

MUJER Y SOCIEDAD GUARANI. UNA PROPUESTA COMPARATIVA

*Ana Maria Gorosito Kramer**

Etnólogos, lingüistas, musicólogos, todos quienes hemos intentado penetrar en el mundo guaraní de este siglo lo hemos hecho guiados por sus hombres. Hasta donde su disposición y nuestra propia capacidad lo permitiera, lo que se nos presenta es un universo dominado por hombres, poseedores del saber y del poder.

Por detrás, como telón de fondo cuchicheante y curioso, las mujeres. Pocas veces interlocutoras de los extraños, pero siempre presentes como espectadoras atentas. A manera de metáfora, el coro de las mujeres en la casa de oraciones reiterando un grito lastimero desprovisto de palabras junto al batir monótono de sus takupú, es el trasfondo de la línea melódica del revé y del prolongado mensaje masculino a las alturas, el elaborado canto religioso del dirigente.

Monocorde y siempre igual a sí mismo, el coro femenino no transmite significado alguno, pero podríamos decir que es em sí mismo el significado de un hecho que recorre toda la vida social: la mujer, lo femenino, es el sustrato necesario y pasivo de la acción masculina, del protagonismo y la historicidad que los hombres retienen para sí.

La música profana guaraní nos propone otra vía para acceder a la misma conclusión. De la misma forma que el ravé solitario, que el canto individual del dirigente espiritual orientando su endecha hacia el contacto con su dios mediador, la flauta masculina no requiere la apoyatura de otro ejecutante en la interpretación, y si es de buena afinación se la conserva cuidadosamente, así como la línea melódica que recibe un nombre y es luego repetida por otros, en otros lugares y en otras épocas.

Las flautillas femeninas, en cambio, no sirven para expresar la inspiración individual de la ejecutante. Se necesitan dos mujeres para combinar su música y, cuando ésta termina, los pequeños haces efímeramente unidos por los dedos se abandonan descuidadamente, perdida en ese mismo ins-

tante su condición de instrumento. Hacerlas es casi un juego: cortar las cañitas, ir combinando los sonidos, en un ambiente de holganza risueña. Y tan fácilmente como se las obtuviera, a pesar de nuestro deseo de seguir escuchándolas, se las abandona entre la hojarasca: sonidos y flautillas que no han sido hechas para perdurar.

Estas dos situaciones nos comunican la misma cosa: la cualidad efímera y genérica de lo que en el plano sonoro representa a las mujeres, contrastada con la permanencia y la expresión individual que la melodía y el canto permiten a los hombres.

Sin embargo, ¿es ésta una metáfora de lo que en el plano de la vida social constituye el núcleo de sentido de la vida guaraní? ¿O lo que se nos dice es un texto que repite, en el plano musical, una afirmación que por reiterativa convence, y se refuerza a sí misma? El mundo guaraní es masculino, y su perduración es consecuencia de la acción generadora y procreadora de los hombres, en varios sentidos. Pues se generan melodías y cantos personales como se generan discursos, nuevas aldeas y dirigentes, y finalmente hijos, todos frutos masculinos. Las mujeres paren, pero son meras bolsas, recipientes, monotonías rítmicas, telón de fondo para una acción cuya direccionalidad e intención no les pertenece.

Esta información redundante sin embargo, es desmentida cuando se presta atención a la red que, en la cotidianeidad de la vida indígena, va tejiéndose con elementos del parentesco, la política, el faccionalismo que busca instalarse en una nueva aldea. En esa red surge otra versión no dicha, sino actuada con admirable persistencia: son las mujeres quienes construyen el poder y la historia, y es a través de ellas que los hombres pueden trazar su destino individual.

Matrimonio y sociedad

Sabido es que las fronteras nacionales han cruzado en gran territorio donde se desplazan los grupos familiares guaraníes. Visitar a los parientes es iniciar también un largo periplo por tierras de Argentina, Paraguay y Brasil. Puesto que para los guaraníes los parientes se hacen, en la proximidad que permite el intercambio y la ayuda mutua, los viajes para reactualizar esos vínculos son frecuentes, y a menudo se prolongan en largas estancias, que en ciertos casos terminan siendo residencia permanente. Esto ocurre cuando el visitante encuentra esposa en el grupo local de sus anfitriones. A partir de entonces, lo que fuera una visita se transforma en residencia uxori-local, hasta el nacimiento del primer hijo del matrimonio.

La uxori-localidad temporaria es la regla de residencia para los informantes mbya, y es también una forma altamente frecuente del comportamiento, especialmente cuando los cónyuges son jóvenes. Se presume que el joven esposo debe probar a los familiares de su mujer que posee madurez suficiente como para sostener una familia. Los hombres de mayor edad, con hijos y nietos de matrimonios anteriores, llevan por el contrario a la joven esposa hasta su propia residencia, en cuyas proximidades viven también sus hijos ya casados y sus nietos.

Son dos los tipos de explicación social para esta regla: una de ellas se refiere a la precariedad de las relaciones matrimoniales; la permanencia de la mujer casada y sin hijos *junto a su madre* daría a la muchacha mayor seguridad, tanto en el cuidado que por ella tendría el esposo, en alimentarla, proveerla de lo necesario, etc., como por la continuidad del vínculo conyugal. Por el contrario, mujeres que abandonan *la casa de la madre*, estarían expuestas al maltrato y el abandono por sus jóvenes maridos.

De hecho, el joven esposo reconoce una serie de deberes hacia los padres de la esposa. Proveerlos de agua, leña, alimentos, y el cumplimiento de reglas de etiqueta por las cuales reconoce en la práctica su posición subordinada, en una casa que no es la suya. Una vez que ha nacido el hijo, se supone que el hombre, ahora padre y jefe de una familia, está en condiciones de asumir la responsabilidad de mantenerla. A partir de ese momento, ambos cónyuges que hasta entonces se designaban recíprocamente como compañeros carnales, apelarán a la descendencia para indicar la posición del otro en el entramado social: para la esposa, su compañero será "padre de mis hijas mujeres" en tanto ella será para el esposo "madre de mis hijos varones". Y en calidad de tal, ella será asimismo reconocida por su suegra "madre de los hijos varones de mi hijo varón". Recién entonces ambos esposos y su prole pueden decidir la residencia neo-local o, más frecuentemente, trasladarse de regreso hacia la región donde viven los padres e hermanos del esposo.

Otra explicación, no contradictoria sino complementaria con la que hemos expuesto, remite la costumbre de la uxori-localidad a las agrupaciones de varias familias — "tolderías" en la expresión regional — que componían un mismo grupo local hasta hace poco años. El esposo podía ser miembro de una de las familias co-residentes, con lo cual permanecía en el mismo grupo local, pero sometido igualmente a la prestación de servicios que describieramos. Cuando provenía de algún otro grupo, el arreglo matrimonial era concertado por intermedio del líder político. Este era quien decidía tanto la posibilidad de la unión, como el control del comportamiento del esposo forastero, y hasta el nacimiento del primer hijo. Para quienes apelan a esta explicación, el debilitamiento de las jefaturas estaría

produciendo como efecto, la salida prematura de las mujeres de sus grupos locales, y la tendencia al establecimiento de relaciones conyugales efímeras.

La primera explicación estaría aludiendo al momento adecuado para la ruptura de la relación de subordinación de la hija hacia la madre — en una organización donde la educación y el control se dividen en el seno de la familia, de tal modo que el padre controla las actividades de los hijos varones, y la madre las de sus hijas mujeres. La segunda explicación apela al aspecto político que supone la incorporación en el grupo de un sujeto extraño. En este último caso, el hombre solo podría llevarse una mujer del grupo local una vez que ésta, convertida en *ra'ychy* o madre de varones, estuviera en condiciones de extender entre su nueva residencia y la de sus padres, lazos de parentesco más específicos que el genérico *tovaja*, afín de potencialidad ambigua, para la alianza o la enemistad. A través de sus hijos varones, esta mujer crearía para sus hermanos nuevas posiciones en la residencia de los padres de su esposo, o bien en la casa de éste en la hipótesis de la neolocalidad. Como *tuty*, a través de sus hermanas estos hombres podrían solicitar en el futuro formas específicas de colaboración y acatamiento.

Por otro lado, y en ausencia de hijos varones, los padres de la esposa podrían buscar amparo en la nueva residencia de su hija casada, reiniciando la prestación de alimentos y servicios con que el esposo se sujetara en los momentos iniciales y provisionales de la unión.

Así, por la relación conyugal y con excepción de la residencia neolocal, hombres y mujeres realizarían aspectos complementarios de la relación entre grupos locales; en cuanto “madre de hijos varones”, la mujer extendería la influencia de su familia fuera de esos límites, en dirección al grupo local de los parientes del esposo. En cuanto “padre de hijas mujeres”, el hombre ampliaría el tamaño del grupo local de sus parientes o el suyo propio, de manera inmediata al retornar con su propia esposa y su prole. Con el correr del tiempo, integrando también a sus suegros.

Esta modificación en la influencia y dimensión relativa de los grupos locales, producida por la unión conyugal, deja ver la coincidencia que subyace a ambos tipos de explicación: el líder, quien ejerce el control sobre el conjunto de los miembros del grupo, y la madre, quien ejerce el control más directo sobre la futura *ra'ychy*, intervendrían respectivamente en el ingreso de extraños en el grupo local, y en la salida de sus propios miembros hacia otros grupos, poniendo de manifiesto dos fases de la relación entre alianza y política.

Para poder discriminar en esa suerte de mapa social conformado por las categorías de parentesco, aquéllas que son accionadas más frecuente-

mente por un individuo, conviene distinguir algunas etapas en su ciclo vital. En el transcurso de dichas etapas, convivirá en grupos locales configurados en forma diversa, pero donde cada uno de ellos representa un aspecto de un modelo regular. Es preciso advertir, sin embargo, acerca de la flexibilidad de las generalizaciones que vamos a establecer. Factores de gran importancia, como la vida en colonias indígenas sometidas a proyectos de cambio planificado, o la aparición de algunos parientes que se constituyen en articuladores aborígenes con el mercado de trabajo, pueden modificar las tendencias generales, y definir grupos de co-residencia organizados de otros modos diferentes a los que presentaremos aquí.

Para un hombre, hay por lo menos cuatro momentos sucesivos en los cuales se integra o da lugar a la formación de un grupo local. Esta situación genera una distinción entre los parientes con los cuales tiene una relación inmediata y cotidiana, y aquéllos que puede accionar con el fin de solicitar algún tipo de colaboración para alcanzar un objetivo determinado.

La primera etapa va desde su nacimiento hasta la adolescencia, a los 17 o 18 años, cuando abandona ese primer grupo y comienza a recorrer otros con los cuales está emparentado. En el grupo inicial, la generación adulta con los cuales está emparentado. En el grupo inicial, la generación adulta no solo está representada por su padre y su madre. Frecuentemente hay otros individuos de esa misma generación, categorizados como hermanos del padre o la madre, y a menudo unidos por una relación conyugal, dado que tiene amplia vigencia el matrimonio por intercambio de hermanas, o entre grupos de hermanos y de hermanas. De este modo, el sujeto vive con sus padres, con sus tíos y tías paralelos — que pueden entonces también ser cónyuges — y durante algún período probablemente con sus tíos cruzados y los hijos de éstos, que no son sino sus propios hermanos y hermanas mayores y menores. Hay también en este grupo algunos abuelos. Si el sujeto es uno de los últimos nacidos de su grupo de hermanos, es posible también que convivan allí sus afines varones o mujeres. Los primeros, hasta tanto nasca algún niño, como hemos visto.

La relación con las generaciones superiores estará en gran parte definida por su sexo y su generación superiores estará en gran parte definida por su sexo y su ubicación en la serie de hermanos siblings. Esta última es de gran importancia, y genera una distinción entre el primero nacido, *tuja* — mayor, más viejo —, el *mbyte* — del medio, en una serie impar —, el *kyri* — menor —, y finalmente el *apyre*, último, después del cual no nacerá otro sibling.

El hojo mayor de un hombre, su *tuja*, y la hija mayor de una mujer, *membry*, están especialmente sujetos a una formación rigurosa por parte de sus progenitores del mismo sexo. En contraste con el trato reservado a

los restantes hijos, caracterizado por las manifestaciones efusivas de cariño y muy escaso control, el o la hija mayor están regularmente atareados, colaborando con el padre o la madre en las tareas de éstos, realizando para ellos pequeños servicios, tomando cuenta de los hermanos, etc. De ambos, es comparativamente la hija mujer la que tiene menos momentos de ocio, en contraste con el varón *tuja*. Para éste, los momentos de libertad acompañan a los del padre. La hija mujer, en cambio, compensa con su mayor trabajo las horas de ociocidad de la madre.

La vida de los hijos menores es mucho más risueña, y caracterizada por una interacción cariñosa con sus *jari* y *ramói*, sus abuelas y abuelos. Estos toman a su cargo el cuidado de los más pequeños, y existe la noción de una suerte de identidad entre los miembros masculinos de ambas generaciones extremas, expresada como un círculo por el cual el anciano, *ramói*, en el curso de su existencia llega a un estado que lo convierte en un par de su *ramóimino*, su nieto.

Llegada la adolescencia, el hijo varón se separa del grupo inicial y comienza a recorrer otras unidades residenciales, permaneciendo en ellas por tiempos variables. En esos traslados, caracterizados como visitas, viaja solo o acompañado por algún hermano sibling o del primer grupo local. Los puntos de referencia son aquéllos asentamientos donde viven sus *tuty*, hermanos de madre, y sus *jaiche*, hermanas de padre. De los primeros, hemos dicho ya que el traslado de sus hermanas hacia residencias en grupos afines les permitiría en el futuro solicitar adhesiones a sus proyectos políticos. De modo que podríamos considerar a la visita del joven sobrino como la oportunidad para actualizar esa virtualidad. Es posible también que ese *tuty* y esa *jaiche*, tía paterna, sen cónyuges, si es que ha habido intercambio de hermanas. Otros puntos de referencia para la realización de visitas, son los asentamientos donde viven sus hermanas mayores casadas y con prole, o sus hermanos mayores que conviven con sus compañeras sin hijos aún.

Como ya hemos dicho, en alguno de esos asentamientos el joven puede encontrar cónyuge. Esta no puede integrar el grupo de sus *reindy* mayores o menores, esto es, la amplia categoría en la cual se ubican no solo sus hermanas sibling, sino también las que lo son por constituir la prole de sus tios y tias, paralelos o cruzados. Tampoco una muchacha que pertenezca a la categoría *rajy*, puesto que ésta indica "hija", en sentido lato, incluyendo aquí a las que lo son de sus hermanos varones, sibling o no. Ni, finalmente, una muchacha de la categoría *jasipe*, hija de sus hermanas mujeres, sean o no siblings. Todo lo cual resulta en una importante reducción del número de posibles esposas, *temby reko*. Y, dicho sea de paso, en un interesante problema etnológico.

En las condiciones actuales, parecen ser dos los mecanismos de flexibilización para la elección de esposas. Uno de ellos se basa en la distinción entre parientes "cercaños", clase integrada por los hermanos y hermanas siblings de su padre y madre y su descendencia, de los llamados parientes "lejanos", constituidos por la descendencia de los *ramói-jari* ubicados en la línea de filiación de Ego. Con esa distinción, las mujeres llamadas *reindy* descendientes de los parientes lejanos, pueden ser en la actualidad esposas potenciales de un individuo.

El segundo mecanismo se expresa en la relación unidireccional entre dos grupos de familias, según la cual una parece proveer siempre de mujeres a la otra, o lo largo de las generaciones. Si por el primero de estos mecanismos dos sujetos clasificados mutuamente como hermanos, por ejemplo, son posibles *tovaja*, por el segundo hay grupos de familias con las cuales se tiene siempre una relación afín: así, a la muerte del cónyuge, el sobreviviente escoge a su reemplazante en el grupo de hermanos del fallecido, o de la descendencia de aquéllos.

Durante el período que media entre la elección de cónyuge y el nacimiento del primer hijo, el individuo convive con su grupo de afines, donde quizás se encuentre también residiendo algún hermano varón recientemente esposado, o tal vez alguna hermana y su prole. Las relaciones de solidaridad y amistad son aquí trabadas con los *tovaja* hermanos de su esposa, y con otros que están en su misma condición, jóvenes desposados sin hijos y extraños al grupo, sus *irü*. Con ellos conforma actualmente los grupos que saldrán para asalariarse durante las cosechas o changas rurales, así como los de trabajo dentro de la comunidad local. Antiguamente, en una realidad social menos penetrada por la relación interétnica, *tovaja* e *irü* compartían la camaradería de las expediciones de caza y pesca, y los trabajos agrícolas.

Ya sea que el sujeto retorne a la residencia que es de su padre y los hermanos de éste, ya sea que organice su residencia neolocal, estos sujetos con los que ha convivido en el transcurso de las dos etapas descritas serán, a partir de entonces, integrantes de una red potencialmente utilizabel con fines económicos, o de obtención del liderazgo político.

Dentro de la misma generación, los hermanos mayores hombres o mujeres son quienes pueden ofrecer protección a los hermanos menores y sus familias en los momentos de crisis. De ese modo, tienen también capacidad para atraerlos hacia sus propios grupos locales, aumentando su potencialidad y el prestigio de su dirigente. En virtud de la composición de la categoría hermano menor, diferente según el sexo del hablante, existe una capacidad de atracción mayor en las mujeres. Ante ella, un hermano no sibling nacido antes puede apelar a su condición de *kywy*, menor clasi-

ficatorio, y solicitarle su protección. Y, puesto que ella vive en el asentamiento de su esposo, el pedido de ayuda redundará en un aumento efectivo de su tamaño, y del número de seguidores del dirigente.

En otros términos, hermano mayor y hermana mayor – respectivamente *tyke* y *teindy* – poseen ascendente sobre el grupo de sus menores, ejercido a través de la persuasión. Pero el universo categorial del parentesco para hombres y mujeres no es simétrico: se reflejan uno al otro como espejos deformantes, no totalmente coincidentes, especialmente en lo que hace a las posiciones cruciales de la propia generación y la primera descendente. Una mujer solo reconoce la superioridad de sus propios siblings nacidos antes que ella. Todos sus demás hermanos, en el sentido extenso con que se entiende a este grupo, serán menores, *kywy*. Para ella, es limitado el número de aquéllos a quienes puede solicitar protección o consejo en las situaciones difíciles, particularmente cuando se desatan las desavenencias conyugales. Para los hombres, en cambio, *kyrŷ*, menor, tiene un contenido estrictamente cronológico. A diferencia de las mujeres, el orden social no interviene en la modificación de un acontecimiento dado por la secuencia estricta del nacimiento.

Sintetizando, *tyke* y *Teindy* expresan tendencias opuestas y de diversa potencialidad en la modificación de los grupos locales. Los primeros, hermanos mayores prisioneros del orden cronológico estricto, convocarán a su grupo de hermanos, siendo sus *kyrŷ*, menores, los más fácilmente movilizables. Esa capacidad les permitirá incrementar su propio grupo, el de su padre, o el de los hermanos de éste. Las segundas, hermanas mayores en virtud de una manipulación sociológica del dato temporal, atraerán a sus *kywy* hacia el grupo local de su esposo o de los padres de éste, dentro del cual sus protegidos han de ingresar como *tovaja*.

La situación de prioridad o subordinación dentro del grupo de *tovajas* depende del campo social donde se esté procesando esa relación. Así, en el caso de hermanos de una *teindy* conviviendo en el grupo local del esposo, habrán de subordinarse a éste último. En parte, la situación estaría compensando la etapa anterior, cuando tuvo que subordinarse a sus suegros durante el período de residencia uxorilocal.

La convocatoria entre sujetos de generaciones diferentes pareciera estar mediada por las expectativas de alguno de ellos ante la acumulación de prestigio; esta situación redefine igualmente el tipo de relaciones trabadas entre sujetos de la misma generación. Ante todo, se debe destacar que el poder – así como el prestigio que constituye su base de sustentación – no se transmiten de un individuo a otro, sino que se constriyen sobre el desempeño de una habilidad personal para combinar diversas fuentes de ascendencia personal.

Son éstas el conocimiento de los valores dominantes del grupo, la capacidad oratoria y la manipulación de recursos por los cuales puede convertirse en polo de un proceso de redistribución, no necesariamente económico. Sin entrar a considerar la influencia que pudo haber ejercido en este sentido el proceso interétnico, existe en el área que hemos trabajado una distinción entre tipos de liderazgo, respectivamente religiosos y políticos. Aun cuando un liderazgo político puede ser convertido en uno de tipo religioso, y llegar a coincidir en el mismo individuo, es la cualidad de las fuentes de prestigio la que define una u otra orientación.

Si en el liderazgo religioso el recurso por excelencia es la palabra inspirada, con lo cual el sujeto se convierte en canal de comunicación entre el orden de las entidades míticas y el humano, en el liderazgo político el recurso es el bien material, siendo así el individuo un canal de comunicación dentro del orden social profano. El aspirante a líder religioso renuncia a su participación en el mundo social, como parte de su proceso de aprendizaje y comunicación con el orden sagrado. En los relatos ejemplares sobre la vida de estos sujetos, hay una tensión entre su aspiración personal y el grupo familiar, dentro del cual es un incomprendido y hasta un paria, hasta su reintegración como dirigente espiritual.

Por el contrario, el líder político surge en virtud de la manipulación de su grupo familiar, en cuanto constituye la base para la captación de los recursos económicos indispensables a su incremento de prestigio.

Sujetos de este tipo son siempre hombres con prole, padres de familia, por lo tanto con vínculos personales que actualizara en su etapa de adolescencia y de residencia uxori-local. Su opción por la neolocalidad los convierte en jefes de familia, en principio de su nuevo grupo conyugal y, posteriormente, por incorporación de nuevos miembros, bajo las formas que ya indicáremos: jóvenes solteros, hijos en sentido amplio o bien *tr'y*, hijos de hermana, así como hermanos menores de la esposa en proceso de aproximación a sus parientes y búsqueda de cónyuge y, finalmente, hermanos menores y sus esposas.

Con el aumento del grupo local y la creciente importancia del fundador del asentamiento, puede producirse una diferenciación en la organización interna del grupo, por la cual algunos sujetos son convertidos en auxiliares del líder. El mismo fenómeno se produce fuera del grupo local, extendiendo así el área de influencia del líder sobre otras unidades de aquél.

Su nombramiento parece reposar fundamentalmente en el intento de captación de afines; de esta forma, reconociéndose públicamente como subordinados del jefe, comparten con éste una fracción de su prestigio y poder. Son, preferentemente, hermanos de esposa, hijos de hermana reales o metafóricos — los esposos de sus jasipe —, hijos de *jaiche* hermana de pa-

dre, y por ello "hermanos" de una diferente filiación.

La característica de todos estos sujetos es que han entrado en contacto con el líder emergente cuando éste comenzara su socialización amplia fuera del grupo local de su padre. Como hemos dicho, los hijos de su *jaiche* son un tipo de hermanos con los cuales no comparte la misma línea masculina de reconocimiento social. Una situación similar se presente en la generación siguiente, puesto que esos hijos de hermana o *ti'y* serán considerados por sus hijos como hermanos pertenecientes a otra línea masculina. Todos ellos, al igual que hermano de esposa, representan una extracción de mujeres pertenecientes al grupo de descendencia paterno, o bien un grupo de descendencia diferente del propio y potencial afín.

Si hipotéticamente cualquier individuo está en situación de convocar a su grupo generacional — hermanos y afines — para fines de colaboración económica, a través de prestaciones mutuas mas o menos equilibradas, no todos pueden ocupar posiciones polares con vistas al incremento del prestigio. Esto último puede lograrse por la separación del grupo local paterno, creando una nueva unidad residencial, y apelando a la solidaridad de su grupo de hermanos combinada con la captación del sector de jóvenes migrantes. El grupo local pasa así a funcionar como una unidad de distribución y consumo con un individuo en la posición de redistribuidor de los alimentos captados por el conjunto. La conversión de esa posición económica a la de líder político, y su posterior influencia sobre otras unidades residenciales, reposa en la atracción de los afines, con lo cual el prestigio ganado reduce y altera la orientación de los patrones residenciales y de solidaridad dentro de ese último grupo.

Si este desarrollo es correcto, podría indicar la vía para la interpretación de dos aspectos característicos de la dinámica organizativa en la sociedad aborigen: el que refiere a la fragmentación periódica de los grupos residenciales, y el relativo al antagonismo entre las diversas jefaturas.

Es un fenómeno llamativo la escisión acentuada de esas unidades locales, así como su gran elasticidad demográfica, derivada de un pasaje constante de miembros que alternativamente amplían y reducen su tamaño. Analizándolas en conjunto, revelan tras su aparente separación, que mantienen una suerte de unidad reforzada por lazos múltiples, y que el pasaje de sujetos de una unidad a otra se verifica sin que varíe el tipo de relación que mantienen, atendiendo a su posición en el esquema del parentesco, con los jefes de cada una de ellas.

En el espacio mayor que el del estricto grupo local, hay redes de asentamientos dirigidos por grupos de hermanos, dispuestas sobre un espacio no contínuo, de tal suerte que las líneas que lo forman se entrecruzan con otras que ligan asentamientos dirigidos por sus tovasas.

Así, esos espacios mayores están calificados a la vez por la solidaridad entre los diferentes grupos locales, característicamente liderados por hermanos, y por el antagonismo más o menos explícito, relación que suele adjudicarse a los *tovajas*.

Pero en muchas ocasiones, la puja por el liderazgo se introduce asimismo dentro del grupo de hermanos. Debe tenerse en cuenta que cada jefe de una unidad de asentamiento es un líder potencial, y que su carácter de fundador de una unidad residencial lo perfila en ese sentido. Si el primer paso para la ampliación de su propia unidad es idealmente la captación de su grupo de hermanos *kyri*, en realidad la adhesión de estos últimos es fluctuante, produciendo una sorda competencia entre el grupo de los *tuja*, de los más viejos, para canalizarla alternativamente en su favor. De todos modos, el conflicto jamás es abierto ni explícito, manteniendo siempre la ilusión de unidad ante los extraños. En todo caso, el *tuja* perdedor puede optar por mudar su residencia hacia un lugar más alejado, o simplemente esperar la inevitable "mudanza de vientos", y renovar sus intentos por captar el liderazgo.

Por otro lado, una situación similar de ambivalencia liga a un sujeto con la residencia de sus *tovaja*: si por un lado su *ta'ychy* es el canal que lo obliga a satisfacer sus pedidos de ayuda, representan asimismo la posibilidad de incrementar su predominio político, incorporándolos a una jerarquía de poder.

Así, el ascenso repentino del prestigio de un jefe local, en virtud de la captación de los grupos involucrados en las redes que puede manipular, puede ser extremadamente efímero. Su condición de líder es siempre precaria, abierta al cuestionamiento y la secesión. En sus momentos más dramáticos, puede acabar con una migración hacia otra área, protagonizada por el líder despreciado, o por el conjunto de sus antiguos seguidores.

Ante este panorama, la figura de la mujer aparece con un carácter singular: por lo menos en cuanto *ta'ychy* pareciera constituirse en la síntesis de todos estos fenómenos de unión y separación, y el hilo conductor entre la realización de la solidaridad económica, y las lealtades políticas.

Son estas *ta'ychy* las que permiten, alternativamente, la ampliación del grupo local de un hombre trayendo consigo a su prole a la unidad patrilocal, o bien la vía para la realización de un proyecto de autonomía residencial. A través de ella, se opera una indiferencia radial en las relaciones que su familia mantiene con el grupo de su esposo, y aquéllas que la unirán al grupo de sus hijos: las ligazones cambian de carácter, y la unidad inestable de naturaleza política que se obtiene entre los primeros, pasa a constituirse en la solidaridad del grupo de hermanos característica de los segundos; relación proclamada como duradera, y capaz de resistir a los

devaneos y las disputas por la autoridad.

Es por esta capacidad de las mujeres *ta'ychy*, que poco importa su condición de primera, segunda o sucesiva esposa de un hombre. L. Cadogan (1959:85) oponía *ta'ychy a'e* "verdadera madre de hijos, la legítima o verdadera esposa", a *ta'ychy jewy* "las posteriores madres de sus hijos". Lo que nuestros datos sugieren es que la oposición principal se encuentra en la relación cónyuge sin hijos — cónyuge con hijos, válida tanto para el hombre como para la mujer. De este modo, desde el punto de vista de una mujer, esa oposición se plantearía entre el *me*, y le *memby ru*. Para un hombre, entre la *tembi reko* o *irü*, y la *ta'ychy*, esto es, entre compañera y madre de mis hijos varones. *Irü* es asimismo una forma religiosa de aludir a la esposa, parafraseando a *Ťupã*, quien llamaba a su cónyuge *che yvãra irü*, la compañera de mi divinidad futura, la que he de alcanzar (C. Martínez Gamba). Ahora bien, la obtención de la divinidad o el estado de *agwyje* supone entre otras cosas la abstención de las relaciones sexuales, y el ejercicio en pareja de la oración. Obviamente, una *irü* en este sentido es una mujer con la cual no se ha de procrear.

Un hombre distingue a las madres sucesivas de sus hijos, llamado *a'e*, antigua, a la desplazada, y *jewy* a la nueva, sin otras connotaciones. Lo que las asimila es haber generado grupos de hermanos, y lazos de ordenación entre afines, consolidados en la relación entre estos y sus *tuty*, hermanos de madre, abriendo una futura vía para la realización de las pretensiones políticas de los hombres.

Es en la tensión entre esposo y hermano mayor, *memby ru* y *tyke'y*, donde la mediación de la mujer parece expresarse con toda suposibilidad creadora o aniquiladora de jefaturas. Hemos visto que para ella el conjunto muy amplio de sus hermanos es mayoritariamente *kywy*, menores, y pueden por tanto refugirse con ella, buscando apoyo — que es en verdad el de su esposo, iniciando así el juego donde éste puede incrementar gradualmente su prestigio. Por otro lado, ella misma es *kyri*, menor, de muy pocos sujetos, sus *tyke'y*, aquellos siblings que la precedieron en el orden del nacimiento. Es hacia ellos que puede, a su vez, orientarse cuando por desavenencias o crisis económicas decide abandonar la residencia del esposo.

No es común que un líder delegue parte de su prestigio en un esposo de hermana, convirtiéndolo en su auxiliar. En cambio, es mucho más usual la delegación — y con ello, una forma de sujeción más sutil — en el hermano de la esposa. La primera de estas mujeres ya lo ha convertido en *tuty* en otra línea masculina, acreedor futuro del seguimiento de su sobrino. Además, tanto ella como sus hijos podrán volver a la residencia del hermano cuando la unión se rompa, a veces arrastrando consigo a otros miembros. La esposa, en cambio, expresa el movimiento inverso, de la posible succión

de individuos hacia la casa del *tovaja*, de modo que la complicidad de éste en el aumento del prestigio es el paso que consolida la alianza inestable originada en el matrimonio.

En el conjunto de categorías femeninas, estas *ta'ychy* que trasladan la influencia del grupo familiar fuera del marco local, pero que pueden recuperarlo cuando una desavenencia quiebra la relación de alianza, son sucesivamente las *jaiche* (hermana del padre), las *teindy kyri* (hermanitas), y las *tajy* (hijas). Son mujeres para dar, necesariamente destinadas a salir de la familia, puesto que traerán consigo en contrapartida nuevos miembros, o nuevas redes de lealtad. El proceso es inverso con las mujeres *chy'yi* (hermana de madre), *jasipe* (hija de hermana) y *Ha'i* (madre). Las órbitas de atracción que ellas definen caen fuera del grupo donde han sido llevadas por sus esposos. Se orientan hacia el lugar de donde provienen, y configuran el estado de provisionalidad del grupo local, en su múltiple carácter demográfico, económico, y político.

Dos de estas categorías son objeto de relatos míticos relacionados con la "unión nefanda", el pecado de incesto cometido por héroes míticos con *jaiché* y *teindy*, mujeres para dar, para crear alianzas, que en esos episodios caen en la animalidad a causa de su transgresión.

Tenemos también, la equívoca categoría *jasipe, hija de hermana*. Para los guaraníes actuales, es una mujer con la cual no se pueden tener relaciones sexuales o matrimoniales. Sin embargo, ella pertenece a una prole distinta de ego, en cuanto miembro de una línea patrilineal opuesta. Es pues, desde un punto de vista lógico, "mujer para tomar", esposa potencial de un hermano de madre, y como tal aparece frecuentemente en la bibliografía tupí-guaraní. Constituía una esposa preferencial en la sociedad tupinambá y lo sería actualmente, según Barros Laraia (1972: 48 y 49) entre los akáwa-asuriní, kaapor, mundurukú, suruí. Posiblemente lo haya sido también entre los kayowá. La conocida "Informação..." de Anchieta, es un documento frecuentado en las citas sobre el matrimonio avuncular.

"Como los hermanos tienen tanto poder sobre la hermana, creen que les pertenecen las sobrinas, para poderlas tener por mujeres, y usar de ellas ad libitum si quisieran (...)"

Poco más adelante, agrega la información que constituye la explicación de esa conducta, pues

"creen que el parentesco verdadero viene de la parte de los padres, que son los agentes, y que las madres no son más que unas bolsas, en relación con los padres, en las que se crían los niños (...)"

Una revisión del material bibliográfico disponible para la interpretación comparativa de este tema, lamentablemente escasa y contradictoria para los grupos guaraníes propios, y algo más extensa para la familia tupí-guaraní muestra, además de la admirable persistencia de la terminología del parentesco, la siguiente disposición de las prácticas matrimoniales corrientes:

- 1) Matrimonio avuncular, con hija de hermana: Philipson (1946), Watson (1952), Mac Donald (1965), Barros Laraia (1972), F. Fernández (1963).
- 2) Matrimonio avuncular, con hijo de hermano: solamente Florestan Fernandez, (1963).
- 3) Primos cruzados bilaterales (hija de hermana del padre, e hija del hermano de la madre): Philipson (1946), F. Fernandez (1963), Mac Donald (1965), Barros Laraia (1972), Meliá y Grünberg (1976).
- 4) Prima cruzada patrilateral (hija de hermana del padre) Philipson (1943), Gorosito Kamer (1982).
- 5) Primos cruzados y paralelos bilaterales en segundo grado: Wagley y Galvão (1946), Gorosito Kramer (1982).

Por último, y muy especialmente, nos quedan por considerar los datos contenidos en la muy controvertida Tabla de Grados de Parentesco de Yapuguay. La enunciación de los grados prohibidos contrasta llamativamente con lo que hemos venido exponiendo. Ingresarían en el conjunto de mujeres prohibidas para el casamiento: la *jetipe (jasipe)* hija de hermana — obstruyendo la posibilidad del matrimonio avuncular —; las primas cruzadas bilaterales — obstruyendo la posibilidad del matrimonio por intercambio de hermanas —; las que fueran esposas de hermano — interdictando el levirato —; y las hermanas de la mujer — interdictando el sororato.

Con su aplicación, quedarían como esposas posibles las primas cruzadas y paralelas bilaterales, terminológicamente hermanas, pero de segundo grado, permitiéndose así la perduración del matrimonio por intercambio de hermanas en una colectividad compuesta por innumerables líneas masculinas, de modo tal que no se produjera la unión no deseada entre primos de primer grado, el soporte lógico de esa orientación matrimonial.

Qué posibilidades reales tuvo de ser apoicada? Cabe ahora la siguiente cita de Florestan Fernandez:

“Según Anchieta, el casamiento de un individuo con otros parientes consanguíneos o por afinidad ocurría frecuentemente. Por eso, después del bautismo de un hombre en edad núbil, por ejemplo, se volvía extramadamente difícil encontrar mujer que, por causa del parentesco de sangre, pueda ser tomada por esposa”.

De acuerdo con el derecho positivo, los jesuitas solicitaron licencias especiales para casar cónyuges ligados entre sí por grados de parentesco como tios y tias cruzados, con sobrinas y sobrinhos cruzados; marido de dos hermanas con una de ellas solamente; el sobreviviente de un matrimonio con el hermano o hermana, o su equivalente, del cónyuge fallecido. (...) La misma fuente informa que los misioneros realizaron casamientos entre tios maternos y sus sobrinas. Sin embargo, "aun no se ha hecho con sobrina hija de hermano, ni aun con otros grados más apartados que vienen por la línea de los padres".
(pág. 165, mi subrayado AMGK)

Estas uniones especialmente permitidas y sancionadas por el ritual del casamiento católico confirman algunos de los casos mencionados más arriba: hija de hermana, prima cruzada bilateral, poliginia sororal, levirato, sororato. Particularmente, el final de la cita excluye la posibilidad de matrimonio entre primos paralelos patrilaterales (con la hija de hermano de padre), clasificados como hermanos.

Es posible que unos ciento cincuenta años después, las prescripciones previstas en la Tabla de Yapuguay estuvieran ya en condiciones de ser aplicadas exitosamente, sin volver en la práctica casi imposible la selección de la esposa permitida? Sería necesaria la concurrencia de varios factores simultáneamente: un importante volumen demográfico que hiciera viable la aplicación de la regla, el extremado celo en su cumplimiento y sanciones para los infractores y, finalmente, la disgregación del antiguo patrón de intercambios matrimoniales suplantado por una nueva extensión de la prohibición de incesto.

Reconsideremos estos datos a la luz de la teoría estructuralista sobre el parentesco y las formas de intercambio matrimonial. El matrimonio entre primos cruzados está regido por una ley de intercambio restringido según la cual hombres del grupo A intercambian sus mujeres con hombres del grupo B, en un ciclo recíproco continuo. Esa forma se opone al matrimonio con la prima cruzada matrilateral, regido por una ley de intercambio generalizado, que relaciona por lo menos tres grupos en un sentido unidireccional de alianzas. A su vez, el matrimonio con la prima cruzada patrilateral introduce un tipo de intercambio discontinuo, "para el cual no existe ley".

"Un matrimonio que para un grupo familiar significa una pérdida tiene como contrapartida un matrimonio que, para el mismo grupo, constituye una ganancia: una

hermana entregada, perdida por el padre, reporta una esposa adquirida por el hijo. Sin embargo, en ningún lugar interviene la consideración del conjunto del grupo; de la yuxtaposición de esas estructuras globales nunca surge una estructura global de reciprocidad.

La integración del grupo no proviene de la participación de cada individuo y de cada familia biológica en una armonía colectiva. Resulta, de modo mecánico y precario a la vez de una totalización de los vínculos particulares por los que una familia se relaciona con tal o cual otra familia. En vez de la unidad real, derivada de la presencia de una misma trama subyacente a la obra social, se tiene una unidad fáctica, hecha con piezas y trozos derivados del hecho de que dos elementos ligados uno con otro se vuelven a relacionar, cada uno por su cuenta, con un tercero”

(1985: 522)

Las formas de matrimonio avuncular (con hija de hermana) y con la prima cruzada patrilateral, descripta arriba, han sido presentadas por este autor como dos variantes, una más simples que la otra, de la misma estructura en el seno de una sociedad patrilineal, que liga a tío y sobrino en cuanto dadores y tomadores de esposas.

El matrimonio con la hija de la hermana del padre o con hija de hermana representarían las formas más simples de la reciprocidad y del intercambio matrimonial y en las cuales se verifica asimismo, una relación de proximidad y de tensión entre hermano de madre e hoje de hermana. En nuestra exposición hemos visto que el primero, *tuty*, tiene derecho a solicitar apoyo del segundo, convirtiendolo en contrapartida en un partícipe, aunque secundario, de su poder.

Lo que la situación actual nos presenta, es un panorama de uniones matrimoniales donde, salvo *jasipé*, las categorías enunciadas más arriba e interdictadas en la Tabla continúan reproduciendose. De haberse aplicado sistemáticamente, la necesaria apertura del sistema de intercambios matrimoniales habría conducido a una atomización de las relaciones entre los grupos y a una modificación cualitativa de los fondos de apoyo y prestigio movilizables a los fines del liderazgo.

La Tabla proponía una occidentalización radical de la dimensión del parentesco, confinandolo al estrecho marco de las relaciones en el seno de las familias nucleares, y reduciendo sus contenidos, al liberar en instituciones separadas y autónomas sus aspectos económicos y políticos. La limitación en el número de las alianzas posibles, y la consagración de una sola es-

posa como verdadera o legítima habría tenido su reflejo en el plano espacial, puesto que sus flujos y reflujos, su cambiante composición numérica, no es sino la proyección de las relaciones sociales sujetas a las manipulaciones individuales. En este mismo sentido, podríamos aventurar que la Tabla, con su intento de regulación minuciosa del espacio social, se correspondía en cambio con la cuidada planificación del espacio de la misión, que a diferencia del espacio abierto donde se disponen los asentamientos y sobre el cual se imprime la volubilidad de las negociaciones humanas, se pautaba conforme a la distinción ordenada de las actividades, y a las nuevas formas de la jerarquía y la subordinación. Formas regulares, geométricas y previsibles en cuyo seno no tendría cabida la sorpresiva dinámica de la alternancia entre la anexión y la secesión.

Si la Tabla contenía un modelo destinado a convertir a la sociedad guaraní conforme a los modos de una sociedad compleja, lo ignoramos. Cuarenta años después de publicada, el proyecto social que parecía contener se disolvió.

La fuerza social de las reglas de intercambio siguió el curso azaroso de una historia que no sabemos si conduce, en el largo plazo, al mismo destino que el régimen escrito por Yapuguay pretendía imponer. Entretanto, el juego actual de las alianzas y el decurso irregular de los asentamientos sobre un espacio cada vez más reducido y acotado por reglas económicas y políticas que la etnia no domina, sigue apoyándose en el deambular de las mujeres. Con ellas, va la posibilidad del poder depositada alternativamente en un lugar, en otro. Señalando por instantes efímeros, el especio fugaz de esa utopía masculina inalcanzable.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ANCHIETA, J. de 1947. Informação dos casamentos dos Indios do Brasil En: *Sociologia*, Vol IX, Nº 4. São Paulo (379-385).
- CADOGAN, L. 1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá.* Boletim 227, Antropología Nº 5. Univ. de São Paulo, F. de Filosofia, Ciências e Letras.
- FERNANDEZ, Florestán 1949. *Organização social dos Tupinambá.* Difusão Européia do Livro, São Paulo.

- GOROSITO KRAMER, A.M. 1982. **Encuentros y desencuentros**. Disertación de Maestría. Universidad de Brasília.
- LARAIA, R. de Barros 1972. **Organização Social dos Tupi contemporâneos**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, mimeo.
- LEVI-STRAUSS, C. 1985. **Las estructuras elementales del parentesco**. Buenos Aires, Hyspanérica.
- MELIA, B. y GRÜNBERG, G. 1976. **Los Pai-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporâneo**. Separata del Suplemento Antropológico. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Vol. XI, Nº 1-2 (151-295).
- PHILIPSON, J. 1946. O parentesco tupi-guaraní. En: **Sociologia** Vol. VIII, Nº 1, 1946.
- WAGLEY, Ch. y GALVAO, E. 1946. O parentesco Tupi-guarani. En: **Boletim do Museu Nacional**, N. S. Nº 6, janeiro. Rio de Janeiro (1-19).
- WATSON, V. D. 1944. Notas sobre o sistema de parentesco dos Índios Kayuá. En: **Sociologia**, Vol. VI, Nº 1, São Paulo (31-48).
- YAPUGUAI, N. 1951. Tábua dos graus de parentesco em guaraní. Revisada e anotada por Carlos Drumond. En: **Boletim** Nº 123. Etnografia e Língua Tupi-Guarani Nº 20, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Univ. de São Paulo.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES
POSADAS - ARGENTINA