

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen II / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

SBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-1-3 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: © Comité Internacional de la Cruz Roja

Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas
en el Atlántico Sur. 20 de junio de 2017.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

5. Una nación sin indios... pero con aborígenes y pueblos originarios

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	15
Construcciones de aboriginalidad en Argentina CLAUDIA BRIONES	17
Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización AXEL LAZZARI Y DIANA LENTON	53
“Hasta el río cambió de color”: impacto social y relocalización de población en Casa de Piedra (provincia de Río Negro) JUAN CARLOS RADOVICH Y ALEJANDRO O. BALAZOTE	77
La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos SILVIA CITRO	95
Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino SILVIA HIRSCH	121
Rituales de iniciación y relaciones con la naturaleza entre los Mbya-guarani MARILYN CEBOLLA BADIE	145
Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco CELESTE MEDRANO Y FLORENCIA TOLA	173

6. Una nación de inmigrantes ... forzados y libres, deseados e imaginados

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	201
Lo afro y lo indígena en Argentina: aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio LILIANA TAMAGNO Y MARTA MAFFIA	203
Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay ROBERTO ABÍNZANO	225
Migraciones, trabajo y corporalidad: bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy GABRIELA KARASIK	265
Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea JULIETA QUIRÓS	285

7. ¿Quiénes producen en la Argentina ... no sólo en la Pampa húmeda?

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	309
Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar ALEJANDRO ISLA	311
Los viajes de intercambio y las ferias: relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina) LILIANA BERGESIO Y NATIVIDAD GONZÁLEZ	347
Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina) GABRIELA SCHIAVONI	377
Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa SERGIO O. SAPKUS	397
Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011) MARIO LATTUADA, MARÍA ELENA NOGUEIRA Y MARCOS URCOLA	415

Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires PABLO J. SCHAMBER	443
--	-----

8. Los actores políticos en la crisis permanente

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	465
--	-----

Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto ... y después conversamos: etnografía de una traición MAURICIO BOIVIN, ANA ROSATO Y FERNANDO BALBI	467
--	-----

Un barrio, diferentes grupos. Acerca de dinámicas políticas locales en el distrito de La Matanza VIRGINIA MANZANO	499
---	-----

La política indígena en Salta: límites, contexto etnopolítico y luchas recientes CATALINA BULIUBASICH	523
--	-----

Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión ANA MARÍA GOROSITO KRAMER	537
---	-----

Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis SERGIO VISACOVSKY	555
--	-----

9. Legados de los setenta: identidades, fragmentos y memorias

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	589
--	-----

Las víctimas del terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina VIRGINIA VECCHIOLI	591
---	-----

Estado y nación en las narrativas de espíritus desaparecidos durante la dictadura militar en Argentina, 1976-1983 GUSTAVO LUDUEÑA	613
---	-----

“Lo que merece ser recordado...” Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria LUDMILA CATELA DA SILVA	643
---	-----

Rituales de iniciación y relaciones con la naturaleza entre los *mbya-guarani*¹

MARILYN CEBOLLA BADIE²

Los primeros indicios de que los ritos de pubertad aún se llevaban a cabo entre los *mbya* fueron obtenidos casualmente a partir del cambio en el comportamiento de las chicas. En ocasiones algunas de éstas, a quienes había visto en mi última estadía en campo con sus cabellos largos y conductas aún de niñas según las reglas sociales *mbya*, mostraban cambios radicales a mi regreso a la aldea unos meses más tarde. Las encontraba no sólo con el pelo cortado al ras o casi rapado en algunos casos, sino esquivas y con actitudes distintas; se las veía más serias y circunspectas. Y a veces, teniendo aún el cabello corto, estaban conviviendo con un adolescente y cursando los primeros meses de embarazo.

1 Publicación original: Cebolla Badie, Marilyn. 2015. Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-guarani. *Mana* 21(1): 7-34. Agradecemos a la revista *Mana* su autorización para republicar este artículo.

Este artículo es el resultado de investigaciones realizadas con los Mbya-Guaraní de Misiones desde 1997. Gran parte de la información la obtuvo la autora durante su trabajo etnográfico para su tesis doctoral (Cosmología y naturaleza mbya-guaraní, 2013). Allí, Marilyn Cebolla Badie indagó acerca de la relación naturaleza-cultura en esta etnia. Entre 2009 y 2011 realizó trabajo de campo específico sobre los rituales de pubertad en niñas y varones. Estas prácticas han sufrido marcadas modificaciones en la actualidad debido a las condiciones de vida en la mayoría de los asentamientos indígenas; la escolaridad de las niñas dificulta su ausencia de la institución educativa para cumplir con la reclusión, mientras que la escasez de selva impide que se sigan los preceptos alimentarios durante esta etapa. Sin embargo, aún se observan los rituales con días acotados de resguardo y una alimentación adaptada a lo que pueden conseguir las familias. La misma situación se observa para los varones, cuyos rituales continúan con las dificultades propias de la situación actual. E incluso en algunas comunidades se ha reavivado el uso del tembetá en los adolescentes como una señal de identidad ante los no-indígenas. Cebolla Badie es, al momento de esta republicación, directora del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, el primer posgrado específico en la Argentina y que se inició en 1995. Complementar con secciones 2 (G. Wilde), 6 (R. Abinzano), 7 (G. Schiavoni), 8 (A.M. Gorosito Kramer) y 12 (A. Padawer).

2 Programa de Posgrado en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.

Ya no venían a recibirme con abrazos y expresiones de alegría cuando llegaba al lugar, casi no me hablaban y si quería tomarles una fotografía, desviaban la mirada hacia el suelo. Esta variación en el comportamiento me llevó a preguntar qué había sucedido, y luego de muchas dilaciones la respuesta que me dieron los indígenas fue que en el tiempo en que me había ausentado las niñas “estuvieron *iñengue*” y a mi regreso ya “estaban en *kuña tai*”, como si hubieran pasado por un proceso de transformación.

Lo que esta explicación significaba era que habían alcanzado la madurez sexual y su nuevo status había sido sancionado por medio del ritual de iniciación. La designación *iñengue* se refiere al lapso de tiempo que transcurre entre la menarquia y la finalización de la segunda o tercera regla en que las niñas son sometidas a reclusión, luego, continúan las restricciones alimentarias y los cuidados hasta que la conclusión de esta etapa es señalada con la expresión: *iñengue páma*.

Una mujer es *iñengue* solamente durante algunos meses en su vida, sin embargo, este tiempo parece ser uno de los más importantes del ciclo vital. Este término ha llevado a confusión a algunos autores a causa de la partícula *ñe*, que en este caso no está relacionada con *ñe'ê*, “palabra-alma” sino que significa “fluir” o “derramarse”. De este modo considero acertada la traducción que realiza Cadogan (1992a: 139) que también consigna el nombre como *iêngue*, y que da como significado: “una a quien salió o fluyó (el menstruo)”.

Las mujeres consultadas³ explicaron que se refiere a “que fluye o se derrama lo que fue de ella” en clara referencia a la sangre menstrual. En el caso de *ñe'ênguchu*, la cuestión se resuelve con más facilidad, ya que refiere al tono grave que adquiere la voz de los muchachos, significa literalmente “voz grande”. Se los denomina *ñe'ênguchu* cuando comienzan a tener cambios en la voz y el periodo se extiende hasta que el varón adquiere el tono definitivo, entonces se dice: *ñe'ênguchu páma*, señalando la finalización del periodo de iniciación.

Había escuchado previamente hablar de las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* en relación al accionar de los espíritus de la selva. Cuando los *mbya* relataban sobre algunas de estas entidades indefectiblemente mencionaban a las niñas y varones que se encontraban en la etapa de pubertad como los más vulnerables a sus ataques.

Si bien los datos para esta investigación fueron recogidos de manera fragmentada desde el año 1997 aproximadamente, en el transcurso de distintos estudios

3 La docente Petrona González de la escuela aborígen de Fortín Mbororé obtuvo esta información en conversaciones mantenidas en guaraní standard con las mujeres de la aldea a expreso pedido mío.

realizados con los *mbya*⁴ que habitan en la provincia de Misiones, Argentina, el mayor cúmulo de información lo obtuve durante el trabajo etnográfico para mi tesis doctoral (Cebolla Badie 2013) en la que indagué acerca de la relación naturaleza-cultura en esta etnia.

Asimismo, entre 2009 y 2011 realicé trabajo de campo específico sobre los ritos de pubertad entrevistando principalmente a ancianos de ambos sexos, a quienes me remitían los *mburwicha* o “mayores” de las aldeas alegando que muchas de las prácticas de los rituales ya no se realizan en la actualidad debido a los cambios en el *mbya reko* o “sistema de vida *mbya*” a partir del contacto permanente con la sociedad nacional. La relación de amistad mantenida a lo largo de los años con la gente de las comunidades y el conocimiento obtenido en anteriores investigaciones, me permitió indagar sobre estos temas considerados “delicados” por los *mbya* y que usualmente se evitan en las charlas con los no indígenas. Por otra parte, las estadías en los lugares posibilitaron que observara y acompañara en sus tareas cotidianas a aquellas chicas que se encontraban en la etapa posterior a la reclusión.

La investigación se llevó a cabo en aldeas de zonas muy distintas de Misiones, en Jeý e Yryapy (Departamento Guaraní), Takuapi e Ita Poty (Departamento Libertador General San Martín) y Fortín Mbororé (Departamento Iguazú). Este artículo constituye una presentación sucinta de los datos recolectados y un análisis preliminar de los mismos.

Iñengue

La principal característica del rito de iniciación de las niñas es la reclusión a la que son sometidas y que en su forma más completa ya sólo se realizaría en las comunidades alejadas de las poblaciones blancas. Cuando una chica avisa que está menstruando por primera vez, la abuela o la madre le cortan los cabellos y la llevan al *opy* o casa de ceremonias, allí se prepara especialmente un lugar donde permanecerá durante el tiempo que esté recluida, en ocasiones compartiendo el espacio con otra niña que se encuentra en la misma situación.

Las sólidas construcciones *mbya*, de techos de cañas cortadas y paredes de troncos y cañas entretrejidas cubiertos de barro, se caracterizan por no tener ventanas, la única abertura y fuente de iluminación es una puerta de tamaño reducido, de este modo, son frescas en verano y cálidas en invierno pero siempre oscuras. La

4 La etnia *mbya* pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní y sus territorios tradicionales comprenden el oriente de Paraguay, la provincia de Misiones en Argentina, el norte de Uruguay y el sudeste de Brasil hasta el océano Atlántico.

iñengue debe permanecer en el fondo del *opy*, en el sector menos iluminado, en la penumbra.

Los *mbya* se refieren al comienzo del periodo de aislamiento como *oguary ma*, “se sentó”, ya que la chica debe permanecer sentada o acostada sin moverse mientras permanece dentro del *opy*. Este ritual de iniciación se repite con las mismas características entre etnias guaraníes muy cercanas entre sí como los *ñandéva*⁵ y los *kaiowá*⁶ (Schaden 1974), los *ache-guayaki* (Mayntzhusen 2009) y los *chiriguano*s⁷ (Hirsch 2008).

La reclusión es un rasgo común a todos ellos y como explica Victor Turner (1980: 108) en su investigación sobre los ndembu de Zambia, los iniciandos son “personas liminares” porque se encuentran en transición entre estados distintos, ya no pertenecen a la clasificación anterior y aún no han sido incluidos en la nueva. Tienen una “realidad” física, pero no social, de ahí que tengan que permanecer escondidos.

En el caso de los *mbya*, estas personas que se encuentran en una posición “interestructural” como describe Turner, reciben el nombre de *iñengue* y *ñe'enguchu*, ya que durante un breve lapso de tiempo ya no son *kyringue* o “niños” y aún no detentan el status de *kuña*, “mujer” y *ava*, “hombre”.

La reclusión

Una vez que la chica es llevada al *opy*, el padre construye una tarima o pequeña cama, angosta y corta, que recibe el nombre de *ñiimbe*, utilizando tacuaras, generalmente *takua pekuru* (*Guadua trinitii*). La niña debe permanecer en el *ñiimbe* con las piernas cruzadas, tocando lo menos posible el suelo, la finalidad de esta tarima es evitar que sea atacada por el *yvy ja*, “genio de la tierra”, uno de los tantos espíritus de la naturaleza a los que son vulnerables las adolescentes en la menarquía.

El sacerdote Franz Müller (1989) que tomó contacto con los *mbya* en Paraguay a fines del siglo XIX, realiza una descripción del ritual de iniciación de las *iñengue* en la que explica que éstas permanecen de cara a la pared en un rincón oscuro que se ha aislado del resto de la construcción para que nadie pueda verla, no debe moverse, sólo puede hablar si le hablan y no puede reírse.

5 Se los conoce como guaraní *ñandéva* en Brasil y como *chiripá* en Argentina pero se autodenominan *ava katu* etc.

6 Reciben el nombre de *kaiowá* en Brasil, sin embargo en Paraguay su etnónimo es *paĩ tavytera*.

7 Su autodenominación actual es *ava-guaraní*.

Una mujer de Takuapi, *Yva*, de unos cincuenta años, recordaba esta etapa de su vida como una dura prueba, su hermana mayor se había ocupado de “atenderla”, como expresó, mientras estuvo aislada en el *opy* y había sido durísima con ella, la mujer repetía el término *ojopy* que significa “aprieta”, su hermana la “apretaba”, para explicarme la gran exigencia a la que estuvo sometida.

Respecto a la duración de este aislamiento, todas las personas entrevistadas coincidieron en que debe ser *petei jachy*, “una luna”, o sea, veintiocho días, el tiempo promedio del ciclo menstrual. Mujeres de entre cuarenta y cincuenta años de edad manifestaron que ellas aún estuvieron recluidas durante este periodo aunque en la actualidad ya sería solamente de quince días en aquellas comunidades donde todavía se lleva a cabo el ritual en forma completa o incluso menos cuando ya no se observan todos sus aspectos y la reclusión se cumple en la propia casa.

La chica debe permanecer con la cabeza cubierta con una manta o una tela cualquiera mientras está en reclusión y no puede mirar a las personas que circulan dentro del *opy*, debe dirigir la vista siempre hacia el suelo. Se le aplican en la cara las pinturas tradicionales o *ychy* con el diseño de *araku pychã*, literalmente “dedos del pie del *araku*”, el cual consiste en las marcas de las patas de este ave (*Aramides saracura*). Se hacen tres rayitas imitando sus huellas en cada mejilla, cerca de los pómulos. El *araku* está clasificado entre las aves que pertenecen a *Charía*, el oponente del héroe solar *Kuaray* en la cosmología *mbya*, y por lo tanto, posee atributos negativos. Según las narraciones míticas, fue creado del latido del corazón de *Charía* cuando éste murió carbonizado (Cebolla Badie 2000).

Las niñas y púberes no deben comer la carne de esta ave porque le provocaría futuros problemas en los embarazos, el parto se demoraría o el bebé podría nacer con malformaciones. La pintura destinada a las *iñengue* se elabora exclusivamente de las ceras y propóleos de la abeja nativa sin aguijón *ei ruchu* (*Melipona scutellaris*), que también recibe el nombre de *kuñangue ro*, “casa de las mujeres” porque en los tiempos primigenios fueron un grupo de muchachas núbiles que debían ser entregadas en matrimonio pero no aceptaron a sus futuros maridos, encerrándose en una casa. Debido a este comportamiento las divinidades las convirtieron en las abejas *ei ruchu* que conocemos en la actualidad (Cebolla Badie 2009), existiendo en este caso un claro nexo entre las *iñengue* que se encuentran en reclusión y esta especie con un mito tan sugerente.

Además del diseño de *araku pychã*, se trazan líneas en las articulaciones, en las muñecas y rodillas, para prevenir la dolencia que los *mbya* llaman *karugua* y que traducen como reumatismo. También se hacen líneas en las plantas de los pies para protegerlos de cortes y lastimaduras cuando caminan por la selva. Estas pinturas corporales son consideradas medicinas preventivas.

En tiempos pasados se evitaba cortar el pelo a las niñas para que al llegar a la pubertad tuvieran el largo suficiente para confeccionar el *tetymakuaa*, las trencillas de pelo que los adultos se envuelven debajo de las rodillas, en los antebrazos y también en los tobillos. Actualmente ya no se usan aunque aún pueden verse en algunos ancianos que las llevan ocultas bajo los pantalones; y según relatan los indígenas, en “tiempo de los abuelos” las mujeres también las usaban en las pantorrillas y los tobillos.⁸

Egon Schaden (1974) consignó el uso de *tetymakuaa* para los tres grupos guaraníes que estudió⁹ y dice que tiene una finalidad mágica para evitar el cansancio en la musculatura de los brazos y de las piernas, siendo indispensable en las largas caminatas. En el pasado, cuando aún se usaban las ropas tradicionales, estas cuerdas también servían para sujetar el *tambeao*, taparrabos tejido con fibras vegetales.

Adolf Schuster (1929), quien convivió con un grupo *mbya* a comienzos del siglo XX, recibió de regalo cordones de pelo femenino a los que describió como trenzas de aproximadamente dos milímetros de ancho que tenían entre treinta y sesenta metros de longitud. Realizar estas trencillas bajo la supervisión de la abuela u otra mujer de la familia, era una de las tareas que debía realizar la *ĩengue* mientras estaba en el *opy*, concluida la obra, se la entregaban al líder religioso que la distribuía entre los hombres sin importar si eran o no parientes de la niña.

En la actualidad, en las pocas aldeas donde se sigue confeccionando el *tetymakuaa*, se lo entrega a cambio de dinero porque es considerado “un trabajo” y antes, cuando no se conocía “el dinero del *jurua*”¹⁰, se intercambiaba por bienes. También se hacía *kya*, la hamaca de red que ha caído totalmente en desuso, se confeccionaba trenzando fibras de *pynõ guachu* u ortiga brava (*Urera baccifera*) que previamente habían sido tratadas. Hoy en día a la *ĩengue* sólo se le enseña a coser y a remendar la ropa.

Schaden (1974) describe el tiempo de resguardo entre los *mbya* como un periodo de aprendizaje de habilidades manuales, la enseñanza era impartida por la abuela paterna o materna. Y además de aprender a trenzar las redes para las hamacas y las cuerdas de pelos, se les enseñaba a hilar y a confeccionar la ropa tradicional.

8 Este dato fue corroborado al observar una de las escasas fotografías existentes sobre *mbya* en la primera mitad del siglo XX. Se trata de una foto de pequeño tamaño en la que aparece una jovencita vestida a la manera tradicional, lleva un cesto ajaka sobre su espalda y en los tobillos pueden verse las cuerdecillas del *tetymakuaa*. En: SOSA, Atanasio. 1928. Guía general de Misiones para 1928-29. Posadas.

9 Kaiowá o paí tavytera, chiripá o guaraní ñandéva y *mbya*.

10 Denominación que reciben los blancos.

En las conversaciones mantenidas sobre el periodo de reclusión se mencionó siempre el régimen al que se somete a las chicas como “educación”, es necesario educarla para su vida futura como esposa y madre. De este modo, las *iñengue* deben aprender a comportarse según el modelo de mujer en la sociedad *mbya* porque los cambios no involucran solamente el cuerpo sino también el status que tendrán de allí en más.

Viveiros de Castro en referencia a los ritos de pasaje entre los yawalapiti explica que las transformaciones corporales están acompañadas de cambios en el status social, “la naturaleza humana es literalmente fabricada o configurada por la cultura. El cuerpo es *imaginado*, en todos los sentidos posibles de la palabra, por la sociedad” (2011: 72).

En esta “fabricación” se siguen prototipos o modelos, así ciertas obligaciones que debe cumplir la niña mientras está en reclusión como mantenerse callada, hablar sólo si le hablan y hacerlo en voz baja, fijar la vista en el suelo, moverse con suavidad y mantener en general una actitud sumisa, es el comportamiento valorado y esperado en una mujer en la sociedad *mbya*.

Solamente en aquellas que ya pueden ser consideradas “mayores”, a partir de los cincuenta años de edad aproximadamente, suele observarse un comportamiento distinto, imparten órdenes a sus familiares, hablan en voz alta y participan de las reuniones de cariz político en la comunidad. También ocupan un lugar de importancia en las ceremonias religiosas donde se las denomina *kuña karai*¹¹ y se ubican en el mismo nivel jerárquico de los hombres. Estos cambios de actitud ocurren cuando las mujeres ya han finalizado su vida reproductiva, recién entonces podrían compartir los espacios de poder antes reservados exclusivamente al sexo masculino.

Son estas mujeres mayores quienes vigilan que las *iñengue* sigan todos los preceptos de la reclusión, entre ellos, que reciban los alimentos adecuados para su estado. A diferencia de lo que sucede en la vida cotidiana en que no se observan horarios para las comidas, salvo después del atardecer cuando no es recomendable ingerir alimentos; en el caso de la *iñengue*, sólo puede comer en ciertos momentos muy bien pautados, aparentemente al amanecer, al mediodía y antes de que oscurezca.

Los alimentos prescritos para este estado son los elaborados con vegetales cultivados, principalmente el maíz, los entrevistados nombraban recurrentemente

11 Los indígenas traducen este término al español como “señora” o “mujer de respeto”.

los siguientes: *mbaipy*¹², *rora*¹³, *mbojape*¹⁴, *kaguyjy*¹⁵. Y también *mandio mimói*, “mandioca hervida” y *jety mbichi*, “batata asada”.

La frugalidad parece ser la regla ya que la *iñengue* debe comer en pequeñas cantidades y no llegar al punto de la saciedad, pauta que se repetirá en otras situaciones a lo largo de su vida como por ejemplo, durante el embarazo. No debe consumir sal ni azúcar porque podría enfermarse. La miel está prohibida porque causa hemorragias, las mieles silvestres de las distintas especies de abejas nativas sin aguijón son más líquidas que la miel de la abeja europea (*Apis mellifera*) por su alto contenido en agua, quizás debido a esta característica y por analogía se evita su consumo como prevención.

Las *iñengue* no deben consumir dulces para evitar “debilidad en la conducta” tal como expresaron las ancianas entrevistadas. Aparentemente, el azúcar disminuiría su inteligencia y le haría “andar mal de la cabeza”, en síntesis, afectaría su capacidad de discernimiento, llevándola a un comportamiento errado. Sin embargo, en las épocas de escasez cuando no se cuenta con los productos de las rozas, está permitido darle a la *iñengue* ciertas frutas silvestres como *jarakachi’a* (*Jaracatia spinosa*), *guaporoity* (*Plinia rivularis*), *guapyta*¹⁶ (*Arecastrum romanzoffianum*), *yvaporú* (*Plinia trunciflora*), *yva vijú* (*Eugenia pungens*), *aracha* (*Psidium* sp.), *ñandu apycha* (*Campomanesia guazumifolia*) y *ñangapiri* (*Eugenia uniflora*), estas fueron las especies nombradas una y otra vez por las personas consultadas, principalmente las cuatro primeras, un número acotado para la gran cantidad de especies frutales que son consumidas por los *mbya*.

Las frutas consideradas “de los blancos”, entre ellas, peras y manzanas, pero especialmente naranjas y otros cítricos, están prohibidas. Además de los vegetales cultivados también se le da a la niña *pindo ru’a*, cogollo de la palmera *pindo* (*Arecastrum romanzoffianum*) crudo o hervido. La carne está expresamente vedada durante la reclusión porque aumentaría el peligro de que la *iñengue* sea poseída por los espíritus de animales. En este caso, ni las fumigaciones con humo de tabaco realizadas por el líder religioso serían suficiente para protegerla de la esencia que aún permanece en la carne.

Es llamativo que incluso esté prohibido el consumo de *kochi* o pecarí labiado (*Tayassu pecari*) que debe consumirse al igual que *kaguare* u oso hormiguero chico (*Tamandua tetradactyla kriegi*) y *kaguare guachu* u oso hormiguero

12 Polenta de maíz.

13 Afrecho de maíz blanco.

14 Pan de maíz cocido en las cenizas.

15 Mazamorra de maíz.

16 Denominación del fruto de la palmera pindo.

grande (*Myrmecophaga trydactyla*)¹⁷ durante el embarazo y el post parto cuando la mujer nuevamente se encuentra en un estado en el que puede ser fácilmente influenciada por las entidades de la selva.

El periodo de reclusión de las niñas constituiría así la única época en la vida de los *mbya* en que está prohibido comer carne y es una situación muy particular porque los *ñe'ênguchu*, por su parte, sí podrían ingerir ciertas piezas de caza aunque en pequeñas cantidades. En aquellas comunidades donde ya no es posible acceder a los recursos de la selva, se alimenta a la niña con comidas preparadas a base de harina de maíz, leche, mandioca, batata y las frutas silvestres que se puedan conseguir. Cuando recibe los alimentos la chica no puede mirar de frente a la mujer que se los entrega ni puede hablarle.

Mientras permanece en el *opy*, una de sus abuelas o una anciana de su grupo de parientes, la aconseja acerca de lo que se espera de ella como mujer y madre en el futuro. En estos discursos se le recuerda constantemente que la recluyeron por su propio bien, para que sepa cuidar su salud y que no sea una persona “mal educada”, en el sentido de desobediente, irrespetuosa, desatenta o perezosa, conductas muy desaprobadas entre los *mbya*.

La referencia a la maternidad era una constante cuando los indígenas explicaban la finalidad de los consejos que recibe la *iñengue* de las ancianas, debe aprender todos los cuidados para llevar a buen término un embarazo, tener un parto rápido y dar a luz un niño sano. De este modo, durante el aislamiento se haría énfasis en la conducta y los valores que debe observar la chica a lo largo de su vida, especialmente en el nuevo rol de madre que pronto tendrá que asumir.

Entre los *mbya*, pareciera que el ritual marca el cambio hacia la posibilidad de la maternidad más que el comienzo de la vida sexual. Las *iñengue* no necesariamente son vírgenes, según los relatos recogidos, las chicas suelen estar “acompañadas” es decir, viviendo en pareja, ya antes de la menarquía. Los *mbya* siguen practicando la poligamia en ciertos casos, pero de manera discreta y solapada para evitar las reacciones negativas de los distintos agentes blancos que intervienen en las comunidades. Existe entre ellos un tipo de arreglo matrimonial temprano en que se pide a los padres de una niña de siete u ocho años de edad que la entregue al hombre que será su futuro marido o a la familia de éste para su manutención.

Al parecer, en algunos casos la convivencia comienza de manera inmediata, lo cual observó el naturalista Ambrosetti (1898) en una de sus estadías con los *mbya*, dejando comentarios espantados sobre esta costumbre que también

17 Actualmente se nombra el consumo de las dos especies de osos hormigueros en referencia a prácticas del pasado, la especie de mayor tamaño se encuentra casi extinta en Misiones y la pequeña está en situación vulnerable debido a la caza deportiva y la deforestación.

consigna Viveiros de Castro (1992) para los araweté, quienes consideran que las niñas deben ser iniciadas sexualmente para que puedan tener luego sus reglas con normalidad.

Vulnerabilidad ante los espíritus

Mientras permanece en la casa de ceremonias la niña solamente puede salir al exterior para cumplir con sus necesidades fisiológicas,¹⁸ lo cual debe realizar con prontitud. Se le cubre entonces la cabeza y camina mirando fijamente el suelo acompañada por la mujer que la cuida.

Los *mbya* explican la reclusión a la que se somete a las *iñengue* como forma de protección ya que este periodo de la vida de una mujer sería el de máxima sensibilidad ante los espíritus de la naturaleza.

Schaden (1974) afirma que en los tres grupos guaraníes que estudió, lo que denomina “eclosión pubertaria” es la manifestación de crisis más delicada en la vida de la mujer. Nombra a este estado como *ojeko aku*, palabras que significan literalmente, “estar en estado caliente”, en el sentido quizás de fragilidad ante los peligros. León Cadogan (1992b) lo traduce como “el que está sometido a régimen alimenticio o a tratamiento” porque éstas son las precauciones que debe tomar quien se encuentra en esta circunstancia.

La *iñengue* que no recibe los cuidados necesarios y deambula por la selva o las rozas puede ser presa de distintas entidades, estos seres invisibles tienen la facultad de engañar a las chicas púberes apareciendo ante sus ojos con forma humana. Aparentemente, en las distintas etnias guaraníes de la región estas entidades están conformadas principalmente por los espíritus de animales (Schaden 1974, Chase Sardi 1992, Maynzthusen 2009) que se posesionan del alma de la chica.

Los *mbya* también se refieren a este tipo de posesión pero cuando hablan de los peligros que corre la *iñengue* nombran indefectiblemente a *yvyra ñe'ê* o “el alma del árbol”, a *ka'aguy rovapyja*, que podría traducirse como “dueño de todo lo que existe en la selva” y a *mbai'i*, un duende malévolos que se aparece a las chicas con aspecto de un hombre de pequeña estatura.

Los indígenas describen la posesión del alma de la *iñengue* por estas entidades utilizando el término *ojepota* que se traduce como “prenderse, unirse sexualmente con un animal mítico o espíritu” (Cadogan 1992b). Estos espíritus engañan a las chicas presentándose bajo falsas apariencias, por eso se debe evitar el contacto

18 Normalmente en los huertos o la selva circundante.

visual con estas entidades que sólo pueden ver quienes se encuentran en alguna etapa especial de la vida como las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* porque a través de la mirada se produciría el “encantamiento” de estos seres.

Mientras las niñas están en aislamiento se las suele bañar con un preparado que hacen las mujeres dejando macerar el *ta'y re* o larvas de la abeja *eira pu'a* (*Trigona spinipes*), conocida por sus propiedades para tratar dolencias asociadas a la pérdida de cordura provocado por los *mba'e vai*, seres malignos de la selva (Cebolla Badie 2009). En este caso, se considera una medicina muy eficaz para evitar ser atraídas por éstos.

El duende llamado *mbai'i* parece ser uno de los principales peligros para las chicas ya que no sólo se apropiaría de su alma¹⁹ sino que incluso podría embarazarla, ya que es posible tener a estas entidades como compañeros sexuales. Cuando los *mbya* hablan de “quitar la consciencia” o “perder el entendimiento” se refieren a la pérdida del alma, que puede ser temporal pero si la situación se prolonga sobrevendría la muerte de la persona afectada. Si una adolescente presenta síntomas que se corresponden a los del encantamiento la gente se reúnen en el *opy* y el líder religioso pide a las divinidades por medio de oraciones y abundante humo de tabaco que la entidad que se apropió de la chica la libere para que su alma regrese.

Verã Miri, cacique de la comunidad de Takuapi me relató la experiencia vivida en la cercana aldea de Marangatu hacía poco tiempo, donde debieron reunir a tres *opygua* o líderes religiosos para que unieran sus fuerzas en una ceremonia conjunta celebrada para librar a una *iñengue* del espíritu que la había poseído. Era un caso grave en que la chica padecía un fuerte desequilibrio mental que había comenzado repentinamente durante su primera regla. Se consideraba que el *ñe'ê* o “palabra-alma” la había abandonado por la acción de algún espíritu de la selva. Se hicieron oraciones y danzas en que participaron los miembros de la comunidad y también otras personas que habían acudido acompañando a los chamanes.

Según su relato, hicieron bailar a la niña dentro del *opy* mientras cantaban a *Ñande Ru Ete*²⁰, entonces comenzó a hacer calor, tanto que los asistentes empezaron a sentirse sofocados, era la chica quien despedía el calor por efecto del espíritu que la poseía. Las oraciones y fumigaciones con humo de las pipas de los líderes religiosos continuaron hasta que la *iñengue* cayó al suelo y de su cuerpo emergió un enorme sapo que había suplantado su alma.

19 En la visión *mbya* el *ñe'ê*, “palabra-alma” es el alma principal, enviada por las divinidades, la que concentra la esencialidad de la persona. Pero también existe una segunda alma, *ângue*, que se desarrolla a partir del nacimiento y que acumula los errores y transgresiones a lo largo de la vida. (Cebolla Badie 2013).

20 Nuestro Padre Verdadero.

La mención al calor que salía del cuerpo de la adolescente y que habría ahuyentado su alma cuando el espíritu del animal se apoderó de ella, remite inmediatamente al concepto de *ojeko aku* o “estado caliente” en que se encuentran las personas que están transitando por algún periodo de crisis en su vida.

Aparecida Vilaça expresa acerca de la concepción de la inestabilidad del alma y su posible sustitución por otras entidades, presente en diversas culturas amazónicas, que “esta ambivalencia en la identidad, a pesar de estar fuertemente marcada durante el periodo post natal, ocurre en distintos momentos de la vida, entre ellos en la iniciación y muy a menudo implican la posible pérdida de la identidad humana propiamente dicha” (2002: 349).

Entre los *mbya*, los momentos del ciclo vital más críticos y peligrosos parecen ser el nacimiento, la pubertad y las situaciones de enfermedad. En todos estos casos, el alma de la persona se encuentra en un estado de gran sensibilidad y puede ausentarse del cuerpo o ser presa de esas otras almas no humanas que ocuparían su lugar.

Como explica Silvia Citro en sus estudios con los tobas “la concepción de la persona y su corporalidad se define a partir de una serie de múltiples e intensas relaciones con el mundo natural, la corporalidad está abierta a ser influida ya influir en estos ámbitos” (2008: 44). Esta sería una interpretación válida igualmente para los *mbya* en que la constante interacción con las entidades de la naturaleza, a pesar de los peligros que conlleva, marcaría la identidad como ser humano y sería parte también de la definición de persona según los cánones de la cultura.

Mientras dura la reclusión la niña es bañada con agua de cenizas o *tañimbury* porque según explicaron los indígenas, así como debe evitar los cursos de agua tampoco puede bañarse con “agua viva”. De este modo, esta suerte de lejía que se prepara con las cenizas, despojaría al agua de cualquier esencia que podría dañar a la chica, volviéndola inofensiva. Finalmente la mojan con la decocción de las hojas y la corteza del *ygary* (*Cedrela fissilis*), árbol de gran significado en la cultura *mbya*, es uno de los *yvyra ñe'êry*, “árboles de la palabra-alma”. Y pasan por su cuerpo las hojas del *yvaro* (*Prunus* sp.), cuyo nombre significa “fruta amarga” y son tóxicas si se las ingieren. El *yvaro* es reputado en la farmacopea *mbya* para utilizarlo en los casos de hechicería y maldiciones, se trata al enfermo lavándolo con el agua de sus hojas maceradas al mismo tiempo que el *opygua* realiza oraciones.

Se consideran a estas especies arbóreas como *poã* o “medicina” para las *iñengue* y los indígenas las comparan con el *ychy*, la pintura que se aplica a la chica para protegerla de enfermedades. El *yvaro* es reconocido como el mejor “remedio” por su fuerte olor aunque el *ygary* o cedro también poseería un olor “feísimo” según

consideran los *mbya*. Estas especies espantarían así a los espíritus que rondan a la niña, al parecer, atraídos por un aroma especial que poseen los iniciandos en esta etapa.

Los chicos y las chicas despiden un olor, *hêâkua*, decimos, que atrae a las almas de la selva. Tienen un olor fuerte que lleva el viento y también la corredera en el agua, llega lejísimo, por eso trae las almas de lejos. Nosotros los humanos no sentimos, solamente los espíritus. *Verã Guyra* de Jeju.

La palabra *hêâkua* remite a los aromas agradables en el idioma *mbya*, por ejemplo, al perfume de las flores. Este olor es atractivo para los espíritus por eso es preciso cuidar a chicas y muchachos en el periodo de iniciación de distintas maneras, una de ellas es por medio de los baños medicinales con las especies de árboles que despiden olores fuertes, los cuales contrarrestarían el “aroma” de los adolescentes y repelerían a los malos espíritus.

Eduardo Viveiros de Castro (2011) expresa sobre los yawalapitis que para éstos los espíritus poseen un olfato hipersensible y detestan el olor de la gente, especialmente de aquellas personas que se encuentran en estado transicional como jóvenes en reclusión pubertaria, aprendices de chamanes y padres en resguardo. Todos ellos personas con restricciones alimentarias y en abstinencia sexual que despedirían un olor especial.

La explicación del encierro como una forma de proteger a la *iñengue* contra las entidades malignas fue una constante en el discurso de los indígenas. Lévi Strauss en referencia a los tikuna afirma respecto a la ceremonia de iniciación de las muchachas que “simboliza un combate librado por los humanos para proteger a la chica púber de los espíritus que la amenazan durante este periodo crítico de su vida”. (2005: 308). La amenaza que significa el acoso de los espíritus de la selva y el temor que inspira la posibilidad de interactuar con ellos, ejercería un poderoso control para que las púberes no se desvíen de lo que dictan las normas y acepten los preceptos de su futuro comportamiento.

Victor Turner (1980: 122) recomienda para los estudios sobre ritos de pasaje centrar la atención en los fenómenos y procesos relacionados con los periodos de transición, que son los que de manera paradójica exponen los fundamentos de la cultura. En la iniciación de las niñas *mbya* este periodo correspondería al tiempo en que permanecen en aislamiento y en que se les exige una actitud totalmente sumisa para permitir que se les inculquen los valores y comportamientos que se esperarían de ellas en la vida adulta que están por comenzar. Peter Gow (2001) en su etnografía sobre los piro compara la condición de la chica recluida durante la

iniciación con un feto en el vientre materno, ya que comparten las características de estar creciendo en la oscuridad y adquiriendo un “cuerpo”.

Siguiendo a Turner (1980) en lo que denomina las tres fases distintivas de los ritos de pasaje: separación, margen y agregación, la primera fase, la de separación, supondría una conducta simbólica que marca la separación del grupo, en el caso de los *mbya* esto se señalaría con el corte de los cabellos de la niña y su reclusión.

En la fase siguiente, de margen, el sujeto se encuentra en un estado ambiguo ya que no mantiene los atributos del pasado como infante ni tampoco posee aún los del futuro como joven mujer. Es en esta ambigüedad en que la situación de la *iñengue* se asemeja a la de un feto, está en la penumbra, debe ser silenciosa, sus movimientos son limitados; salvo las rápidas salidas al exterior con la cabeza cubierta, permanece todo el tiempo en la pequeña tarima o *ñimbe*, que según algunos informantes, debido a sus dimensiones no le permite estirarse y la obliga a dormir encogida. Sólo puede comer lo que le ofrecen y no puede bañarse por sí misma, debe dejar que otra mujer lo haga. Su voluntad parece haber sido anulada y se le exige un auto control que será una constante en su vida como adulta. En la tercera fase, de agregación, el ritual se ha consumado y la persona se reintegra a la sociedad.

Retorno a la sociedad

Entre los *mbya*, al contrario de lo que ocurre en otros pueblos indígenas (Citro 2008, Gow 2001, Mendes 2006) el final del periodo de reclusión no está marcado por una fiesta ritual. Si bien todas las personas consultadas coincidieron en que el tiempo de resguardo dura aproximadamente veintiocho días, *peteî jachy*, “una luna”, hubo algunas variaciones respecto a una segunda etapa de aislamiento, en el siguiente ciclo menstrual, en que la reclusión que sería menor.

Aparentemente, en la actualidad en que el ritual de iniciación se habría visto reducido a una única reclusión que según distintas versiones duraría entre cinco y veinte días. De todos modos, la “educación” continúa luego de que la *iñengue* retorna a la vida familiar. No puede permanecer ociosa, se le asignan diversos trabajos que debe cumplir de forma rápida y diligente, siempre bajo la vigilancia de la mujer que la cuidaba mientras estaba en el *opy*.

Estas tareas que en la división sexual del trabajo en la sociedad *mbya*, pertenecen al universo femenino, ya son realizadas por las niñas antes de la menarquía. De este modo, no hay un aprendizaje de estas actividades, el cambio reside en la actitud que deben mantener cuando las realizan y en la responsabilidad que conllevan. Mientras son niñas muchos de estos trabajos se hacen como parte

de los juegos, imitando a sus madres y hermanas mayores, más tarde es una exigencia de la familia pero nunca con la dureza que adquiere en el periodo entre dos reclusiones o en los meses posteriores a la finalización del aislamiento.

En ocasiones coinciden dos o más chicas en los rituales de pasaje, entonces realizan las tareas en conjunto y son vigiladas por una sola persona. La *iñengue* continúa estando en situación de vulnerabilidad ante los “seres invisibles” como suelen nombrarlos los *mbya*, después de finalizada la reclusión aunque en menor medida.

Su cuerpo aún despide el “aroma” que los atrae por eso debe tener especial cuidado respecto a los ríos y arroyos, no se puede sumergir en ellos con fines higiénicos ni de diversión. Cuando va a buscar agua para transportarla a la casa o a lavar ropa, debe cumplir estas tareas con prontitud, sin mirar a su alrededor porque los peligros aún la acechan. Debe tener especial cuidado cuando se dirige a la selva o a los huertos a hacer sus necesidades fisiológicas porque este es un momento de gran riesgo, tiene que actuar con rapidez y siempre debe estar acompañada por otra niña.

Hasta pasados varios meses luego de su retorno a la vida familiar no puede lavar la ropa directamente en el agua del arroyo, debe retirarla en un recipiente y lavarla allí, ya que el agua corriente transporta su olor y atrae a los espíritus. Lévi-Strauss nos brinda la siguiente explicación sobre estas precauciones, “a diferencia del agua estancada, que es un agua neutralizada, el agua corriente constituye, pues, el término marcado. Es más poderosa y más eficaz, pero también más peligrosa: habitada por los espíritus, o en directa relación con ellos” (2005: 157).

Cuando cae la tarde la chica ya puede compartir las reuniones familiares junto al fogón pero debe mantener una actitud tranquila y hablar sólo lo imprescindible como forma de protegerse contra los espíritus que vagan en la noche. Luego de esa suerte de ayuno a la que es sometida la *iñengue* mientras está en el *opy*, una vez en el exterior, se amplía la variedad de alimentos que puede ingerir pero no su cantidad, debe continuar comiendo poco como forma, según explican los indígenas, de aprender a ser solidaria, a compartir la comida y a no “mezquinarla” nunca.

Los *mbya* señalan esta actitud como propia de su cultura y es altamente valorada porque es parte del *mborayu*, “amor a los demás” que permite mantenerse en buenos términos con las divinidades. En los primeros días la dieta no difiere de la que había seguido mientras estaba en la casa de ceremonias, la alimentación se basa principalmente en platos preparados con maíz, mandioca y batata. La chica debe reprimir su deseo de comer, cuando traen una pieza de caza a la aldea y las mujeres la preparan públicamente, la *iñengue* no puede permanecer en el lugar, se le asigna algún trabajo para que se aleje y se concentre solamente en lo que hace.

Unos días después de salir al exterior, si bien las restricciones sobre las carnes rojas continúan, ya puede comer pescado y ciertas aves. Las carnes que la chica va a ingerir se fumigan con humo de tabaco de las pipas *petýngua* para contrarrestar las cualidades del animal al que pertenecen. Recién después del periodo transcurrido en una luna se le permiten comer cosas dulces, sobre todo las diversas mieles silvestres. La sal continúa siendo un elemento prohibido aún por mucho tiempo porque podría ocasionarle enfermedades, le afectaría especialmente el estómago produciéndole fuertes dolores.

Las larvas de insectos a los que son muy adeptos los *mbya* también pueden consumirse con moderación en esta etapa pero solamente la denominada *ycho pytã* o “larva roja”, de un coleóptero. Transcurridos algunos días más, se le permite comer carne de pecarí labiado en aquellas aldeas donde aún puede cazarse y en el pasado cuando la fauna abundaba también podía comer osos hormigueros, estas carnes están clasificadas como *cho'o porã*, “carne buena” en el sentido de pureza.

Deben pasar *mboapy meme jachy*, “seis lunas” para que la muchacha pueda consumir carnes rojas con cierta libertad. Pero aún así no debe comer coatí ni las distintas especies de ciervos porque estas carnes son denominadas *aja*, que se traduce como “impura” o “contaminada”. La carne de coatí produce parásitos y la especie de cérvido llamada *guachu pytã* (*Mazama americana*) está especialmente prohibida para las adolescentes porque es *te'o'ã ja*, que se traduce como “dueño de los ataques y mareos”, ya que estos síntomas provocaría la carne de este venado cuando es consumida en ciertos momentos del ciclo biológico.

La chica sufre desmayos y ataques que los indígenas comparan con la epilepsia, luego vuelve en sí pero su entendimiento queda afectado, “no queda bien de la cabeza” explican los *mbya*. Esta dolencia llamada *te'o'ã* que describen como similar a la epilepsia, se referiría en realidad al abandono temporal de alma. Respecto a la finalización de la condición de *iñengue* y su cambio a *kuña tai*, “mujer joven”, o sea, la conclusión del ritual de pasaje a la vida adulta, he encontrado algunas divergencias. Se dice *iñengue páma* cuando terminan los cuidados específicos y la chica se reintegra totalmente a la sociedad, entonces puede comenzar su vida sexual o reiniciarla.

Algunos de los informantes afirmaron que esto sucede cuando la menstruación llega por tercera vez, entonces la chica ya es *kuña tai* aunque debe seguir observando las restricciones alimentarias y de movimientos. Una de las ancianas expresó que en su juventud las muchachas recién estaban en condiciones de formar pareja y considerar la posibilidad de un embarazo cuando el cabello les hubiera crecido hasta la mitad del brazo. De esta manera, pasaba más de un año desde el comienzo de la reclusión y el momento en que se consideraba

que el proceso había finalizado totalmente, prolongándose así la edad para la procreación.

Ñe'ênguchu

A diferencia del ritual de paso de las niñas en que deben permanecer recluidas, la iniciación de los varones es externa y siempre colectiva. Se suele distinguir a los *ñe'ênguchu* en las aldeas como grupitos de muchachos de edades comprendidas entre los doce y quince años que son dirigidos por un adolescente un poco mayor, el *cabo'i*, en referencia a los grados militares impuestos en la época colonial a los grupos guaraníes y que los *mbya* siguen utilizando en su organización política.

En general, a los iniciandos se los nombra *chondaro'i*, “soldado” y en las tareas de vigilancia o cuidado del orden que deben realizar en las escuelas o en las fiestas que se organizan en las aldeas, están bajo las órdenes de un *cabo'i* de unos dieciocho o diecinueve años, fácilmente reconocible por el garrote de madera que lleva sujeto en la cintura.

Aunque dependen del sargento primero de la comunidad, que suele ubicarse en segundo o tercer lugar después del cacique y generalmente es un *yvyra'ija*, “dueño de la vara”, como se denomina a los hombres adultos que cumplen un rol de importancia en las celebraciones religiosas. Es este sargento primero quien les habla durante las noches antes de que el grupo de *chondaro'i* se organice para la vigilancia nocturna de la aldea, misión que cumplen bajo la supervisión del sargento, usualmente hasta medianoche.

Si abandonamos las denominaciones militares que utilizan los *mbya* para explicar la jerarquía de poder en su sistema político y nos remitimos a la organización tradicional, entonces los *ñe'ênguchu* cumplen tareas colectivas bajo la supervisión directa de otro adolescente que ya es considerado un hombre en ciernes porque ha terminado su etapa de *ñe'ênguchu*, y todos ellos son responsabilidad de un *yvyra'ija* que se encarga de aconsejarlos acerca de su comportamiento y de lo que se espera de ellos en su vida adulta.

Los chicos en el periodo de iniciación cumplen con una suerte de servicio a la comunidad, deben aceptar las órdenes de cualquier persona mayor de la aldea y ejecutarlas con rapidez. Su trabajo se vuelve público y se les exige continuamente, tal como explica *Verã Guyra* de la aldea de Jeý:

Ñe'ênguchu tiene que levantarse cuando amanece, traer leña, buscar agua, no debe hablar mucho con los compañeros, no puede jugar, no puede estar sentado, tiene que hacer los trabajos. Se lo lleva al monte y

se le enseña a cazar, a hacer armadillas. Antes se le enseñaban todas las cosas que se hacían, el cien por cien tiene que aprender.

Karai Tataendy, un anciano de aproximadamente setenta años de Takuapi recordaba su época de *ñe'ênguchu* como una etapa de gran dureza donde se puso a prueba su voluntad y autodominio porque no podía negarse a lo que le ordenaban.

Tenía que machetear²¹, manda a machetear en cualquier parte. Había que trabajar... en la chacra de cualquiera había que trabajar. A la mañana no daban comida, tenía que trabajar nomás, no podía comer hasta *kuaray mbyte* (el mediodía). Por eso hasta hoy estoy acostumbrado así, a no comer, a aguantar sin comer.

Estas actividades a las que son obligados los adolescentes y para las que se precisa destreza física y mucho control de sí mismos recuerda a los entrenamientos que suelen acompañar en otras culturas a los rituales de pasaje en la preparación de los jóvenes para su futuro status de guerrero (Lévi-Strauss 2005) y que con seguridad también existieron entre los *mbya*. Quizás las actuales tareas de vigilancia nocturna, el trabajo extenuante y los ayunos constituyan remanentes de otros tiempos.

Los muchachos deben aprender a construir una casa al estilo tradicional, conocer las especies arbóreas que se utilizan en la construcción, saber hacer apropiadamente los árboles y cortar las cañas que se usarán, además de preparar las cuerdas para amarrar las distintas partes. La cordelería *mbya* es una de las artes que también está cayendo en desuso, suplantada por alambres y cables que se adquieren en los pueblos.

Las resistentes cuerdas trenzadas fabricadas con *guembepi*, las raíces aéreas del *guembe* (*Philodendrum bipinnatifidum*) descritas con admiración por Ambrosetti (1889) y Schuster (1929) tenían múltiples usos, eran fundamentales en la construcción de las viviendas y casas de ceremonia, en el armado de las trampas y en la fabricación de arcos. Pero también se las utilizaba en los recipientes de calabaza o *y'akua* en los que se transportaba el agua, la miel y se almacenaban granos en tiempos pasados, y en la fabricación de cestos y cedazos.

La cestería es una tarea que también realizan los hombres y su aprendizaje es otra de las exigencias que deben cumplir los *ñe'ênguchu*. Cuando los indígenas me relataban los trabajos que debían llevar a cabo los adolescentes en este periodo,

21 Cortar malezas con el machete, cuchillo largo de unos 50 a 60 cm. de longitud.

hacían hincapié en el servicio a los mayores como un modo de prepararse para ser bien aceptados en la familia de su futura esposa.

Este entrenamiento para el rol de yerno tiene gran importancia debido a las características del sistema de matrimonio en que los varones, pasado un tiempo luego de la iniciación, abandonan la aldea y visitan otros asentamientos siguiendo los nexos de parentesco con el fin de “encontrar novia”, una vez que han elegido a una chica, deben agasajar a los padres llevándoles leña, proveyéndoles de agua y cazando para ellos. Según la norma, la mujer no tiene poder de elección, son sus progenitores quienes deciden. Una vez que suegros y yerno llegaron a un acuerdo y la nueva pareja comienza la convivencia en la casa familiar, el muchacho debe seguir trabajando para ellos.

Entre los *mbya*, el patrón de residencia más frecuente es la uxorilocalidad, al menos durante los primeros años o hasta el nacimiento del segundo hijo. Luego, suelen construirse su propia vivienda pero continúan conformando la familia extensa a la que pertenece la chica y de la cual el joven pasa a ser un aliado. Esta situación puede mantenerse durante toda la vida o solamente por unos años, cuando la nueva pareja puede marcharse a vivir a la aldea de origen del muchacho y éste vuelve a unirse a su grupo patrilineal aunque continuará mostrando lealtad al suegro.

En esta breve descripción podemos ver que la relación yerno-suegro es fundamental y con seguridad lo era aún más en tiempos pasados cuando los *tekoa*²² constituían fuertes unidades políticas unidas entre sí por redes de parentesco y afinidad. Parte de este entrenamiento y aprendizaje de la etiqueta social es la sobriedad en el consumo de alimentos y la constante distribución. El cazador debe repartir la pieza cobrada entre los miembros de su familia extensa y si es de gran tamaño, con la aldea en general. En la cultura *mbya* la glotonería se considera una grave falta que debe sancionarse, los *ñe'ênguchu* pueden comer sólo cuando se les indica y en cantidades muy medidas, deben soportar los ayunos a los que se los somete sin dar muestras de ansiedad o de molestias.

La variedad de alimentos que pueden consumir es más amplia que para las *iñengue*, además de los productos vegetales, a ellos les está permitido la sal, los dulces y también ciertas carnes. El énfasis está puesto en la cantidad como una forma de educación del futuro cazador que debe alimentar a su familia y dar prioridad a esta obligación. Las carnes que van a consumir los *ñe'ênguchu* también deben fumigarse previamente con el humo del tabaco. Aunque durante el periodo de iniciación los muchachos pueden ingerir carnes rojas, no deben comer

22 Asentamiento. En tiempos pasados, un *tekoa* constituía el territorio de caza, pesca, recolección y horticultura de un patrilineaje.

las que son consideradas *aja* o “contaminadas” y que son las mismas que le están vedadas las niñas cuando meses después de terminada la reclusión se incluye la carne en su dieta.

Pero en el caso de los varones, existe otra pieza clasificada como *aja*, el *tapi'i* o anta (*Tapirus terrestres*) al que los indígenas llaman *cho'o guachu*, “carne grande” por el gran tamaño del animal; está considerada como la más peligrosa entre las prohibidas. Los indígenas entrevistados expresaron que recién cuando se ha completado el periodo de iniciación y el muchacho tiene el tono de voz definitivo, se puede alimentar con la carne de cualquier animal.

El tiempo de iniciación de los varones se extiende durante varios meses en los cuales reciben constantes consejos y recomendaciones de los abuelos y abuelas de la comunidad, sobre todo por las noches en que los *ñe'ênguchu* se vuelven altamente vulnerables al ataque de los espíritus. Si no deben cumplir con las rondas nocturnas de vigilancia, que siempre se realizan en grupo, los chicos permanecen sentados en silencio junto al fogón, escuchando las palabras de los mayores, recibiendo “educación” como expresan los *mbya*.

El acecho de las entidades no humanas

Cuando cae la tarde los *ñe'ênguchu* al igual que las *iñengue*, ya no pueden ingerir alimentos porque la comida produce un olor corporal característico que atrae a los *mbogua*, segunda alma de los muertos que vagan en las noches y pueden atacar a las personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad, como aquellas que están transitando por alguno de los periodos de *ojeko aku* o “estado caliente”, en el que se encuentran los adolescentes en la etapa de iniciación.

Durante las noches, los chicos no deben internarse en la selva bajo ninguna circunstancia. Cuando acompañan a sus padres en las incursiones de caza en horarios diurnos, deben caminar rápido, no alejarse de los demás y no prestar atención a los ruidos extraños que puedan oír porque esta es una de las tretas que les tienden los espíritus para atraerlos, principalmente el temible *mbai'i* que también se posesiona de los muchachos en su versión femenina. Ellos la ven como una joven mujer que los llama, entonces la siguen en la selva hasta desaparecer sin dejar rastros.

Los *ñe'ênguchu* también deben ser cuidadosos en su paso por sitios donde hay remansos o cascadas, tienen que cruzar rápidamente y alejarse como prevención contra los *ija* o “dueños” que habitan en estos lugares y podrían apropiarse de su alma.

Al igual que las niñas en esta etapa, los chicos poseen un *hêâkua* o “aroma” característico que atrae a los espíritus, por eso no pueden bañarse en los ríos y arroyos debiendo evitar principalmente las aguas tormentosas. En los cursos de agua acecha también otro peligro, la *piragui*, un espíritu femenino que atrae especialmente a los *ñe’ênguchu*, habita en cuevas en las profundidades y es la “dueña de los peces”. Según explican los indígenas, la *piragui* siente el olor que despiden los muchachos y acude a buscarlos, llevándolos a su casa bajo el agua desde donde ya no regresan. Es entonces cuando se dice: *ojepota piraguire*, el chico fue poseído por este espíritu que se ha prendado de él.

Los *ñe’ênguchu* deben extremar tanto los cuidados que incluso se les recomienda orinar contra el tronco de un árbol, escondiéndose para que ninguno de los espíritus que lo rondan puedan ver su miembro masculino, en caso contrario, aumentaría el riesgo de que se prenden de él y lo atraigan hasta llevárselo.

Existe una fuerte carga sexual en las explicaciones que me dieron los indígenas sobre la relación con estos seres de la naturaleza que se aparecen con forma humana para atraer a los adolescentes hasta hacerles perder la razón o desaparecer.

Las pinturas o *ichy*, se usarían como remedios preventivos ya que tendrían el poder de repelerlos. Y así como los *ojegua* o “adornos” como denominan los *mbya* a las pinturas faciales destinadas a las *iñengue* se elaboran exclusivamente con las ceras de la abeja *ei ruchu*, que en la mitología fue una mujer en los tiempos primigenios, para los muchachos se utilizan los productos de la abeja *jate’i* (*Tetragonisca angustula*) que perteneció al sexo masculino antes de ser convertido por los dioses en esta melífera.

Cuando preguntaba sobre las pinturas faciales en los hombres, las personas entrevistadas debían hacer un verdadero ejercicio de memoria, y si estábamos sentados en grupo, esto provocaba una serie de comentarios y debates donde cada uno intentaba contar lo que recordaba.

Aparentemente, los hombres dejaron de usar los *ojegua* porque debían realizar trabajos agrícolas y de desmonte para los blancos y utilizar las pinturas significaba exponerse a burlas y dichos discriminatorios. Hasta hace unas décadas, los muchachos usaban un diseño llamado *kerendy gua* que consistía en el trazado de una línea sobre el labio, como si fuera un bigote delgado. También se hacían cruces, *kuruchu*, a ambos lados de la cara y una línea en la frente. En la cultura *mbya* las cruces significan los cuatro puntos cardinales o cuatro vientos de la bóveda celeste. Actualmente, en algunas comunidades se siguen usando las líneas en las muñecas, rodillas y plantas de los pies que pueden llevarse con mayor discreción y que sirven para prevenir la dolencia denominada *karugua* o reumatismo en la vejez.

Tembeta

En tiempos pasados, el ritual de iniciación a la madurez sexual incluía la perforación del labio inferior y la introducción de un trocito de caña u otro material denominado *tembeta*, símbolo de la masculinidad entre los *mbya* (Cadogan 1992b) y distintivo de la etnia hasta hace sólo unas décadas.²³ En otros grupos guaraníes la colocación del *tembeta* señalaba el fin del ritual de iniciación de los varones y se hacía en medio de una ceremonia dirigida por el chamán a la que no podían asistir las mujeres (Schaden 1974, Fausto 2005) pero para los *mbya* no parece haber sido tan central.

Los indígenas expresaron que se hacía el *tembe kuaa*, “orificio del labio” cuando los muchachos comenzaban a “estar *ñe’ênguchu*”, o sea, al comienzo del proceso de cambio de voz y este acto no se llevaba a cabo en el *opy* ni estaba rodeado de ninguna celebración especial. La perforación era realizada por el padre del chico o algún otro hombre adulto con el estípote de una hoja de la palmera *pindo*, al que llaman *pindo roykã*, y que quemar hasta que se endurece. Luego de unos días lo retiraban y en su lugar se colocaba un trocito de la caña *takuarembó* (*Chusquea ramosissima*).

Cuando conversábamos sobre este tema, los indígenas raramente utilizaban la palabra *tembeta*, que Müller (1989) traduce como “piedra del labio”, creería que es más apropiado el término *tembe takua* al que hace mención Cadogan (1992b) ya que su significado es “caña del labio”. La mayoría de las personas entrevistadas se refirieron al uso de bambusoides especialmente el *takuarembó* que ya he mencionado y también a pequeños huesos de aves como el *inambu* (*Rhynchotus rufescens*). Casi nadie recordaba la utilización de palitos de resina o ámbar descriptos por Müller (1989), Schaden (1974) y Ambrosetti (1889).

Este último explica que observó en los *mbya* estos adornos labiales fabricados en resina que medían entre diez y veinte centímetros de longitud y que para no romperlos al transitar por la selva, los indígenas los suplantaban por palillos de la caña *takuarembó* (1889: 65). Los *mbya* se refirieron siempre a la colocación del *tembeta* en los *ñe’ênguchu* con la finalidad de que se convirtieran en hombres callados y serios, que no fueran “charlatanes” como explican en español y que utilizaran siempre la palabra justa.

23 A fines de 2012 en la aldea de Takuapi observé con sorpresa que algunos adolescentes lucían el *tembe kuaa* que consistía en un trocito de caña. Cuando le pregunté al cacique a qué se debía esta repentina vuelta a un ritual que hacía tiempo se había abandonado, me respondió que necesitaban remarcar el “ser *mbya*” y que quizás así, lograrían tener un mayor control sobre los jóvenes, demasiado interesados en llevar la vida de los blancos.

En la cosmología *mbya* el uso del adorno labial se atribuye al dios *Tupã*, quien posee un *tembeta* de ámbar y cuando se traslada por los cielos sentado en su *apyka*, pequeño banco zoomorfo, el brillo del *tembeta* produce los relámpagos que pueden verse a veces en la lejanía sin que se escuchen truenos (Cadogan 1992a). En tiempos pasados, el *tembeta* era un signo de pertenencia a la etnia, un hombre no podía ser considerado *mbya* si no poseía el *tembe kuaa* u “orificio labial”. Schaden (1974) explica que era necesario para poder casarse y que quien no lo tenía no podía participar de los cantos religiosos y de las danzas en la ceremonia del *ñemongarai*, es decir, no podía ser considerado un *mbya* de pleno derecho.

El anciano *Verã*, respetado líder religioso de Takuapi, ya fallecido, que aún tenía la marca del *tembe kuaa* bajo su labio, me explicó hace varios años cuando en una ocasión conversamos brevemente sobre el *tembeta*, que en su juventud era un “documento”, recuerdo que puso mucho énfasis en la pronunciación de esta palabra en español, haciendo una comparación con el documento nacional de identidad obligatorio en los actuales estados en que han quedado divididos los territorios tradicionales *mbya* y sin el cual una persona es considerada prácticamente inexistente.

Según los relatos de los ancianos, en aquellos tiempos, cuando los indígenas en sus traslados por la selva se encontraban sorpresivamente con otra gente, lo primero que hacían eran observar si tenían *tembeta* a fin de evitar enfrentamientos con grupos enemigos. Y al igual de lo sucedido con las pinturas faciales, algunos hombres mayores me manifestaron que sus padres optaron por no perforarles los labios para que al “salir” a trabajar para los blancos no fueran objeto de burlas.

Consideraciones finales

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* remarcarían las características de lo que se concibe como universos femenino y masculino en la cultura. Durante el lapso de tiempo en que los adolescentes se convierten en “seres transicionales” (Turner 1980) debido a que estarían “entre y en mitad de” status diferentes en su sociedad, son sometidos a un riguroso entrenamiento en el que se reafirman los conocimientos que debe tener un *mbya* a esa edad en cuanto a las actividades que permitían la supervivencia en otros tiempos pero también la vida en comunidad.

Chicas y muchachos no solamente recibían enseñanzas sobre cómo hilar, tejer en el telar, coser, hacer las cuerdas de pelo femenino, fabricar cestos, armar trampas,

usar el arco y la flecha y construir viviendas, entre otras habilidades²⁴, si no que debían “escuchar” de los abuelos los preceptos destinados a convertirlos en lo que se considera debe ser un hombre y una mujer en la cultura *mbya*.

En cuanto al carácter colectivo de la ceremonia de los chicos y el tratamiento individual, en reclusión, de las niñas, los indígenas entrevistados siempre remarcaron que así era su “sistema” en alusión a los roles femenino y masculino: Las mujeres tienen que estar quietas, inmóviles y los hombres tienen que moverse, trabajar, caminar rápido. Ellos son los que después tienen que salir. *Verã Mirĩ* de Takuapi a lo que este hombre se refería con la palabra “salir” era a que los jóvenes deben abandonar la aldea donde residen sus padres o su familia de origen para ir en busca de su futura esposa a otras comunidades. La mujer, en cambio, permanece junto a sus familiares al menos durante más tiempo que el varón y mientras es joven se espera de ella una actitud reservada y tranquila y, sobre todo, que muestre obediencia hacia el padre y el marido.

Luego de la imposición del *tembeta* y del entrenamiento al que son sometidos los muchachos se los considera *kuimba'e*, “varón”, es decir, ya no son *kyringue*, “niños” ni tampoco *ñe'ênguchu*, adolescentes en proceso de cambio, pero tampoco alcanzan todavía el status de hombres, aún no pueden casarse ni participar plenamente de las ceremonias religiosas (Larricq 1993). En la mujer la situación es distinta, una vez que ha finalizado el periodo de resguardo y de las prescripciones alimentarias, las chicas estarían en condiciones de casarse y ser madres, por lo tanto, adquieren el derecho de comenzar a formar parte del grupo de las mujeres adultas de la aldea con sus prerrogativas y obligaciones.

La “educación”, tal como se refirieron continuamente los indígenas cuando hablaban de los consejos y advertencias que se le dan a los iniciandos está destinada a internalizar los valores y normas morales que guían la vida en sociedad. Así, el autodomínio que permite soportar el dolor y las molestias de todo tipo, los ayunos, la completa obediencia hacia los mayores y el continuo temor al accionar de los espíritus que impediría cualquier intento de rebeldía, constituyen la constante en los rituales de iniciación de ambos sexos.

Las prescripciones alimentarias que informan sobre los peligros que existen en la interacción con las alteridades de la selva, tanto animales y vegetales como seres extra humanos, se repetirán a lo largo de sus vidas en situaciones de pasaje como el embarazo, el nacimiento de los hijos, el post parto y la *couvade*, entre otros.

24 De todas éstas, el hilado, el tejido en telar, la confección de las cuerdecillas de pelo y la fabricación de los arcos y flechas, especialmente los dos primeros, prácticamente han desaparecido

Al igual que en otros grupos amerindios (Vilaça 2005), entre los *mbya* la mayor parte de los cuidados que deben observarse en los diferentes periodos de la vida están destinados a fijar el alma al cuerpo, sobre todo en los recién nacidos y en la primera infancia, o a impedir su partida más tarde. Durante los distintos estados de vulnerabilidad existen restricciones en la alimentación y es necesaria la intermediación del líder religioso para que realice *omoatichi*, es decir, que esparza ritualmente humo del tabaco sobre la presa o los alimentos prestos a consumir, produciéndose así la “des-subjetivación chamanística del animal antes de consumirlo, neutralizando su espíritu” (Viveiros de Castro 2004) que de lo contrario, podría buscar venganza en forma de enfermedades.

Como ya se ha demostrado en la literatura etnográfica sobre las elecciones de caza y consumo en pueblos amazónicos (Arhem 2001, Carneiro 1970, Descola 1996, Mendes 2006, Rival 2001, Zent 2005) la alimentación está reglada por cuestiones culturales, como claramente puede verse en el caso de los *mbya*, el que una especie sea considerada “impura” o “prohibida” es, más allá de otras hipótesis, el resultado de la arbitrariedad cultural.

Las mujeres, quizás por su capacidad procreadora, deben observar mayores restricciones en el consumo de alimentos que podrían provocarles futuras enfermedades relacionadas con el embarazo y el parto. Era frecuente que los indígenas me explicaran que las mujeres *mbya* se “cuidaban” mucho en épocas pasadas, la palabra “cuidar” incluía la dieta selectiva, el uso de las pinturas corporales, la utilización de plantas medicinales, los rezos y la conducta específica respecto a horarios y lugares que debían mantener.

Los *mbya* atribuyen al abandono de estas prácticas o su modificación muchos de los problemas de salud que aquejan hoy a las mujeres. La reclusión de las niñas se sigue realizando en las comunidades pero los tiempos se han acortado y ya no se observan todos los preceptos que dicta el ritual, salvo en aquellas aldeas que se encuentran en zonas selváticas retiradas. Y el entrenamiento de los varones aún se lleva a cabo con especial énfasis en el trabajo colectivo pero la necesidad de acompañar a los padres en las tareas agrícolas que se realizan en las explotaciones de los blancos, la asistencia a la escuela y la incorporación de nuevos hábitos y actividades ajenas a las tradicionales, entre otros factores, limita las posibilidades de que la iniciación se realice en forma completa.

Los rituales de pasaje a la madurez sexual entre los *mbya* condensan no solamente las normas que más tarde guiarán los roles que deben cumplir los adolescentes como hombres y mujeres, sino que también “educan” como dicen los indígenas, sobre la manera de relacionarse con las entidades no humanas. Los “cuidados” que deben tener en este periodo de máxima vulnerabilidad les servirá a las *iñengue* y los *ñe'ênguchu* para el resto de sus vidas.

Los consejos de los abuelos y abuelas enseñan sobre cómo ser persona e interactuar correctamente según los cánones de la sociedad pero también cómo mantener la condición de humanos en la interacción con las alteridades extrahumanas que habitan la selva.

Referencias citadas

- Ambrosetti, Juan Bautista. 1898. Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. (15): 661-744.
- Århem, Kaj. 2001. "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp. 214-236. México: Siglo XXI.
- Cadogan, León. 1992a. *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guaraníes del Guairá*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVI. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- _____. 1992b. *Diccionario Mbya Guaraní-Castellano*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVII. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- Carneiro, Robert. 1970. Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña. *Ethnology*. 9 (4): 331-341.
- Cebolla Badie, Marilyn. 2000. El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico*. 35 (2): 9-188.
- _____. 2009. *Etnografía sobre la miel en la cultura mbya-guaraní*. Quito: Abya Yala.
- _____. 2013. "Cosmología y naturaleza mbya-guaraní". Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología Social e Historia de América y África. Universidad de Barcelona.
- Citro, Silvia. 2008. "Creando una mujer". En: S. Hirsch (org.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Chase Sardi, Miguel. 1992. *El precio de la sangre. Tuguy Ñeê Repy*. Biblioteca Paraguaya de Antropología XIV. Asunción: CEADUC-CEPAG.
- Descola, Philippe. 1996. *La selva culta. Simbología y praxis en la ecología de los achuar*, Quito: Abya Yala.
- Fausto, Carlos. 2005. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. 11(2): 385-418.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Hirsch, Silvia. 2008. "Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino". En: Silvia Hirsch (org.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. pp. 231-253. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Larricq, Marcelo. 1993. *Ipytûma Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Posadas: Editorial Universitaria-UNaM.
- Levi-Strauss, Claude. 2005. *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mayntzhusen, Federico. 2009. *Los Aché Guayakí*. Posadas: Junta de Estudios Históricos de Misiones.
- Mendes Dos Santos, Gilton. 2006. "Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe". Tesis de doctorado. Universidade de Sao Paulo.
- Müller, Franz. 1989. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Rival, Laura. 2001. "Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani". En: Philippe Descola y Gísli Pálsson, (eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. pp. 169-192. México: Siglo XXI.
- Schaden, Egon. 1974. *Aspectos Fundamentais de Cultura Guaraní*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Schuster, Adolf. 1929. *Paraguay, Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Vilaça, Aparecida. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8 (2): 347-365.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropología*. Sao Paulo: Cosac y Naify.
- _____. 2007. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*. (14-15): 319-338.
- _____. 1992. *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: The University Chicago Press.
- Zent, Eglée. 2005. The hunter-self: perforations, prescriptions and primordial beings among the Hotí, Venezuelan Guayana. *Tipiti*. 3 (1): 34-76.