuesta primacía, lo que refuerza la dicotomía privado/público - mujer/varón (Moore 2009).

Por otro lado, pude registrar y sistematizar que las prácticas de cuidado no son homogéneas y que las responsabilidades no recaen de la misma manera en todas/os las/os miembros de la familia; pude dar cuenta en este texto que las responsabilidades sobre el cuidado son desiguales dependiendo la edad y el género. Los modos específicos, registrados a partir del trabajo de campo, permiten evidenciar esas distinciones.

Para profundizar mi hipótesis el siguiente capítulo estuvo destinado a relevar los conocimientos de cuidado de los padres y algunas experiencias de paternidad. Bajo el convencimiento de que las ideas que circulan sobre la paternidad en una sociedad están

vinculadas a la masculinidad del grupo fue necesario reflexionar sobre la construcción de masculinidad en esta población y mis vínculos con los varones con quienes había realizado trabajo de campo. Enuncié entonces que ser hombre adquiere cierta importancia en el grupo, lo que permea los discursos y prácticas de los varones mbyá, por ejemplo, en su orgullo, que es menos corriente en las mujeres -lo que no quiere decir que no existan -. La importancia de ser hombre entre los guaraní no se manifiesta a través de la virilidad como en otros grupos sociales, sino por otros valores que son exaltados como “hablar bien”, es decir, hacer un buen uso de la palabra y poder comunicar. Como dijimos, los hombres se presentan como el nexo de comunicación en las relaciones interétnicas. Son ellos quienes ocupan la mayor parte de tareas que implican negociaciones constantes con personas e instituciones no indígenas. Mis vínculos con el grupo no escaparon de estas ideas y, por lo tanto, mis principales interlocutores fueron caciques o guías de turismo que se presentan como los principales actores en la vinculación con las y los *jurúas*. Fueron las experiencias singulares de estos padres las que intenté sistematizar.

El cuidado de estos padres dialoga e irrumpe con las formas prescriptivas del grupo. Como hemos narrado, las prescripciones de la paternidad ya habían sido problematizadas por la antropología, pero no fueron analizados desde un lente de género. El período de *couvade* fue considerado por los primeros etnógrafos (Schaden 1998) como un momento que apuntaría a reconocer responsabilidades sobre la crianza de los padres. Lo que nos decían estas etnografías era que, durante este momento, el hombre debe seguir una serie de reglas y prescripciones a fin de prevenir daños o características potencialmente negativas para la vida de la/el recién nacida/o y reafirmar la supervivencia del grupo. A medida que la niña o el niño crecen el padre volvería a sus tareas habituales y la madre sería la principal encargada de su crecimiento.

La protección de los padres a sus hijas/os sigue siendo su principal la tarea. El proteger se expresa, en nuestros registros, en múltiples formas y acciones concretas: cambios de comunidades, proyectos escolares, decisiones políticas, entre otras. Allí aparecen discursos nuevos que se incorporan y no necesariamente contradicen los valores comunitarios que siempre son referenciados para el buen cuidado de las/los niñas/os. En esos valores el buen accionar de los padres sigue siendo expresado para el buen crecimiento y desarrollo de las/os hijas/os. Es importante destacar que aquí no son las madres las únicas, ni principales responsables del buen crecimiento, sino y como vimos con la muerte de la hija de Gonzalo, la mala atención o el descuido puede ser atribuida a los padres. Sin embargo, un enfoque

etnográfico atento a las situaciones y prácticas de cuidado iluminan otras desigualdades. La dedicación y el tiempo de cuidado sí marca diferencias claras en las satisfacciones y proyectos personales de madres y padres. A pesar de las prescripciones para los hombres, ellos prácticamente no participan en tareas domésticas como, por ejemplo, de la preparación de alimentos que es una actividad fundamental para el buen crecimiento, ni tampoco son ellos quienes llevan a sus hijas/os a la atención y el control médico.

Como comentaba en la introducción mis principales intenciones al acercarme a esta población se vinculaban con temáticas referidas principalmente a las mujeres. Sin embargo, acercarme a ellas me implicó cierta dificultad lo que se debe a que la mayoría de las mujeres expresan una corporalidad que se corresponde con el modelo hegemónico de género que tiene el grupo, lo que se manifiesta, por ejemplo, en los usos de los espacios comunitarios: ellas suelen pasar más tiempo en sus casas, es decir, en el espacio privado. Muchas de estas cuestiones tuvieron que ser desafiadas durante mi trabajo de campo.

Entonces en el capítulo tres presenté el modelo de madre que ha sido registrado en la bibliografía guaraní y luego desarrollé dos experiencias de mujeres madres que reflexionan sobre el cuidado tanto desde ese marco como desde sus propias experiencias de vida. Estas dos mujeres se caracterizan por tener contactos interétnicos habitualmente, lo que me permitió establecer vínculos más estrechos. Sus trayectorias nos han acercado a ver como es resignificado el cuidado de sus hijas/os y las prescripciones comunitarias en dos ámbitos específicos: la salud y la política. Ellas presentan dos ejemplos entre los que posiblemente podemos encontrar muchos otros. Un punto de encuentro entre ambas es que si bien se alejan del modelo tradicional de mujer mbyá, la maternidad guaraní es tomada de referencia. Mi propuesta aquí fue registrar posibilidades de acción de las mujeres en cuanto a su maternidad. En síntesis, sabemos que las mujeres sufren una sobre carga del cuidado familiar que muchas veces reduce su autonomía (Palomo y Terrón 2015), pero nos preguntamos como son resignificados los cuidados en la trayectoria de dos mujeres que transitan por el límite de lo privado y lo público constantemente. No encontramos en ellas un proyecto en referencia a mayor equidad de género, pero sí se cuelean intersticios de posibles cambios sobre las actuales prácticas de negociación y protagonismo en las relaciones interétnicas, ganando dominios en prácticas consideradas masculinas (Cantore 2017, Rebelo 2018) que las llevan necesariamente a repensar el cuidado.

Por último, esta tesis reflexiona sobre una parte de los cuidados familiares. Si consideramos el cuidado como una necesidad humana durante todas las etapas de la vida (Fisher y Tronto

1990, Mol 2008) donde las personas cuidan y son cuidadas estableciendo una red de relaciones (Fonseca 2005a, Carvalho et al 2012) quizás esta tesis sirva para hacernos nuevas preguntas: quién cuida de las ancianas y los ancianos, cómo se expresan los cuidados durante los embarazos y los partos, qué otros cuidados familiares se manifiestan en esta población, qué características adquieren los cuidados por género, entre otras.

El valor de la vida mbyá, reflejado en el cuidado, es superlativo, conecta directamente a las comunidades con los dioses y proyecta un futuro entramado en relaciones de gran densidad y fortaleza al interior que se expresa en la idea de comunidad. El rol de las comunidades y las familias en los cuidados pone de manifiesto, una vez más, que para las poblaciones mbyá la vida y su sostenimiento cotidiano forman parte de un proyecto de futuro en que el involucramiento es absoluto y las responsabilidades compartidas, aunque no de forma equitativa. Cuidar es la base de los lazos del *teko'a*.

Bibliografía

- APPEL, Michael. 2005. "La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes en México". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 6(2): 1-27.
- ARCHETTI, Eduardo 2003 *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia
- ARIÈS, Phillipe 1987 [1960] *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid: Taurus.
- BADANO, Inés; MAMPAEY, Mariana, COLLADO, Soledad; GALLUPO, Juan Antonio; ZINOVICH, Bruno; LIOTTA, Javier 2015 "Infecciones por virus papiloma humano (hvp) en comunidades indígenas guaraní de la zona centro de la provincia de misiones". S, Hirsch, M. Lorenzetti, y D. Salomón *procesos de investigación e intervención en salud en comunidades indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Salud, Presidencia de la Nación.
- BADINTER, Elisabeth 1982 *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paídos.
- 1993 XY. La identidad masculina. Madrid: Alianza.
- BARBOSA, Pablo Antunha y Fabio MURA 2011. Construindo e reconstruindo territórios Guaraní: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX). *Journal de la société des Américanistes*. 97(2).
- BENEDICT, Ruth 1934 *Patterns of culture* Oxford, England: Houghton Mifflin
- 1946 *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Madrid, Ed. Alianza
- BLÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Isabel (2005) Aproximación a la antropología de la reproducción AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 42. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62304208> [consultado el 23-4-2018]
- BOURDIEU, Pierre 1994 "L'esprit de famille". *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. Editions du Seuil págs. 135-145 Traducción de María Rosa Neufeld
- 2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- De BEAUVOIR, Simone. 1949. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*
- CADOGAN, León [1953] 1992 *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- CANTORE, Alfonsina 2017 "Ellas están mucho dentro de sus casas". *Una aproximación a la experiencia de las mujeres mbyá al norte de la provincia de Misiones*. Tesis de licenciatura – FFyL – UBA
- CANTORE, Alfonsina y BOFFELLI, Clara 2017 "Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú Explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina)". *Revista RUNA* 38(2) 53-69
- CANTORE, Alfonsina y Enriz, Noelia "Más allá del oka: otras formas de ser mujer mbyá guaraní". *Tellus* (en prensa)

CARVALHO, Ana Maria; LINS, Anamélia, SILVA, Franco, LÍVIA, Alessandra, OIWA, Norio 2012 “Rede de cuidadores envolvidos no cuidado cotidiano de crianças pequenas”. En García Castro, M; Carvalho, AM y Campos Moreira, L (comp) *dinámica familiar do cuidado*. Salvador de Bahía: UFBA 63-110

CEBOLLA BADIE, Marilyn 2015

-- 2016 *Cosmología y naturaleza mbyá guaraní*. Buenos Aires, Biblos.

CHAMORRO, Graciela 2004 “La buena palabra: experiencias y reflexiones religiosas de los grupos Guaraníes”. En: *Revista de Indias*, 2004, 64(230)117-140.

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

CHODOROW, Nancy 1984. *El ejercicio de la maternidad*. Barcelona, Gedis

COHN, Clarise 2001. “Noções socias de infancia e desenvolvimento infantil”. En: *Cadernos de campo*. Nº 9. FFLCH-USP. Sao Paulo. Brasil.

COLANGELO, Adelaila. 2006. “La crianza en disputa. Un análisis del saber médico sobre el cuidado infantil” VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de Salta.

CONNEL, Robert 1995 *Masculinities*. Berkeley: University of California Press-

-- 1997 “La organización social de la masculinidad” En Valdés, T y Olavarría, J *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional 31-48

-- 2001 “Educando a los muchachos: nuevas investigaciones sobre masculinidad y estrategias de género para las escuelas”, en *Revista Nómadas* N.º 14:156-171

CRENSHAW, Kimberlé 1995 Mapping the Margins: -interseccionalidad, Identity Politics and violence Against Women of Color” En: K. Crenshaw; N. Cotanda; C. Peller; K. Thomas (eds.) *Critical Race Theory. The key writings that formed the movement*. New York: The New Press 357-383.

DAICH, Deborah 2006 “El uso del test de ADN en la justicia de familia ¿certeza biológica o verdad jurídica?” En: Martínez, J. & Pita, M. (comps.) *Ficha de Cátedra de Antropología Sistemática I (Cátedra A, Tiscornia)*. OPFYL, UBA, Buenos Aires, 2006

DROVETTA, Raquel 2016 “Intervenciones de salud pública en los procesos reproductivos de mujeres indígenas en la Puna argentina”. En Hirsch, S y Lorenzetti, M (ed) *Salud pública y pueblos indígenas en Argentina. Encuentros, tensiones e interculturalidad*. San Martín: UNSAM EDITA, 51-70.

De SUREMAIN, Charles Édouard 2003. “‘El buen cuidado’ Representaciones y prácticas de cuidado del niño en Bolivia.” En De Suremain, Charles- É., P. Lefevre, E. Rubín de Celis y E. Cejas (eds.): *Miradas cruzadas en el niño. Un enfoque interdisciplinario para la salud, el crecimiento y el desarrollo del niño en Bolivia y Perú*. Lima y La Paz: Plural Editorial/IRD/IFEA.

ENRIZ, Noelia 2005 "Los paisanos en la plaza". En: III Jornadas de Investigación en Antropología Social. Buenos Aires: UBA

2006 "De qué chicos hablamos?" Simposio Niñez y juventud. Perspectivas en disputa y abordaje etnográfico. Sub-simposio La niñez en disputa. VIII Congreso Argentino de Antropología Social

-- 2009 Kinringüe ata. En: *Revista Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*

-- 2010 "Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní." *Anthropologica*, 28,117-137

-- 2011a Jeroky Porã: juegos, saberes y experiencias infantiles mbyá-guaraní en Misiones. Lincom Europa

-- 2011b "Políticas públicas para familias indígenas en Misiones." *Runa* 32(1):27-42.

2012 Ceremonias lúdicas mbyá guaraní. *Maguaré*. 26(2) 87-118

2018 Turismo e infancia indígena: procesos de formación y conocimiento. En actas de la 5ta Jornadas de Estudio sobre la Infancia. Buenos Aires. DOI <https://www.academica.org/5jornadasinfancia/programDocuments/1.pdf>

ENRIZ, noelia y GARCÍA PALACIOS, Mariana. 2008. "Deviniendo Kuña va'era". En: s. Hirsch (Coord.). *Mujeres indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Biblos. pp. 205-230.

ESTEBAN, Mari Luz 2000 La maternidad como cultura: algunas cuestiones sobre lactancia materna y cuidado infantil. En: Perdiguero E, Comelles JM, editores. *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Edicions Bellaterra. 207-226.

-- 2006 "El estudio de la salud y el género: las ventajas de un enfoque antropológico y feminista". Buenos Aires, *Salud colectiva*, 2(1):9-20.

-- 2017 "Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología". *Quadens-e*. 22(2):33-48.

FAUR, Eleonora 2014 *El cuidado infantil en el siglo XX. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno

FISHER, Berenice y TRONTO, Joan 1990 Toward a feminist theory of caring. *Circles of care: Work and identity in women's lives*, 7 (5), 35-92

FONSECA, Claudia 2005a. "Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica". *Saúde e Sociedade* 14(2):50-59

-- 2005b. Paternidade brasileira na era do DNA: a certeza que pariu a dúvida. *Cuadernos de antropología social*, (22), 27-51.

FRIEDAN, Betty. 2009. *La mística de la feminidad*. Madrid, España. Ediciones Cátedra.

FULLER, Norma 1997 "Fronteras y retos: varones de clase media del Perú" En Valdés, T y Olavarría, J *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional 139-152

-- 2005 "Las identidades de género en el Perú del siglo XXI ¿Cambio o reciclaje?" In: VALDÉS, Teresa y VALDÉS, Ximena (Eds.). *Familia y vida privada: ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?* Santiago de Chile: FLACSO, 2005. p. 107-132

GARCÍA PALACIOS, Mariana. 2012. *Religión y etnicidad en las experiencias formativas de los niños y niñas de un barrio toba de Buenos Aires*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

GARCÍA PALACIOS, Mariana y HECHT, Ana Carolina 2009 "los niños como interlocutores en la investigación antropológica. Consideraciones a partir de un taller de memorias con niños y niñas indígenas". *Tellus*. 9(17) 163-186

- GARCÍA PALACIOS, Mariana; HECHT, Ana Carolina; Enriz, Noelia 2015 Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá) *Cuicuilco*, 22(64), 185-201.
- GARCÍA PALACIOS, Mariana, PADAWER, Ana, HECHT, Ana Carolina y NOVARO, Gabriela. 2016. "Mujeres indígenas: trayectorias educativas de tres referentes comunitarias en Argentina". En: G Novaro, A. Padawer y A. C. Hecht (Coords.). *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Biblos. pp. 161-198.
- GARLET, Ivori y de ASSIS, Valeria (2009) "Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani a través das fontes históricas". *FRONTEIRAS: Revista de História*, 11(19), 15-46.
- GARTON, Gabriela e HIJÓS, Nemesias (2017) "La mujer deportista en las redes sociales: un análisis de los consumos deportivos y producciones estéticas". *Hipertextos* 5(8), 83-105.
- GRASSI, Estela, 1998 "La familia, un objeto polémico. Cambios en la dinámica familiar y cambios de orden social", en VVAA, *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EUDEBA
- GODELIER, Maurice 1986 *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid, Akal
- GÓMEZ, Mariana. 2013. "Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones". En: J. Gregor-Strobele y D. Wollrad (Coords.). *Espacios de género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires: nueva sociedad. Fundación Friedrich Ebert Adlaf. pp. 288-301.
- GÓMEZ, Mariana. 2017. "La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica". *Corpus*, 7(1). <https://corpusarchivos.revues.org/1765>. (15 de septiembre de 2017)
- GONZÁLEZ MARTIN, Miranda; CANTORE, Alfonsina, GARCÍA PALACIOS, Mariana y ENRIZ, Noelia (2019) "Géneros, sexualidades e interculturalidad. Experiencias formativas de jóvenes mbyá y toba/qom en ámbitos escolares y sanitarios". En Hecht, AC; García Palacios, M y Enriz, N (comp) *Experiencias formativas interculturales de jóvenes toba/qom, wichí y mbyá-guaraní de Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario 51-66
- GOROSITO KRAMER, Ana María 1982. *Encontros e desencontros. Relações interétnicas e representações em Misiones (Argentina)* (Doctoral dissertation, Tesis de Maestría en Antropología, Universidade de Brasília)
- 2003 Nombres indígenas: las dos formas de la dominación blanca. *Antropología y Derecho*, 1(3), 3-7.
- 2006. "Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión". *Avá*, (9), 11-27
- GRÜNBERG, Georg, Grünberg, Friedl y Meliá, Bartolomé 2008 *Guaraní Reta. Povos Guaraníes na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. São Pablo: ACERVO. CTI.
- GRÜBERG, Georg (Coordinador) 2016. *Guarani Continenta: Pueblos Guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay*. Cuaderno del mapa Guarani continental. Asunción.
- GUBER, Roxana 2016 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: SXXI

GUTTMANN, Matthew 1997 “Los verdaderos machos mexicanos nacen para morir” En Valdés, T y Olavarría, J *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional 153-168

-- 2002 Las mujeres y la negociación de la masculinidad *Nueva Antropología*, 8(61) 99-116

HECHT, Ana Carolina 2004. Hacia una revisión de la categoría ‘niño’ y ‘cultura wichí’ a través de la escuela en el departamento Ramón Lista (Formosa). VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de mayo.

HECHT, Ana Carolina; ENRIZ, Noelia; GARCÍA PALACIOS, Mariana; ALIATA, Soledad y CANTORE, Alfonsina 2018 ““Yo quiero estudiar por mi comunidad”. Trayectorias educativas de maestras toba/qom y mbyá guaraní en Argentina” *Cuadernos de Antropología Social* 47, 105-122

HÉRITIER, Françoise (1985). ““La Cuisine de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation”. París: *L'Homme*

HIRSCH, Silvia. 2008. “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del noroeste argentino”. En: s. Hirsch (Coord.). *Mujeres indígenas en Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. pp. 231-252

-- 2015 “Salud pública y mujeres indígenas del noroeste argentino: las múltiples prácticas de las guaraníes y la atención a la salud reproductiva” En: Langdon, E y Cardoso, M *Saúde indígena: políticas comparadas na américa latina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 169-193.

IMAZ, Elixabete 2010 *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Ed. Cátedra

JACKSON, Michael 2011. “Conocimiento del cuerpo”. En: Citro, Silvia (comp.) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

JELIN, Elizabeth 1998 *Pan y afectos, la transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

JOCILES RUBIO, M Isabel 2005 “Contexto etnográfico y el uso de las técnicas de investigación social” Consultado el 17/09/2019 https://www.researchgate.net/publication/278020318_Contexto_etnografico_y_uso_de_las_tecnicas_de_investigacion_en_antropologia

KNIBIEHLER, Yvonne 2000 *Historia de las madres y la maternidad en occidente* Buenos Aires, Claves

LAMAS, Marta 1999 “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”. *Papeles de Población*, 5,(21), 147-178.

LAGARDE, Marcela 1993 *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México:UNAM.

LARRICQ, Marcelo 1993 *Ipytuma. Construcción de la persona entre los Mbyà-Guaraní*. Posadas, Editorial universitaria UNaM.

LEAVY, Pía 2014 “Las lógicas de cuidado en estrategias sanitarias destinadas a la población materno infantil”. *Século XXI*, 4(2):242-268 [link <https://periodicos.ufsm.br/index.php/seculoxxi/article/view/17045>].

-- 2015. “Aportes desde la antropología de la niñez para pensar el flagelo de la desnutrición”. *Horizontes sociológicos* 3(6): 54-72

-- 2017 "hacer crecer la cría". *Un análisis antropológico sobre el cuidado y la desnutrición infantil en contextos rurales del departamento de Orán, Salta*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras

LINTON, Sally 1975 "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología". En Harris y Young (comp) *Antropología y Feminismo*. Barcelona: Anagrama 35-46.

LORENZETTI, Mariana 2008 "La Biopolítica como marco de intelegibilidad de los programas de salud para indígenas". En *IX Congreso Argentino de Antropología Social: "Fronteras de la Antropología "*, FHCS, UNaM

-- 2010 *Salud intercultural: articulaciones entre alteridad y biopolítica en las intervenciones socio-sanitarias para indígenas*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

-- 2011 "Relaciones interétnicas y prácticas de atención de la salud en el Chaco Salteño", *Corpus* 1(2), consultado el 18/7/2019. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1150>

-- 2012 "Alteridades y configuraciones interétnicas en el Chaco Salteño a través de la Atención Primaria de la Salud". *Estudios en Antropología Social*. IDES 2(1) 41-54

MALINOWSKI, Bronislaw 1922 (2001). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Ediciones Península.

MARTIN PALOMO, Teresa (2008). Los cuidados y las mujeres en las familias/Care, Women and Families. *Política y sociedad*, 45(2), 29-48

MARTÍN PALOMO, Teresa y TERRÓN, José María 2015 "Interdependencias. Una aproximación al mundo familiar del cuidado" *Argumentos* 17, 212-297

MARTÍNEZ, M.R., CRIVOS, M.A. y REMORINI, C 2002 Etnografía de la vejez en comunidades Mbyá-Guaraní, provincia de Misiones, Argentina. En *Il Vecchio allo Specchio. Vivere e curare la vecchiaia nel mondo*. Vol. 4. Biblioteca di Antropologia della Salute. GENOVA: ERGA EDIZIONE

MAUSS, Marcel 1934. Las técnicas del cuerpo. Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos:309-336.

MEAD, Margaret [1928] 1993 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta Agostini.

-- [1930] 1962 *Educación y Cultura*. Barcelona, Ed. Paidós.

MELIÁ, Bartolome 1979 *Educación indígena y alfabetización*. San Pablo: Editorial Loyola.

METRÁUX, Alfred 1927 (1996) Les migrations historiques des Tupi-guarani. *Journal de la Société des Américanistes* 19,1-45.

MOL, Anniemarie. (2008). *The logic of Care. Health and problem of patient choice*. London: Routledge

MOORE, Enriqueta [1991] 2009. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra

NARI, Marcela 2004 *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires: Editorial Biblos

NAROTZKY, Susana 1997 "El hermano, el marido y la mujer de la madre: algunas figuras del padre" En Tubert, S *Figuras del padre*. Madrid: Ed. Cátedra. 189-209

- NINMUENDAJÚ 1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani*. Lima, Ed. Juergen Riester.
- NUNES, Angela 1999. *A sociedades das crianças A'uwe-Xavante*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, Ministerio da Educação
- NUÑEZ, Ana Carolina (2009) “DOS MIL. Crónicas de una ciudadanía mediada por el conflicto: el territorio en disputa”. Tesis de Grado no publicada. DAS-UNaM. Posadas.
- PADAWER, Ana y ENRIZ, Noelia 2009 “Experiencias formativas en la infancia rural mbya-guaraní: la participación y la producción familiar doméstica como procesos de apropiación”. *Revista Ava*, 15, 315-332.
- PADAWER, Ana y DIEZ, María Laura 2015 Desplazamientos y procesos de identificación en las experiencias interculturales de vida de niños indígenas y migrantes en Argentina. *Anthropologica*, 33(35), 65-92.
- PALOMAR VERA, Cristina 2004 “Malas madres: la construcción social de la maternidad” *Debate feminista* 30, 12-34
- PISSOLATO, Elizabeth 2007 *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo. Editorial UNESP.
- PORTO BORGES, Hugo 2002 Sonhos e nomes: as crianças Guaraní En: *Cadernos Cedex*, 22(56), 53-62.
- POZZIO, María 2011 *Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud*. Buenos Aires, Antropofagia.
- REBELO, Francine 2018 Reflexionando sobre el liderazgo de mujeres indígenas mbya guaraní desde la teoría feminista decolonial, En Gomez y Sciortinio. *Mujeres indígenas y otras formas de hacer política*. Buenos Aires: Tren en movimiento.
- REMORINI, Carolina 2005 “Persona y Espacio. Sobre el concepto de ‘teko’ en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbya”. *Scripta Ethnologica*, 28,59-75.
- 2009 *Aporte a la caracterización etnográfica de los procesos de salud-enfermedad en las primeras etapas del ciclo vital, en comunidades Mbyá-Guaraní de Misiones, República Argentina* (Tesis doctoral) Facultad de Ciencias Naturales y Museo- UNLP.
- ROCKWELL, Elsie. 2009. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- ROSALDO, Michelle 1979 “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica” En: Harris, Olivia y Kate Young (Comp). *Antropología y feminismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, 153-181.
- ROUDINESCO, Elisabeth 2003 *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.
- RUBIN, Gayle 1986 “El tráfico de mujeres. Notas a la Economía Política del Sexo.” *Nueva Antropología*, 8(30).
- RUDDICK, Sara 1995 *Maternal thinking: Toward a politics of peace*. Beacon Press.
- RUIZ, Irma 1984 “La ceremonia Ñemongarai de los mbyá de la provincia de Misiones.” *Temas de etnomusicología*, 1, 45-102.

SANTILLÁN, Laura 2009 Antropología de la crianza: la producción social de “un padre responsable” en barrios populares del Gran Buenos Aires. *Etnográfica*, 13 (2): 265-289

-- 2010 “Las configuraciones sociales de la crianza en barrios populares del Gran Buenos Aires” Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Manizales, Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde, 8(2)921 - 932

-- 2012a Las iniciativas educativas familiares bajo análisis: notas sobre la dimensión social y política del cuidado infantil *Propuesta Educativa*, 37, 17-27

-- 2012b. *Quienes educan a los chicos. Infancias, trayectorias educativas y desigualdad*. Buenos Aires: Biblos

SCHADEN, Ergon. 1998 [1954]. *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica.

SCHARAGRODSKY, Pablo 2004 juntos pero no revueltos: la educación física mixta en clave de género. *Cuadernos de pesquisa* 34(121), 57-76

SCHAPER-HUGHES, Nancy 1997 [1992] *La muerte sin llanto*. Barcelona: Ariel Editorial.

SCHAPER-HUGHES, Nancy y SARGENT, C (eds.) (1998). *Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*. London: University of California Press

SCIORTINIO, Silvana 2013 “Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios” VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación Antropología Social. Universidad de Buenos Aires

-- 2017 “Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se transforma en lucha”. *Corpus* 7(1) <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1857> [consultado 4/05/2019]

SCOTT, Joan, 1996 El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: Lamas Marta (comp) El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. PUEG, México.

SEGATO, Rita. 2011. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: K. Bidaseca y L. Vázquez (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot. pp. 17-47.

SILVA NOELLI, Francisco 1993. Sem Teko no há Tekoa (Em Busca de um Modelo Etnoarqueológico da Aldeia e da Subsistência Guarani e sua Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí-RS). Tese do Mestre em História Ibero-Americana. Universidade Federal de Porto Alegre

STOLCKE, Verena 2004 La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista de Estudios Feministas*, Florianópolis 12(2), 77-105.

STRATHERN, Marilyn 1995 “Necessidade de pais, necessidade de mães”. *Estudios feministas* 2(95): 303-329

SUSNIK, Bratislava. 1983. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SZULC, Andrea (2007a). Encrucijadas identitarias: Representaciones de y sobre niños mapuche del Neuquén. Tesis Doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA

SZULC Andrea; HECHT, Ana Carolina; HERNÁNDEZ, Celeste; LEAVY, Pia; VARELA, Melina; VERÓN, Lorena; ENRIZ, Noelia y HELLEMEYER, María. (2009). La investigación etnográfica sobre y con los niños y niñas. Una mirada desde la antropología. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires. Obtenido de <https://www.aacademica.org/000-062/1789>

TARDUCCI, Mónica 2008 “Maternidades y adopción: una introducción desde la antropología de género.” En: Tarducci (Comp.), *Maternidades en el siglo XXI*, 15-25.

TRONTO, Joan 2005 Care as the work of citizens: A modest proposal. En F. Marilyn (ed.) *Women and Citizenship*. Oup Usa. (pp. 130-145). Oxford: Oxford Scholarship.

TUBERT, Silvia 1997 “Introducción”. En Tubert, S *Figuras del padre*. Madrid: Ed. Cátedra. 7-30

ULLOA, Astrid 2007 Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En Donato, L. M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A. (Eds.). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (pp. 17-33). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

VICENT-MARQUÉS, Josep (1997) “varón y patriarcado”. En Valdés, T y Olavarría, J *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional 17-30.

VILAÇA, Aparecida. 2002. “Making Kin out of Others in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8(2): 347-365.

WILDE, Guillermo 2007 "De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes". *Revista Ambiente & sociedade*, 10:(1) 87-106.

Fuentes

INDEC 2010 Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.

MAMPAEY, Mariana 2017 Conferencia: “Cómo es el abordaje de la antroposofía en un contexto intercultural”. Fundación San Rafael. Buenos Aires, 4 de mayo de 2017

UNICEF 2009 *Los pueblos indígenas en Argentina y el derecho a la educación. Situación socioeducativa de niñas, niños y adolescentes de comunidades rurales wichí y mbyá guaraní*.