

“¿Y a esos niños quién los cuida?”. Aproximaciones a la paternidad mbya guaraní en Misiones (Argentina)

“And Who Takes Care of Those Children?” Approaches to Mbya Guaraní Paternity in Misiones (Argentina)

Alfonsina Cantore

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín (EIDAES/UNSAM), Argentina

<https://orcid.org/0000-0001-8837-8435>

alfonsinacantore@gmail.com

Resumen: Si bien los estudios sobre masculinidades en antropología van en aumento, los abordajes sobre paternidades continúan siendo escasos, más aún, las referencias a paternidades indígenas. En ese sentido, este texto es un primer acercamiento a las formas de paterner mbya guaraní. El análisis sobre el cuidado de los padres no puede estar desvinculado de las masculinidades del grupo. A través del enfoque etnográfico se busca comprender tales particularidades, por lo que este trabajo está sustentado en datos recopilados en el trabajo de campo en Misiones (Argentina). Concluiremos que la paternidad es una gratificación personal para los varones guaraníes, que las formas de paterner son múltiples, pero que el cuidado que ellos ofrecen es desigual en relación con el de las madres u otras mujeres.

Palabras clave: paternidad; masculinidad; género; cuidado; mbya guaraní; Misiones; Argentina.

Abstract: While studies on masculinities in anthropology are on the rise, approaches to paternities continue to be scarce, and references to indigenous paternities are even scarcer. In this sense, this text is a first approach to the ways of parenting among the Mbya Guaraní. The analysis of parental care cannot be separated from the masculinities of the group. Based on ethnographic field data collected in Misiones (Argentina), we seek to understand the specificities of parenting. We conclude that fatherhood is a personal gratification for Guaraní men, that the forms of fatherhood are multiple, but that the care they offer is not equal to that of mothers or other women.

Keywords: Paternity; masculinity; gender; care, Mbya Guaraní; Misiones; Argentina.

Introducción

Las construcciones sexo-genéricas de los grupos instauran determinados tipos de alianza aceptables (Rubin 1986). Esas alianzas generan formas de organización familiar en la que se ordenan y distribuyen los roles de género y, por ende, los cuidados. Las relaciones familiares, que fijan normas matrimoniales heterosexuales, distribuyen las tareas

Recibido: 27 de junio de 2023; aceptado: 10 de mayo de 2024



INDIANA 41.2 (2024): 205-225
ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v41i2.205-225
© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

de crianza desigualmente. Así, los modelos de masculinidad de cada cultura proponen ciertas formas de paternidad.

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

Para esta población, los trabajos sobre paternidad no tienen la densidad ni profundidad de análisis que han tenido las investigaciones sobre maternidad. La mayoría de las etnografías sobre este grupo han sido atravesadas por patrones androcéntricos, es decir, los hombres mbya fueron narrados como si expresaran a su sociedad, como la identidad cultural en sí misma y no como modelos de masculinidad mbya. Aquí ahondaremos en aquella literatura que ha dado importancia a los hombres en tanto padres. Pero, previamente consideramos necesario reflejar algunos debates de la paternidad en antropología. Nuestros propios registros de campo nos permitirán poner en debate o retomar algunas de estas cuestiones teóricas. Nuestra finalidad será presentar un análisis que permita ver cómo los modelos de masculinidad se corresponden con las formas de paternar de este grupo indígena.

Esta investigación etnográfica da cuenta de que los varones guaraníes anhelan ser padres y construyen formas muy diversas de paternar. Sin embargo, las responsabilidades de crianza no recaen de la misma manera sobre ellos que sobre las mujeres y madres. Los datos que sustentan esta propuesta fueron recopilados a partir de diversos trabajos de campo durante los años 2015 y 2019 en comunidades mbya guaraní al norte de Misiones (Argentina). Si bien este trabajo no ha sido discontinuado, se retomó la selección de registros que dieron lugar a un análisis sobre la distribución desigual de cuidados en las familias (Cantore 2019). Durante ese período se realizaron visitas a las familias y acompañamientos en actividades muy diversas en las que se recopilaron registros de campo conformados por entrevistas abiertas y observación participante.¹

La masculinidad y la paternidad en la antropología

Muchas investigaciones sobre la paternidad hacen una comparación a partir del embarazo y el parto como los eventos fisiológicos que unen a la mujer y su hijo/a. A falta de este acontecimiento, las paternidades intentan ser (re)afirmadas a través de acciones

1 Este texto forma parte de la tesis de maestría en antropología social de la autora.

simbólicas (Godelier 1986, 269). Es de notar que son pocas las etnografías que se ocupan de la paternidad como un tema específico. Al incluir aquellas investigaciones interesadas de la masculinidad sobre podemos encontrar algunas referencias a la paternidad, aunque no siempre de forma explícita.

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

Pero planteada en estos términos, la pregunta antropológica pareciera ser más por la procreación y las creencias acerca de ésta, que por la paternidad (Delaney 1986 en Tubert 1997, 35). En tanto las ideas y significaciones sobre paternidad y procreación se recrean podemos dar cuenta de que la antropología se ha preguntado por ellas desde sus propias matrices greco-romana y judeo-cristiana que postulan un único padre procreador mediante relaciones sexuales y que se corresponde normas matrimoniales (una alianza legítima, monógama e indisoluble). En la base de este pensamiento, la sexualidad, la procreación y el matrimonio actúan en simultáneo construyendo la idea de familia nuclear, donde padre y madre son la misma persona (Narotzky 1997). Pero la etnografía comparativa permite nuevas reflexiones sobre qué y cómo es un padre en ‘sociedades otras’.

El caso emblemático de análisis es el de Malinowski (1922) en las Islas Trobriand, donde la filiación corre por vía matrilineal y la autoridad se reparte entre el tío materno y el marido. Como la sociedad es exogámica y virilocal, las/os hijas/os de una mujer crecen junto con su marido y los parientes de éste, mientras el hermano de la madre reside fuera del núcleo.

Otras etnografías observan que la paternidad puede establecer vínculos entre más de un varón y las relaciones entre padres e hijas o hijos están ligadas a los saberes, el cuidado, el poder político, entre otras. En ese sentido resulta muy valioso el aporte de Narotzky (1997) que, revisando matrimonios lésbicos lovedu, distingue que los hombres comienzan a tener responsabilidades sobre las/os niños/as recién en contextos poscoloniales. Dos puntos son interesantes de este estudio etnográfico: por un lado, que se hace una división clara entre quien asume las responsabilidades paternas y el genitor, por lo tanto, la paternidad en estas experiencias no es de figura única, ni un atributo masculino. En comparación con la sociedad nayar, la autora afirma que el marido de la madre no necesariamente quien tiene derechos y obligaciones sobre las/os hijas/os.

Estos trabajos nos llevan a la necesidad de cuestionar la pretensión de universalidad de la paternidad occidental. Como vemos en esos ejemplos, los atributos de la paternidad no siempre están unificados en una sola persona. Tampoco recaen necesariamente en un varón. Y, menos aún, la relación sexual con la madre es un elemento común ni necesario (Tubert 1997). Esta pretensión de unificación de la paternidad no sólo fue cuestionada con ejemplos etnográficos no occidentales, sino también en nuestras propias sociedades.

Los padres como parte del proceso gestacional también es objetada. Investigaciones como las de Strathern (1995), Fonseca (2005) y Daich (2006) analizan situaciones en las que la justicia determina las relaciones sociales entre padres e hijas/os más que la relación sexual entre progenitores. Sostienen que no todas las culturas consideran que hay una relación directa entre la relación sexual y la concepción como lo hace occidente para crear relaciones de parentalidad. Muchas de estas investigaciones concluyen que, aunque la paternidad no tenga nada que ver con la reproducción biológica, no quita la importancia y el papel que cumple el padre en el proceso de crecimiento y la alimentación de la hija/o (Strathern 1995). Pero en sociedades en que priman las relaciones biológicas, éstas pueden ser utilizadas para la construcción de nuevos lazos o la ruptura de vínculos de filiación (Fonseca 2005; Daich 2006).

Otra línea de trabajo aborda la responsabilidad paterna. En este sentido, Castilla (2018) analiza experiencias de paternar en barrios vulnerables que se componen por elementos de la masculinidad hegemónica, a la vez que se separan de los estereotipos. Entro los diversos atributos de paternidad resalta el cariño, la autoridad y el proveer, aunque siempre están enlazados con el mercado de trabajo, los discursos sobre la paternidad y las legislaciones sobre la infancia y el género. Ello la obliga analizar las paternidades como experiencias múltiples, contextuales y cambiantes.

Las paternidades incorporan elementos que van desde proveer y velar por el bienestar familiar hasta el generar espacios de experiencias lúdicas, afectos y autoridad (Castilla 2011; Rendon Salazar y Salguero-Velázquez 2020). Siguiendo a Rendon Salazar y Salguero-Velázquez (2020, 352) la paternidad es una de las varias dimensiones que permiten analizar la masculinidad y que, cuando se trata de masculinidades y paternidades indígenas, deben ser pensadas en relación con cambios y continuidades que se dan en contextos interétnicos y no remiten únicamente a marcaciones étnicas.

Como mencionamos, la paternidad se corresponde con formas sexo-genéricas de organización. Vale decir, que tampoco existe un único modelo de masculinidad y que muchas veces los modelos que registramos son contradictorios e indefinidos (Cornwall y Lindisfarne 1994 en Archetti 2003, 19). Debemos pensar entonces la masculinidad como algo dinámico, particular y en diálogo con los modelos de género, cuando analicemos las formas de ser hombre en estas poblaciones (Archetti 2003, 160).

Este dinamismo es enfatizado también por Connell (1997) para visibilizar la heterogeneidad de masculinidades existentes, a pesar de haber un modelo hegemónico y

dominante. Como sea que se exprese la masculinidad, ésta nunca es anterior a la interacción social y, por tanto, se manifiestan de diferente forma según clase, etnia, edad, etc. (Connel 1997, 10). Próximamente, retomaremos particularidades en contextos sociales, políticos, históricos y económicos específicamente para presentar varones mbya.

Muchos trabajos antropológicos han considerado la masculinidad como norma social, teniendo poco diálogo con aquello que dicen las mujeres sobre esos hombres (Guttman 1997, 76). Al respecto, Vicent-Marqués (1997) cuestiona aquellas investigaciones que sólo enfatizan en la construcción social de la mujer por ubicar al hombre como la normalidad, y enfatiza en las diferencias existentes entre distintos varones. Estas lecturas habilitaron nuestros interrogantes acerca de la paternidad entre las y los mbya. Abrimos preguntas sobre las tareas cotidianas de los padres en el cuidado de las/los niñas/os. De esta manera, se suman a nuestras inquietudes sobre las formas de organización de prácticas de crianza.

Entrelazando la masculinidad y la paternidad mbya

En términos generales, los estudios sobre paternidades indígenas enfatizan en la *couvade*, es decir, al resguardo paterno posterior al nacimiento. La antropología define la *couvade* como un período en que los padres deben cumplir con ciertos requisitos o conductas específicas para favorecer la llegada al mundo de sus hijas/os. Esta etapa varía para las diferentes sociedades, pero abarca desde ciertos momentos del embarazo hasta el primer tiempo de vida de la hija/o. Más allá de ser un período en el cual el hombre y la mujer tienen ciertos deberes y obligaciones para con su hija/o es un evento que nos habla de la participación del hombre en la reproducción. En palabras de Malinowski “la *couvade* es la más extrema forma de afirmación de la paternidad, y sirve para acentuar la relación de legitimidad necesaria entre un padre y su hijo” (Malinowski 1927, 215; citado en Carlucci 1954, 173).

Notemos que la *couvade* entonces vendría a funcionar como un momento en el cual se establece la función simbólica del padre. A través de esta se afirmaría el papel de los hombres en la fabricación de una niña o un niño. En este sentido, Tuber (1997, 51) señala que la asignación al padre del valor de procreador difumina las diferencias entre los progenitores en el proceso reproductivo, ya que ubica y fortalece el lazo padre-hija/o debilitando el de la madre.

Centrándonos en la población guaraní, Schaden (1998, 101) sostiene que el ritmo social de la vida se rige por el ciclo ecológico y el ciclo vital. La idea de ciclo vital hace referencia al establecimiento de etapas en la vida de un individuo (la maduración sexual, el nacimiento, enfermedades graves, la muerte, entre otras) que ponen en situación de crisis al conjunto de la comunidad. Las precauciones que se tomarán para cada uno de estos momentos de la vida no son similares y no se corresponden idénticamente a todas las personas que están implicadas.

Si bien el grupo reconoce que la relación sexual es necesaria para la concepción, lo que definirá la vida de un/a niño/a será que los dioses envíen un alma a la tierra. Si continuamos los enfoques que intentan explicar la fabricación del cuerpo, podríamos decir que éste se vincula con la cantidad de semen que aporta durante la gestación mientras que la mujer sólo se encarga de contenerlo (Larricq 1993, 29; Pissolato 2007, 269; Enriz 2010, 128). Podemos deducir entonces que la filiación, para los guaraní, es reconocida a través de la línea patrilínea. Por ello, se ha destacado que ante un nacimiento de mellizos se considera que es la mujer quién comete adulterio, ya que los sería necesario el semen de dos hombres para formar dos cuerpos (Enriz 2010, 128).

Los cuidados pre y postnatales tienen como propósito que el alma se mantenga a gusto en el lugar, se incorpore en el cuerpo, no enferme a la/el niña/o y, sobre todo, que no le cause la muerte. Durante este período las/los otras/os miembros del grupo se encargan de proveer los recursos necesarios para la subsistencia. Según Schaden (1998, 103) entre los guaraníes, la *couvade* no afectaría el estatus del padre, sino la seguridad mágica y la salud de su hijo/a.

Es necesario que el hombre no ate nudos, por lo tanto, no puede armar trampas de caza porque puede enredarse con el cordón al momento del parto. El padre no podrá trabajar con ninguna herramienta de hierro porque podría lastimar a su hija/o, ni ir al monte para evitar que el alma del/a niño/a lo acompañe y encontrarse con espíritus peligrosos. Debe dormir lo menos posible, abstenerse sexualmente y complacer a la madre porque a través de ella se expresa el/la niño/a. Cualquier situación que incomodara a la o el bebé podría hacer que su *ñe'e* 'el alma' se sienta incómoda en la tierra y quisiera volver a un estado anterior. Cuando un/a hija/a nace el padre pasará más tiempo dentro en el hogar, pero una vez que vuelve a realizar sus tareas fuera del *teko'a*, la niña o el niño es cuidado fundamentalmente por su madre y por otras mujeres del grupo (Enriz 2010, 124).

En este período la figura del padre se hace más relevante, y a su vez se manifiesta la importancia de la comunidad para que las/los niñas/os puedan sentirse a gusto en el lugar. A la madre y el padre les corresponden diferentes tareas de cuidado en cada período del desarrollo del/a niño/a. Durante la concepción, durante sucesivas relaciones sexuales el padre da cuerpo y sangre al alma que los dioses depositaron en el vientre de la mujer. Por ello, el alma del/a niño/a durante los primeros momentos de vida mantiene un vínculo mucho más estrecho con el padre (Schaden 1998, 103), lo que explica las reglas y prescripciones para los hombres.

A pesar de la primacía que adquieren los hombres al momento de la concepción, para Pissolato (2007, 80) tanto el padre como la madre ocuparán un lugar excepcional en el parentesco. Según ella, la función principal que tienen la madre y el padre es la de la protección de su hija/hijo. Por ello, entre las prescripciones para ambos es importante evitar relaciones sexuales extraconyugales. La mezcla con otra persona podría poner en peligro la vida de la niña/niño. Consideramos que estas prescripciones tienden a reforzar las relaciones

heterosexuales y monógamas dentro del grupo, al menos durante la gestación, lo que es replicado en la organización familiar y, en el mismo sentido, se establecen como norma.

La *couvade* nos permite dar cuenta de la importancia que adquiere la figura del padre para este grupo. Pero, a su vez, las relaciones entre los individuos son mucho más flexibles y dejan lugar a estrategias individuales en la forma de construir sus relaciones que no siempre se atienen de un modo tan estricto a las normas (Weiner 1980 en Narotsky 1997, 200). Las paternidades indígenas no se remiten únicamente a esos significados culturales, sino que se ensamblan con otras dimensiones de la cotidianidad de estos varones. En este sentido, para analizar los modos de construcción de paternidades es necesario una perspectiva relacional que dé cuenta de que las identidades masculinas indígenas no solo se vinculan con aspectos cosmológicos de su cultura, sino también con la sociedad envolvente, el Estado, los trabajos, la educación, la salud, etc. donde se pueden expresar subalteridades (Salguero-Velázquez 2018, 15). En el contexto misionero, las masculinidades y formas de paternidad están cada vez más vinculadas a un contexto que invita a pensar las conexiones por fuera de la comunidad.

Los cuidados paternos adquieren múltiples formas, focalizaremos en algunas experiencias de paternidad cotidianas, fuera de esas etapas críticas. Si bien pretendemos apuntar a roles de cuidado que están diferenciados y son desiguales entre mujeres y hombres, nos interesa hacer visibles las formas en que se establecen los vínculos entre padres e hijas/os. En el siguiente apartado, presentaremos cómo se manifiestan algunos de estos cuidados, qué particularidades adquieren y la heterogeneidad que hemos registrado durante el trabajo de campo.

En los registros sobre paternidades mbya, se manifiestan aspectos directamente ligados a la masculinidad. Este apartado se plantea como una primera aproximación a estas masculinidades a falta de trabajos previos. Buscamos recuperar lo que los hombres -y mujeres- dicen sobre ellos y lo que hacen como hombres (Guttmann 1997, 76).

Si buscáramos características generales sobre la masculinidad entre las/os mbya, podríamos empezar analizando el uso de los espacios de los hombres en el ámbito comunitario. En un trabajo anterior (González Martín *et al.* 2019) analizamos que las prácticas de fútbol que son una esfera de gran importancia para las/os mbya. Este juego no es exclusivo de los varones, e incluso, es una fascinación de las mujeres. Sin embargo, mientras los partidos de los hombres se juegan en las canchas ubicadas en el centro de la locación donde hay mayor circulación de personas, por lo tanto, mayor exhibición; las mujeres juegan en espacios más alejados a las que no se accede cuando se desconocen las dinámicas comunitarias.

Tal disposición y aprovechamiento de los espacios nos habla de la jerarquización entre varones y mujeres en la vida cotidiana, donde los varones ocupan lugares más amplios y centrales, dejando a las mujeres los reducidos y marginales (González Martín *et al.* 2019, 56; Scharagrodsky 2004, 69). Un ámbito poco frecuente para los varones es centro de

atención primaria a la salud (CAPS). Son siempre las mujeres que esperan la atención o llevan al control a sus hijas/os. Incluso, cuando se trata de su propia salud la asistencia biomédica no suele ser impulsada por ellos mismos, sino estimulada por otras personas.

En general, los adultos se incorporan a la salud pública cuando algún síntoma persiste o se manifiesta fuertemente. Habitualmente, en Argentina, el ingreso de los hombres al sistema de salud público suele ser motivado por los análisis pre-ocupacionales que, en este contexto al que refiero, no es un porcentaje significativo porque se trata de una población con escaso trabajo formal. Lo que nos interesa destacar es que las lógicas de género occidentales de atención en el sistema de salud público aparecen también en las comunidades. Las políticas de salud pública en el país estuvieron desde sus comienzos enfocadas en la atención materno-infantil, incluso en aquellas destinadas a la población indígena (Hirsch y Lorenzetti 2016). En ellas, se buscó que las mujeres participen y tomen protagonismo en torno al cuidado de la salud familiar. Al respecto, un hombre adulto nos comentaba que en la ciudad había más enfermedades que en las comunidades y aseveraba que el centro de salud era para atender a mujeres embarazadas y niñas/os:

Una tarde, Adolfo me preguntó por qué afuera había más enfermedades que en las comunidades. Le pregunté qué le hacía pensar eso. Comenzó a decirme que afuera había sida, cáncer y otras. Entonces le comenté más o menos sobre el contagio de HIV, pero no sabía decirle nada más puntual. Sin ahondar en diferencias entre HIV y sida le dije que era un virus, pero él no sabía lo que era un virus. Intenté explicarle, pero ante mi dificultad le dije que podía acercarse a la salita y preguntar, seguramente lo harían mejor porque las/os agentes sanitarias/os hacen cursos sobre estas infecciones. Me dijo que él no tenía idea de qué hacían los agentes y que a la salita él no iba, “ahí van los nenes menores de 10 años y las embarazadas”. Seguí indagando y me dijo que la atención a las mujeres embarazadas “es lo más importante”. Aproveche para decirle que no solía ver hombres adultos en la salita y me dijo “no, la gente grande no va”. Entonces pregunté si eso tenía que ver con su idea de que afuera había más enfermedades y me dijo “sí, un poco por eso y porque acá todo el mundo sabe hacer algo, aunque sea un poco”, refiriéndose al conocimiento medicinal tradicional. Le consulté por sus conocimientos y me dijo que no “sabía mucho, lo normal: si te duele la panza o cosas así”. Insistí sobre si alguna vez había ido al hospital, su respuesta fue “jamás”. Continué indagando en si alguna vez se había atendido por un médico blanco y me dijo que no, que ni siquiera fue alguna vez a la salita (RI,² octubre 2017).

Este registro es parte de una conversación informal con un varón adulto indígena. En el mismo se vislumbra el uso que se le da al CAPS y el imaginario sobre algunas enfermedades. En relación con este último punto, el infectólogo del hospital corroboraba los datos de HIV que tenía a su alcance. Según sus datos, tres personas indígenas que viven en Iguazú habían contraído el virus, dando un porcentaje del 0.02 % cuando el nacional y el provincial es del 0.05 %. Por el contrario, la sífilis y el cáncer de cuello de útero son de las infecciones y enfermedades que más hostigan a la población mbya guaraní de la provincia

2 Algunos de los registros presentados aquí fueron producidos en equipo, en esos casos se identifica RC (registro conjunto) con su autoría; sino se identifican como RI (registro individual).

(Badano *et al.* 2015, 73). Siguiendo el registro de Adolfo, algunos de estos porcentajes podrían estar sesgados por la baja cantidad de varones que participan del sistema biomédico. Con ello no queremos decir que ningún hombre pasa por el sistema público de salud, sino que lo frecuentan en menor medida que las mujeres, principalmente, las que están en edad reproductiva. Aun así, valdría la pena, en investigaciones posteriores, un examen más profundo sobre el uso que los hombres hacen de la biomedicina.

Los roles y tareas de mujeres y varones llevaron a definir las relaciones de producción en términos de división sexual del trabajo. Así se establecía un nexo entre hombre/monte y mujer/casa. Estos análisis, las tareas de hombres y mujeres se corresponden con un enfoque androcéntrico reforzando estereotipos y jerarquías sobre los pares dicotómicos que excluyendo a las mujeres de tareas que no sean la crianza y el trabajo doméstico (Stolcke 2004; Moore 2009). Es necesario repensar las formas de producción en los espacios actuales donde realizamos trabajo de campo porque la mayoría de las veces la pérdida territorial conlleva a la imposibilidad de seguir realizando estas actividades. Estas tareas son resignificadas en los grupos a partir del contacto interétnico.

Siguiendo a Segato (2011, 18) en ese encuentro la sociedad envolvente y las relaciones que la representan acrecientan tales dicotomías priorizando lo público, el monte y el afuera. Así se construyen nuevos significados en el espacio comunitario que ubica al hombre en la negociación con el no-indígena incrementando así su poder y permeando las relaciones con no-indígenas, entre ella los vínculos en el trabajo de campo (Cantore 2021, 243).

En el androcentrismo de las etnografías escasea que dicen los varones sobre sus propias experiencias de paternal y la masculinidad. Aun menos encontramos estas voces cuando se trata de su sexualidad, clase o raza (Robaldo Salinas 2016). El próximo apartado, retomaremos las voces de hombres mbya, leyendo sus relatos con una lente de género. Presentaremos registros sobre el paternar donde se retoman tareas de cuidado, trayectorias biográficas y discursos sobre la paternidad (Castilla 2018, 196) que se construyen y dan sentido en vinculación con ser padre, ser varón, indígena, esposos, cacique y otras tantas identidades con las que se articulan (Salguero-Velázquez 2018).

Ser padre es ‘complicado’

Las tareas de cuidado no son distribuidas de igual manera entre hombres y mujeres, lo cual no quiere decir que los hombres estén exentos de estas actividades: muchas veces colaboran, pero sin que recaigan en ellos las responsabilidades. En las comunidades es normal ver a los padres compartiendo tiempo con sus hijas/os, jugando con ellas/os, teniéndolas/os a upa, etc. Las desigualdades no se expresan por la ausencia de los padres o por el descuido de las/os pequeñas/os, sino por las responsabilidades diferenciales entre ellos y las madres, por ejemplo, con los tiempos dedicados a esos cuidados, el preparado de alimentos o la higiene. Con la intención de dar cuenta de ello comenzaré este relato con las nociones que circulan sobre la paternidad.

Entre las principales ideas que circulan en torno a la paternidad, encontramos la de protección. Es esperable que los padres protejan a sus hijas/os. Las prescripciones durante la *couvade* a las que nos referimos anteriormente pueden ser significadas como resguardos, pero pasado ese período la importancia de la protección puede llevar a tomar importantes decisiones y realizar acciones concretas como, por ejemplo, un hombre que decide migrar de comunidad para preservar a sus hijas. Juan³ comentaba que se había mudado desde la comunidad Tatú a Macuco por este motivo. Sobre quienes viven en Tatú circulan recurrentemente imaginarios y estigmas negativos, asociándolo a la etnicidad más que a una condición de desigualdad socioeconómica. Estas mismas problemáticas eran retomadas por Juan cuando explicaba que había decidido mudarse a Macuco para correr a sus hijas “del peligro y que valoren lo *mbya*” (RC, Enriz y Cantore, octubre 2015)” (RC Enriz y Cantore, octubre 2015).

La valoración de lo propio es algo que aparece en todos los discursos de los padres. No encontramos personas que tengan discursos peyorativos sobre su grupo –que no significa la falta de posturas críticas–, pero la transmisión de conocimientos es altamente apreciada. Constantemente se retoman en las expectativas de estos varones, aunque la construcción de esos discursos depende del rol que ocupe cada persona en la comunidad y su propia trayectoria. A continuación, compararemos dos discursos de hombres que manifiestan las expectativas que tienen para sus hijas/os. Ambos han desempeñado tareas que obligan al contacto interétnico constante. Uno como *mburuvicha* (líder) y el otro trabajando en el turismo. En ambos relatos la escuela es articuladora. El primero es Damián, cacique de Macuco:

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

En este discurso existe una particularidad con referencia a la escuela. En esta zona, de las demandas por escuelas y el centro de salud surgen formas de consolidación de las comunidades (Cantore 2019, 78). Damián, como cacique de la comunidad, considera que la escuela es importante para las/los niñas/os, pero en ella se debería incorporar mayores conocimientos del grupo. Son estos conocimientos los que más le interesa que sus hijas/os incorporen y no considera que se transmitan en la escuela.

3 Los nombres de las personas y las comunidades son ficticios a fin de proteger su identidad.

Como bien explica Santillán (2012, 40) las expectativas en torno a la escolaridad se inscriben en un entramado social amplió como en el relato de Damián. Así, como es de esperarse, las decisiones sobre la escolaridad de las/los hijas/os no son idénticas entre los padres. La posibilidad de estudiar en general es bien valorada entre las/los mbya, ello aparece más como una expectativa o un deseo que como algo que en verdad se cumple. Hemos escuchado varias veces el proyecto de mujeres y varones de realizar algún estudio universitario o terciario cuando terminen la escuela. En general, las profesiones más anheladas son guía de turismo, magisterio y chef. Todas/os ellas/os saben que un estudio terciario o universitario implica estar mucho tiempo fuera de la comunidad, lo que acarrea sus complejidades. Conocimos algunas personas que habían logrado comenzar sus estudios, pero nadie que los había podido concluir. Sin embargo, cuando se trata de la escolarización en niveles primarios las/os niñas/os asisten a las escuelas que se ubican dentro de los núcleos. Sólo conocimos un padre que había decidido enviar a sus dos hijos a la escuela criolla de un barrio cercano porque consideraba que tendrían nuevas oportunidades:

Mientras tomábamos mates en la casa de Jorge, se acerca su señora y hablan en mbya. En la conversación nombraron “documentos”, “fotocopias” y “partidas de nacimiento”. Cuando la señora se va, nos cuenta que va a anotar a sus hijos en un colegio que queda afuera y por eso estaban buscando esos documentos. Los iba anotar ahí porque era muy importante que los chicos estudien, pero “en el mundo de los blancos todo es papeles” [nos reímos]. Cuando le preguntamos por qué decidió anotarlos ahí dijo que para él era muy importante la educación y estudiar. Que estaría conforme con que sus hijos hagan la mitad de lo que él había hecho, con que vivan la mitad de su experiencia, ya estaría contento. Pero, para ello, los chicos tenían que educarse y le parecía que esta escuela los podía formar bien (RC Cantore y Boffelli, febrero 2015).

Raramente los padres deciden enviar a sus hijas/os a escuelas fuera de la comunidad, pero en esta ocasión, se cree que la educación abre nuevas oportunidades. En el relato de Damián, por el contrario, la escuela aparecía con un fuerte énfasis en lo comunitario. La escuela no era pensada como un desarrollo personal, sino una herramienta para conquistar derechos para el pueblo guaraní. Por el contrario, para Jorge, la escuela abriría a sus hijos posibilidades que había tenido él en su vida. Jorge había terminado el primario en una escuela fuera de su comunidad y ahora quería terminar el secundario. Tenía proyectos de ir a la universidad a estudiar derecho para poder contribuir con su gente. Fue coordinador del proyecto turístico de la ONG y continuaba con nuevos proyectos. Era de esas personas que presentan la dualidad de representar a la comunidad y la ONG para la cual trabaja (Cantore 2019, 80).

Las expectativas educativas respecto de sus dos hijos se sostenían en su propia experiencia y sus aportes a la comunidad que valoraba muy positivamente. Como mencionamos, se alegraría con que sus hijos tengan la mitad de su recorrido. Un recorrido donde superar obstáculos se hace más posible siendo varón indígena que mujer indígena. Podemos ver que la ideas que circulan en torno al ser hombre son expectativas dispuestas sobre sus hijos. Valdría la pregunta si serían las mismas en el caso de que sus hijas fuesen

mujeres. Nos parece significativo realizar una comparación con el discurso de las madres. Muchas de ellas también aluden a la importancia de la escuela como proyecto para sus hijas/os. Sin embargo, la referencia a su trayectoria es por la negativa. Muchas mujeres mayores preferían que sus hijas/os no sean m/padres para que puedan terminar la escuela para tener mayores oportunidades, aun cuando ellas no habían estado escolarizadas.

Ya mencionamos que durante los primeros años de vida de las/os niñas/os la protección de madres y padres es condición fundamental para su buen crecimiento. Se culpabiliza a madres y padres sobre las situaciones desafortunadas que acontezcan. Aludimos a la importancia que se establece entre los dioses y las personas para que un alma “tome asiento” en la tierra, es decir, se sienta a gusto en el lugar y entre las/los miembros del grupo. Ello conlleva con conjunto de saberes y prácticas del grupo en general, pero especialmente de madres y padres que deben cumplir una serie de pautas que posibiliten la crianza de la niña o el niño. Si ellas no se cumplieren el alma volverá a sentarse al lado de los dioses (Enriz 2012, 102). Al respecto, un padre nos relataba la muerte de su hija y manifestaba cierta culpa. Gonzalo es un guía de turismo quien siempre estaba dispuesto a hablar y compartir un *tereré* a pesar de las dificultades que presentaba para hablar español. A continuación, citamos un encuentro luego de que él acompañara a su esposa a esperar el colectivo:

Estaba saliendo de la comunidad y nos cruzamos. Le pregunté era si su esposa había vuelto del centro y me dijo que no. Ahí recordé que él tenía una hija y le pregunté por ella. Entonces me contó que había fallecido hacia cuatro meses. Me dijo que estaba muy mal porque la amaba mucho y no sabía por qué le había pasado esto. Me disculpé y le dije que no sabía, ni había querido incomodarlo. Me dijo que estaba bien que no había problema en hablarlo y empezó a hablar y hablar. Le pregunté de qué había fallecido. Me dijo que no sabía, según los médicos del hospital la culpa era de los remedios de *yuyos*.⁴ Pregunté: ‘¿y ustedes le estaban dando remedios de *yuyos*?’ y me respondió “Sí. Pero no mucho ni muy fuerte”. Él no recordaba qué es lo que tenía. Me preguntó si alguna vez había escuchado de las *macumbas*.⁵ Que le habían dicho que era una *macumba* que le habían hecho, pero no sabía por qué [dando a entender que él no había hecho nada malo para que le hagan eso]. Según me contó trató a la nena en el hospital, también con una *kuña karai* [mujer sabia] de la comunidad, además, con un *opygua* [líder espiritual] en Paraguay. No sabe bien que le pasó. Una persona de Brasil le dijo que podía decirle lo que había pasado, pero él prefería no enterarse. Lo que sí sabía era que la maldición no era destinada a su hija, sino contra él. Pero como la nena era “nuevita” le agarró a ella. Me decía que a la nena él le daba todo. Había trabajado mucho para que no le falte nada e intentó hacer muchas cosas para que a ella no le pase nada. Me repitió que la amaba mucho, pero que aun así se había muerto (RI, marzo 2019).

En este registro aparece la interpretación de un padre sobre la muerte de su hija. Enriz (2010, 132) sostuvo que las enfermedades pueden ser entendidas como errores en la crianza. El mal desempeño del grupo, pero particularmente de los padres y madres,

4 Plantas con propiedades medicinales.

5 Prácticas rituales de origen afrobrasileño. Muchas veces es un término de uso peyorativo, refiriendo a una práctica realizada por otra persona con el fin de causar daño o enfermedades.

puede conducir a la muerte de una niña o un niño. En la situación citada, el padre no tiene interés por saber específicamente cuál es la enfermedad de la niña. La respuesta de los médicos sobre las plantas medicinales no le resultaba relevante y aseguraba haber tenido una buena administración de los remedios de *yuyos*. Para él no es esa la causa de su muerte, sino una brujería de la cuál él era destinatario. La *macumba* había afectado a su hija porque era ‘nuevita’, (*pytã’i* es el período más dócil a las malas acciones de otras personas). A su juicio, él había tenido un buen desempeño como padre, había cuidado de su hija, dado cariño y buscado las mejores condiciones, es decir, había cumplido con los requisitos necesarios que la comunidad y él consideraban primordiales para la crianza y el buen crecimiento de su hija, por eso no tenía explicación para lo que había sucedido.

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

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

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

Pero las ideas sobre la paternidad de Gonzalo no son necesariamente compartidas. Algunas veces, la referencia a la paternidad va más allá de proveerles y cuidarles. Adolfo tiene dos hijos de dos matrimonios y actualmente vive con su papá y mamá. El más

grande de sus hijos vive en Brasil, en una comunidad a la cual no sabe llegar y nunca lo ve. Su hijo más chico tiene siete años y vive en una comunidad cercana. A él sí lo ve, “viene mucho para estar con su abuela”. Adolfo vino a Argentina desde Paraguay con su papá y su mamá cuando era chico, a partir de una pelea de su madre con su tía; sus palabras fueron que su mamá “tuvo problemas con la hermana” (RI, octubre 2017).

Al contrario de Gonzalo, el tiempo que el padre dedica a sus hijas/os no es primordial para Adolfo, y esto no elimina su referencia como padre. Como cuenta de sus dos hijos ve a uno y al otro no. Siguiendo a Pissolato (2007, 183) la consanguineidad es un elemento clave para establecer lazos de parentesco en la sociedad. Según esta autora, las personas deciden migrar toman la decisión de ir a un lugar donde saben que hay parientes, aunque nunca hayan tenido encuentros personales con ellas/os, sabiendo que sus parientes las/los recibirán. Otras veces, esos mismos lazos de parentesco se producen rompimientos afectivos también pueden funcionar como disparadores de la migración, como sucedió con la madre de Adolfo al pelearse con su hermana. Los vínculos parentales ya existentes entre una localidad se presentan como nuevas posibilidades de residencia. Si analizamos desde aquí este registro podríamos pensar que la paternidad puede establecer un vínculo entre comunidades.

A pesar de que Adolfo nunca volvió a ver a su hijo no pone en duda su paternidad, aunque no esté implicado en su crecimiento, ni en sus cuidados diarios, ni en relaciones personales. Con el registro de estas prácticas podemos ver que de aquellas prescripciones que caerían sobre los padres pueden resultar múltiples ejercicios de paternidad. No obstante, otro dato interesante es que a su segundo hijo que vive cerca lo ve porque viene a estar con la abuela. A pesar de que la abuela y el padre compartan el hogar, la referencia para el niño es la abuela. Esto nos habla de que el tiempo que ella destina al cuidado establece particulares lazos de afecto y respeto.

Algunas veces el padre o madre que vive con la/el niña/o forman una nueva pareja y ésta cumplirá algunos roles dentro de la crianza. A ellas/os les corresponde una denominación especial *xegu ranga*, ‘está en el lugar de’ o ‘imita’ (Pissolato 2007, 85). Tal categoría reafirmaría la teoría de Pissolato (2007, 85) de que se establece un vínculo clave entre la/el niña/o y el padre, portador de semen. Sin embargo, he registrado varias situaciones en los que son otras personas quienes se encargaron de la crianza y estas/os niñas/os se referían a estos hombres como papá. Un ejemplo de ello es un nene de Puerto Libertad (Misiones) a quien fuimos a visitar con el hombre que lo había criado.

Fuimos a pasar la tarde a la comunidad porque Hugo nos había insistido que debíamos conocerla. Cuando llegamos saludamos y nos fuimos a recorrer la comunidad. Pasamos por la casa de su hermana y de su sobrino, Federico. Luego del recorrido fuimos a comer a lo de su mamá. Durante el rato que estuvimos ahí, sus sobrinas/os nietas/os estaban entre nosotras, daban vueltas, comieron y jugaron. Un varoncito estuvo mucho tiempo encima de Hugo. Le pidió el celular y comenzó a jugar conmigo. Me mostró como jugar al *angry bird*

y al *candy crash*. Antonio se sumó. Intentaron enseñarme, pero terminaron a las risas porque no era buena. Después, el nene se puso a ver videos y le contaba emocionado a Hugo cómo chocaban unas motos. Todo el tiempo estuvo encima de él. El nene es hijo de Federico, pero todo el tiempo le decía papá a Hugo, sin desconocer la paternidad de Federico (RC Cantore y Boffelli, mayo2006).

Hugo nos contó que el niño se crio con él. Cuando nació, Hugo vivía en su misma casa y pasaban todo el tiempo juntos. Federico, era muy joven cuando lo tuvo y Hugo fue una contención en esa crianza. Esta relación no se replica de igual manera con los siguientes hijos de Federico. Actualmente, Hugo vive a 100 km y aun sin vivir con él, la representación de la paternidad para el niño estaba puesta en él, por ser con quien se había criado y compartido más tiempo durante sus primeros años de vida. Pero, como mencioné, actualmente vive con Federico, lo que nos lleva a confirmar que no desconoce ni niega su paternidad.

En esta recopilación de fragmentos sobre prácticas y concepciones sobre la paternidad nos referiremos, por último, a Bruno. Un joven con quien iniciamos vínculos en 2015 y seguimos en contacto, fue así como pudimos registrar cuando fue padre por primera vez. A continuación, citaremos fragmentos de esos encuentros año a año.

28 de octubre 2017

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

8 de febrero 2018

Llegué a lo de Bruno y salió con su bebé en brazos. Lo primero que dijo fue “vino la tía a conocerte”. Detrás de él salió su compañera, Josefina. Me invitaron a sentarme, hicieron el tereré y me dieron a upa a Sebastián Iván. El bebé estuvo un rato upa mío y comentamos mucho sobre lo tranquilo que era. En ningún momento lloró (hubo un ratito que estaba en el coche que amago a llorar y Bruno llamo a su compañera que le hizo upa y volvió a darle la teta –mientras estuve ahí lo alimentó dos veces–). Me contaron que el bebé se duerme con ella, porque él no puede hacerlo dormir. Sebastián Iván se ve muy bien, tiene cuatro meses, está gordito y se le marcan unos pequeños rollitos, me decían que come mucho. En un momento en que Bruno pone al bebé en el coche y lo lleva a pasear por el patio. Cuando quiere frenar el bebé atina a llorar y él lo sigue paseando hasta que logra ubicarse y mecerlo mientras charlamos.

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

18 de marzo 2019

En marzo volví a visitarlo. Le pregunté por su hijo, me dijo que estaba bien y empezó a llamarlo. Sebastián Iván sale de su casa con una mano agarrada de la mamá y en la otra mano una tapa de un frasco llena de caramelos. El bebé en el camino tira los caramelos. Me quise acercar a saludarlo, pero no quiso. Le junté los caramelos, se los llevé, se rió. El volvió a tirar los caramelos y la mamá se los levantó. De ahí empezó como un juego en el que el bebé tiraba los caramelos y nosotras se los levantábamos. [La escena continúa jugando con los caramelos]. Estuvo la mayor parte del tiempo upa del padre. La mayoría de las conversaciones entre Josefina, Bruno y yo fueron en torno al bebé. Le pregunté a él cómo iba esto de ser padre. La respuesta fue “complicado”. Cuando volvimos a hacer alusión a esto ambos coincidían en que era una tarea complicada, que les demandaba mucho tiempo, “todo el día”. En algún momento Bruno se llevó al bebé a pasear por las casas. Tardo bastante y yo me quede hablando con Josefina. Le pregunté si iba a la escuela. Me dijo que sí, que empezaba hoy nuevamente. Pero que el año pasado no había ido por el bebé. Le pregunté con quien se quedaba mientras ella estaba allá. Me dijo que, con el papá, pero todavía tenían que ver cómo les iba porque el bebé no le gustaba despegarse de ella y no se quería quedar con él. Le comenté que él mostraba ser un papá interesado y dedicado a su hijo y que se levaban bien entre ellos. Ella me dijo que sí, que era buen padre, pero que el bebé estaba más acostumbrado a estar con la mamá, entonces le costaba dejarlo (RI, 2017, 2018 y 2019).

En el primer relato se presenta la gratificación personal por ser padre. Como he venido enfatizando la paternidad es un componente importante en la vida de los hombres mbya. Más allá de cómo se establezcan las relaciones padre e hija/o no he tenido acceso a discursos en que los hombres renieguen de su paternidad. Bruno se mostraba muy ansioso y feliz de lo que venía. Había acompañado a su compañera a los controles en el hospital, elegido el primer nombre de su hijo (el segundo lo eligió la madre)⁶ y habla felizmente de ser padre. Él lleva a su hijo a pasear, lo tiene en brazos, cumple con sus demandas y juega con él. Bruno y Josefina se comprometen en la crianza del niño, pero saben que un hijo es demanda y compromiso constante. Por momentos se agotan. La maternidad y paternidad no es considerada una simple tarea, por el contrario, es ‘complicado’ criar a un niño. El tiempo de dedicación es constante y eso las/os desgasta.

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

⁶ Nos referimos al *rera* o nombre criollo, ya que el nombre indígena o *rery* será enviado por los dioses una vez adquiridas ciertas habilidades físicas.

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

Palabras de cierre

Desde nuestros registros etnográficos propusimos que las prácticas de cuidado y las significaciones que se le da a la paternidad son múltiples. Cuando se trata de paternidades, los trabajos antropológicos analizaron principalmente sus prescripciones, pero no desde un lente de género y atendiendo a las formas de paternar. Entre mbya guaraní, la *couvade* fue considerada por Schaden (1998, 103) como el momento en que se reconocen las responsabilidades de los padres sobre la crianza, durante este período deberían seguir una serie de reglas y prescripciones a fin de prevenir daños o características potencialmente negativas para la vida de la/el recién nacida/o y reafirmar la supervivencia del grupo. A medida que la/el niña/o crece el padre volvería a sus tareas habituales y la madre sería la principal encargada de su crecimiento. En otras palabras, el androcentrismo permeó una imagen de padres protectores que dejaba por fuera las acciones de las mujeres para el sostener el crecimiento de las/os niñas/os.

En la voz de los varones, la ‘protección’ sigue siendo la principal referencia y se expresa de múltiples formas y acciones concretas: cambios de comunidades, proyectos escolares, decisiones políticas, entre otras. En primer lugar, vimos la migración incentivada por esa protección: para Juan cuidar a sus hijas de posibles peligros lo lleva a asentar a su familia en una nueva comunidad. Las amenazas a las que refiere están relacionadas con la exposición de las/los no-indígena, resaltando los valores mbya.

Todos los padres coinciden en que sus hijas/os deben incorporar esos conocimientos propios del grupo. Aquí resaltamos dos sentidos sobre la escolaridad. En primer lugar, un cacique que entiende a la escuela como una conquista política y de autonomía en relación con las otras comunidades de la zona; pero que apunta a que sus hijas/os incorporen saberes comunitarios. Contrariamente, el guía de turismo proyecta en la escuela oportunidades de crecimiento personal para sus hijos ligados a la importancia del papel que él desempeña en la comunidad. Expectativas que consideramos propias de la masculinidad.

Luego, la protección de los padres se vuelve a poner en juego. Esta vez desde las propias concepciones indígenas y las acciones de cuidado. Se presenta la muerte de una hija. El padre interpreta esa muerte desde las concepciones del grupo, pero su manera de entender el cuidado no es únicamente desde sus saberes como guaraní, también

aparecen en sus discursos sobre el buen cuidado el trabajo, la escuela y los obsequios que no necesariamente entran dentro de las normas indígenas prescriptas, aunque no las contradicen.

En los registros de Gonzalo y Bruno se hizo alusión a la dedicación y el tiempo de cuidado que demandan las/os niñas/os. El tiempo destinado a la crianza no es compartida por todos los padres del grupo como vimos con Adolfo quien no cría, o quizás, ni ve a sus hijos sin desconocer su paternidad. Contrariamente, experiencia de Antonio con su sobrino que nos llevan a pensar la diferencia entre las ideas de paternidad y las prácticas de cuidado. La paternidad reflejaría en estas situaciones un lazo sanguíneo, mientras las prácticas de cuidado referenciarían a la persona que está respondiendo a los afectos, las demandas, la transmisión de saberes, etc.

Si bien ser padre es visto como una satisfacción personal en el grupo, Bruno definía la paternidad como una tarea “complicada” porque el cuidado de las/os niñas/os implica una enorme cantidad de tiempo y dedicación. Ellos/as pasan la mayor parte de su tiempo en los alrededores del fogón, considerado un espacio femenino. Lo cierto es que quienes más tiempo pasan cuidando y atendiendo a las/los niñas/os son las madres, como pudimos apreciar con su esposa. Si bien Bruno cumple con las prescripciones culturales, dedica tiempo, afecto, atiende y juega con su hijo, etc. la paternidad no le plantea un desafío para sus proyectos personales como sí a su compañera.

Es importante destacar que las madres no son las únicas, sino, y como vimos con la muerte de la hija de Gonzalo, la mala atención o el descuido puede ser atribuida a los padres. Sin embargo, un enfoque etnográfico atento a las situaciones y prácticas de cuidado iluminan otras desigualdades. La dedicación y el tiempo de cuidado sí marca diferencias claras en la satisfacciones y proyectos personales de madres y padres. A pesar de las prescripciones para los hombres, ellos prácticamente no participan en tareas domésticas como, por ejemplo, de la preparación de alimentos o higiene que son fundamentales para el buen crecimiento, ni tampoco son ellos quienes llevan a sus hijas/os a la atención y el control médico, etc, incluso no refieren a esto en los registros citados. La paternidad es importante para el grupo, gratificante para los varones, un mandato que casi no se cuestiona y elemento fundamental de la masculinidad guaraní. Pero, sobre los varones no recaen las mismas responsabilidades y exigencias que sobre las madres.

Referencias bibliográficas

- Archetti, Eduardo
2003 *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia
- Badano, Inés, Mariana Mampaey, Soledad Collado, Juan Antonio Gallupo, Bruno Zinovich y Javier Liotta
2015 “Infecciones por virus papiloma humano (HPV) en comunidades indígenas mbya-guaraní de la zona centro de la provincia de misiones”. En: *Procesos de investigación e intervención en salud en comunidades indígenas de la Argentina*, editado por Silvia Hirsch, Mariana Lorenzetti y Daniel Salomón, 277-312. Buenos Aires: Ministerio de Salud, Presidencia de la Nación.
- Badinter, Elisabeth
1993 *XY. La identidad masculina*. Madrid: Alianza
- Cantore, Alfonsina
2019 “Ñeangareko Cuidados familiares entre las y los mbyá guaraní al norte de Misiones (Argentina)”. Tesis de maestría, Universidad de Buenos Aires (UBA). <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/13063> (27.11.2024)
- 2021 “Hacer trabajo de campo con mbya guaraní. Relaciones de género y edad”. *Revista Avá* 39: 232-252. <https://www.ava.unam.edu.ar/images/39/n39a12.pdf> (27.11.2024)
- Carluci, María Angélica
1954 “La couvade en Sudamérica”. *Runa* 6: 142-174. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4761> (16.12.2024)
- Castilla, Victoria
2011 “Miradas maternas de la paternidad”. En *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*, coordinado por Karina Felliti, 259-276. Buenos Aires: Ciccus.
- 2018 “Experiencias de paternidad en barrios pobres y vulnerables de Buenos Aires”. *MILLCAYAC Revista Digital de Ciencias Sociales* 5, no. 8, 195-216. <https://www.redalyc.org/journal/5258/525858096019/> (27.11.2024)
- Connel, Raewyn
1997 “La organización social de la masculinidad”. En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 31-48. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Cornwall, Andrea y Nancy Lindisfarne
1994 *Dislocating masculinity: Comparative ethnographies*. London: Routledge.
- Daich, Deborah
2006 “El uso del test de ADN en la justicia de familia ¿certeza biológica o verdad jurídica?” En *Antropología social y política. Papeles de trabajo*, editado por Josefina Martínez y María Victoria Pita, 151-166. Buenos Aires: OPFyL.
- Delaney, Carol
1986 “The meaning of paternity and the virgin birth debate”. *Man* 21, no. 3, 494-513. <https://doi.org/10.2307/2803098>
- Enriz, Noelia
2010 “Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní”. *Anthropologica* 28: 117-137. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201001.006>
- 2012 “Ceremonias lúdicas mbyá guaraní”. *Maguaré* 26, no. 2, 87-118. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/72362> (27.11.2024)

- Fonseca, Claudia
2005 “Paternidade brasileira na era do DNA: a certeza que pariu a dúvida”. *Cuadernos de Antropología Social* 22: 27-51. <https://doi.org/10.34096/cas.i22.4487>
- Fuller, Norma
1997 “Fronteras y retos: varones de clase media del Perú”. En *Masculinidades. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 139-152. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Godelier, Maurice
1986 *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- González Martín, Miranda, Alfonsina Cantore, Mariana García Palacios y Noelia Enriz
2019 “Géneros, sexualidades e interculturalidad. Experiencias formativas de jóvenes mbyá y toba/qom en ámbitos escolares y sanitarios”. En *Experiencias formativas interculturales de jóvenes toba/qom, wichí y mbyá-guaraní de Argentina*, editado por Ana Carolina Hecht, Mariana García Palacios y Noelia Enriz, 51-66. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/196815> (12.12.2024)
- Guttman, Matthew
1997 “Los verdaderos machos mexicanos nacen para morir”. En *Masculinidades. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría, 153-168. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Hirsch, Silvia y Mariana Lorenzetti
2016 “Biomedicina y pueblos indígenas en la Argentina. Un recorrido por las políticas de salud”. En *Salud pública y pueblos indígenas en Argentina. Encuentros, tensiones e interculturalidad*, editado por Silvia Hirsch y Mariana Lorenzetti, 19-50. San Martín: UNSAM EDITA.
- Larricq, Marcelo
1993 *Ipytuma. Construcción de la persona entre los mbyá-guaraní*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London/New York: G. Routledge & Kegan.
1927 *Sex and repression in savage society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moore, Henrietta
2009 *Antropología y feminismo*. 5.ª ed. Madrid: Cátedra.
- Narotzky, Susana
1997 “El hermano, el marido y la mujer de la madre: algunas figuras del padre”. En *Figuras del padre*, editado por Silvia Tubert, 189-209. Madrid: Cátedra.
- Pissolato, Elizabeth
2007 *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guaraní)*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP).
- Rendón Salazar, Abraham E. y M. Alejandra Salguero-Velázquez,
2020 “Llegar a ser un buen padre: trabajo y paternidad en hombres tutunakú de la Sierra Norte de Puebla”. *Intersticios sociales* 23, 349-371. <https://doi.org/10.55555/IS.23.438>

- Robaldo Salinas, Marcelo
2016 "Aportes en torno a la paternidad y el cuerpo reproductivo masculino a partir de los hallazgos de tres estudios sobre varones y cuidados en Chile y México". *Punto Género* 6: 61-72. <https://doi.org/10.5354/2735-7473.2016.42916> (12.12.2024)
- Rubin, Gayle
1986 "El tráfico de mujeres. Notas a la economía política del sexo". *Nueva Antropología* 8, no. 30: 35-91.
- Salguero-Velázquez, M. Alejandra
2018 "Es difícil ser hombre, pero más hombre indígena: identidades masculinas in/EXISTENTES". *La manzana de la discordia* 13, no. 1: 8-18. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v13i1.6716>
- Santillán, Laura
2012 *Quiénes educan a los chicos. Infancias, trayectorias educativas y desigualdad*. Buenos Aires: Biblos.
- Schaden, Egon
1998 *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Biblioteca paraguaya de antropología, 28. Asunción: Universidad Católica.
- Scharagrosky, Pablo
2004 "Juntos pero no revueltos: la educación física mixta en clave de género". *Cuadernos de pesquisa* 34, no. 121: 57-76. <https://www.scielo.br/j/cp/a/fNNYQSQwPZdtYhbcCrCt5Xg/?format=pdf> (12.12.2024)
- Segato, Rita
2011 "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, editado por Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, 17-47. Buenos Aires: Godot.
- Stolcke, Verena
2004 "La mujer es puro cuento: la cultura del género". *Revista de Estudios Feministas* 12, no. 2, 77-105. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2004000200005>
- Strathern, Marilyn
1995 "Necessidade de pais, necessidade de mães". *Estudos feministas* 3, no. 2: 303-329. <https://doi.org/10.1590/%25x>
- Tubert, Silvia
1997 *Figuras del padre*. Madrid: Cátedra.
- Vicent-Marqués, Josep
1997 "Varón y patriarcado". En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarria, 17-30. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Weiner, Annette
1980 "Reproduction: A replacement for reciprocity". *American Ethnologist* 7, no. 1, 71-85. <https://doi.org/10.1525/ae.1980.7.1.02a00050>

