

Relatos sobre mujeres *añá*

Estela Josefina Picón

Universidad Nacional de Salta

piconestela@hum.unsa.edu.ar

Fecha de recepción: 15/12/2024

Fecha de aceptación: 08/05/2025

Palabras clave: relatos áva, mujeres *añá*, funciones narrativas, dimensión política

Resumen

El relato folklórico es definido como un género oral de ficción, poseedor de una estructura narrativa modélica propia y de un lenguaje simbólico que también es característico y estructurado, y transmite imágenes y emociones procedentes del mundo real que comparten el narrador y sus oyentes (Holbek, 1987; Aína Maurel, 2012). En el paso a la escritura que modifica y recrea hechos y detalles de modo distinto de la oralidad, los rastros de la memoria oral de las comunidades que los generaron se asoman tanto en las funciones narrativas como en la expresión léxica y gramatical. Pero no quedan sólo atados a un pasado remoto, sino que se conectan con el mundo actual ya que permiten a las audiencias dar respuestas a los conflictos y tensiones con otros, identificarse con sus héroes y experimentar las mismas emociones que las experimentadas por las audiencias de otros tiempos.

En este artículo se despliega el análisis de tres relatos áva guaraníes protagonizados por mujeres *añá* o *angüé*, almas en pena que merodean los sitios por los cuales transitaban antes de morir para intentar contactarse con los vivos, unas veces para socorrerlos o cumplir un último deseo, y otras, para vengarse de ellos.

De acuerdo con la perspectiva estructural de Propp (1985), se observan las funciones y las secuencias narrativas que posibilitan la comprensión de los imaginarios acerca de las mujeres *añá*, que atraviesan la cultura áva guaraní y la criolla. A partir de la dimensión política que Roig (1984) atribuye al cuento fantástico, es posible recrear mundos remotos y emociones que sintieron personas de otros tiempos, y también buscar respuestas a problemáticas relacionadas con el rol femenino en las sociedades actuales.

Keywords: áva narratives, *añá* women, narrative functions, political dimension

Abstract

The folk tale is defined as an oral genre of fiction, possessing its own model narrative structure and symbolic language, which is also characteristic and structured, and conveys images

and emotions from the real world shared by the narrator and his listeners (Holbek, 1987; Aína Maurel, 2012). In the transition to writing, which modifies and recreates facts and details in a different way from orality, traces of the oral memory of the communities that generated them appear both in narrative functions and in lexical and grammatical expression. But they are not only tied to a remote past, they are connected to the present world as they allow audiences to respond to conflicts and tensions with others, to identify with their heroes and to experience the same emotions as those experienced by audiences of other times.

This article unfolds the analysis of three Áva Guaraní stories featuring *añá* or *angüé* women, souls in pain who prowl the places they passed through before they died in an attempt to contact the living, sometimes to help them or to fulfil a last wish, and sometimes to take revenge on them.

In accordance with Propp's (1985) structural perspective, we observe the functions and narrative sequences, which make it possible to understand the imaginaries about *añá* women that cross the Áva Guaraní and creole cultures. From the political dimension that Roig (1984) attributes to the fantastic tale, it is possible to recreate remote worlds and emotions felt by people from other times, and also to seek answers to problems related to the role of women in today's societies.

Distintas perspectivas de comprensión de los relatos folklóricos

Los relatos folklóricos son testimonios de la historia de las comunidades que los generaron y, especialmente, de las emociones de quienes los contaban y quienes los escuchaban. Para Calvino, los cuentos permiten explicar la vida en su totalidad, a pesar de sus continuas recreaciones y capas con las que se revisten a lo largo del tiempo (Calvino, 1998; Aína Maurel, 2012). Palleiro (2013) considera al relato folklórico como un texto dinámico, un “conjunto de bloques textuales constituido por unidades mínimas independientes y fragmentarias, conectadas mediante nexos flexibles. Tal mecanismo da por resultado una estructura de recorridos múltiples, a partir de transformaciones de una matriz” (p.2). La generación de versiones y variantes de los relatos devienen de su “potencialidad deconstructiva similar a la de un hipertexto virtual” (p.2).

Desde la perspectiva del psicoanálisis, la finalidad última de los relatos es “la realización de la totalidad psíquica” (Aína Maurel, 2012, p.248). Según Von Franz (1990) la redención en los mitos tiene validez general, ya que representan procesos instintivos de la psiquis. En este sentido la fórmula que poseen los relatos tiene la capacidad de dar soluciones diferentes a problemáticas distintas de los receptores. Su carácter terapéutico consiste en que las personas, conociendo historias que se asemejan a sus conflictos psíquicos, encuentran sus propias respuestas (Bettelheim, 1999).

Por su parte Holbek (1987) estudia los relatos desde un enfoque centrado en la comunicación. Sostiene que los cuentos cambian al transformarse las sociedades en que se cuentan. Son recordados después de mucho tiempo porque recrean la historia de las comunidades, cuyos miembros conocen su gramática y sus significados ocultos. No son simples vestigios del pasado, sino que están “palpitantes de vida en el presente” (p.422), ya que recrean los mismos sentimientos que experimentaron sus narradores y oyentes. Aunque el lenguaje resulta muchas veces oscuro y ambiguo, su simbolismo permite entender las experiencias emocionales evocadas.

Ricoeur, desde la hermenéutica, reflexiona acerca de la memoria y el olvido, particularmente las huellas dejadas en la memoria que deben ser descifradas. Sostiene que, aunque se destruyan recuerdos, otros quedan ocultos e imborra-

bles en la experiencia memorial (Ricoeur, 2006). El recuerdo implica un reconocimiento de sí mismo y del otro. A diferencia de la oralidad, en la escritura desaparece el discurso como acontecimiento, ya que se libera de la referencia situacional que sólo se manifiesta en forma de expresiones metafóricas y simbólicas. Al alejarse de la situación de enunciación, la escritura se revela como proyección de un mundo, no como su reflejo sino como metamorfosis, y la lectura es entendida como una hermenéutica (Ricoeur, 1998).

Para Blache (1989) el objetivo de la folklorística es la construcción simbólica de la realidad, a través de la cual las personas expresan su modo de vivir, sentir y pensar, la percepción de sí mismos como grupos, las imágenes propias y de los otros, el espacio en que habitan y su historia. Se centra en el “efecto de identidad”, en el juego de valores que se intercambian en los mensajes de la comunidad. Esta construcción posibilita el intercambio de ideales, valores e identidades entre distintos grupos sociales.

Desde la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción, Sousa Santos (2012) afirma:

Propongo una racionalidad cosmopolita que, en esta fase de transición, seguirá la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Sólo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. (...) Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. (...) propongo el trabajo de traducción, un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad (pp.100-101).

Este autor sostiene que la traducción crea inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo que no son totales ni homogéneas. Plantea una hermenéutica diatópica que se fundamenta en la idea de que todas las culturas son incompletas y se enriquecen a través del diálogo con otras. Presupone un universalismo negativo, que niega la completud cultural, tal que se entiende a sí misma la cultura occidental, movida por intereses económicos y políticos.

Por su parte, Fornet-Betancourt (2005) formula así el primer supuesto de la filosofía intercultural: “la experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía” (p.401); ello implica “desoccidentalizar la filosofía desde su origen” (p.401), verla como resultado de tradiciones variadas y complejas. El programa que propone se basa en la comprensión de las “superposiciones culturales”, en el reconocimiento del otro-extraño, que a su vez realiza un trabajo hermenéutico desde su propia identidad.

Ellacuría se refiere a la necesidad de una nueva filosofía de la corporeidad, un pensamiento que integre la realidad escindida ideológicamente, ante las amenazas de destrucción de la humanidad que hoy atravesamos. El objetivo de esa construcción filosófica es la libertad. Sostiene que el proceso de liberación “puede verse como un crecimiento de realidad, como un incremento de sustantividad, individualidad y mismidad” (Ellacuría, 1991, mencionado en Roig, 2002, p.3).

Por su parte, Roig (1984) proporciona pautas para trabajar los relatos tradicionales desde la filosofía de la corporeidad. Afirma que el personaje de los relatos fantásticos que padece una fechoría representa a una comunidad; por tanto, el daño incide sobre el orden cotidiano que rige en ella, que puede ser destruido, reparado, o modificado. Desde este punto de vista, el cuento fantástico puede considerarse un tipo de discurso político en el que un grupo social percibe o escucha una demanda social y la reformula.

Morfología de los relatos: funciones y secuencias

A continuación, se propone una lectura de tres textos folklóricos pertenecientes al libro *Mitos chiriguano*s de Pérez Bugallo (2007): “El rescate frustrado de la mujer *añá*” (p. 98) y “La mujer *añá* asesina” (pp. 99-100), son contados por Ana Pascuala Chandey, y “El nacimiento mágico” (pp. 95-97) es relatado por Puriko Chávez.

De acuerdo con las funciones que establece Propp (1985) para los cuentos maravillosos:

Se puede llamar cuento maravilloso desde el punto de vista

morfológico a todo desarrollo que partiendo de una fechoría o de una carencia y pasando por las funciones intermediarias culmina en el matrimonio o en otras funciones utilizadas como desenlace. La función terminal puede ser la recompensa, la captura del objeto buscado o de un modo general la reparación del mal, los auxilios y la salvación durante la persecución, etc. A este desarrollo le llamamos una *secuencia*. Cada nueva fechoría o perjuicio, cada nueva carencia, origina una nueva secuencia (p.107).

La situación inicial del primer relato plantea una carencia y el deseo del héroe de volver a ver a su esposa muerta “a toda costa”. Así el héroe es también el agresor, pues transgrede el mandato religioso que establece la prohibición de revivir a los muertos. Decide buscar a la mujer en el *Iwóka* y regresarla a su casa. Para ello pide ayuda al auxiliar, un chamán que conoce el secreto para guiarlo al mundo de los muertos. Este intenta hacerle cambiar de idea ya que, en el *Iwóka*, las *añá* suelen unirse con maridos iguales a ellas, pero el joven desconoce el consejo y reitera su objetivo. En la secuencia siguiente el héroe parte rumbo al *Iwóka*, al que accede gracias al “objeto mágico” que le proporciona su amigo. La llegada a este lugar sobrenatural implica un desplazamiento del héroe en el espacio. Seguidamente, se encuentra con la esposa, le propone su regreso y escucha las restricciones que ella le plantea, las cuales consisten en una tarea difícil: no puede tocarla; él se lo promete y la traslada a su casa. En lugar de lograr un estado de felicidad, la reunión del matrimonio no se concreta totalmente debido a que la esposa es sólo una sombra. En la secuencia posterior, el auxiliar aconseja al héroe sobre cómo lograr la transfiguración de la *añá* en humana. Al pasar los días se inicia la transformación, pero no culmina porque el esposo realiza una fechoría al tocarla. La consecuencia de este acto es la desaparición de la esposa como castigo al transgresor. El desenlace consiste en la transformación de la mujer en animal y su regreso al mundo sobrenatural “donde ella ya pertenecía. Y se fue a juntar con otro *añá*” (Pérez Bugallo, 2007, p.98).

El comienzo del segundo relato describe la vida del marido y su esposa mayor, que no pudo tener hijos; luego cuenta la muerte de ella y el casamiento apre-

surado del esposo con una joven fértil. El conflicto sobreviene cuando el hombre se va a pescar y la *añá* llega a la casa donde la esposa joven molía maíz. La primera le pregunta a la segunda si el marido le pegaba también a ella¹; como la respuesta de la joven es negativa, la *añá* toma venganza y realiza otra fechoría: asesina a la madre y a su hijito. Luego se produce el desplazamiento de los muertos dentro de la casa y la *añá* espera la llegada del marido para matarlo. Al oscurecer, cuando él regresa, la muerta finge ser la nueva esposa, pero él desconfía de ella. La *añá* se dirige al río, y el marido encuentra muertos a la joven y a su hijito. Al regresar ella expresa su disgusto por no haber matado antes al esposo; este se oculta en el techo. Cuando amanece, la *añá* se aleja rumbo al monte, se transforma en un zorro y se duerme. El hombre, que la seguía, la encuentra transfigurada y la asesina. Finalmente entierra a la *añá*, lo cual supone la reparación de la fechoría.

La secuencia inicial del tercer relato muestra la relación de amor entre dos jovencitos y la oposición a esta unión por parte de la madre de él y los padres de ella². Luego, deciden fugarse; esto constituye una fechoría ya que transgrede las normas sociales de la comunidad. A continuación, se produce la huida de los novios y su unión sexual. Atraviesan peligros, como el acecho de los tigres en el camino, pero logran escapar. A los diez días se manifiestan en la chica signos de una grave enfermedad. Solicita a su novio compañía como prueba de su amor; él acepta y la abraza. Ella se lamenta por el desamparo de sus padres y muere. Ante esta situación el muchacho intenta iniciar el regreso a su casa, pero no puede hacerlo porque la mujercita muerta le pide que no la abandone. A partir de entonces el jovencito asume el papel de héroe, ya que debe llevar a cabo actos difíciles para separarse de su pareja muerta. Pasan muchos días durante los cuales la situación se reitera: él intenta alejarse, pero ella, que revive y muere cada vez, se lo reclama. El joven acude a un auxiliar, un arriero que viaja con dos mulas condenadas³. Este propone rezar para reparar la fechoría

1 La violencia que el marido ejercía contra su primera esposa constituye otra *fechoría*, que da lugar a la venganza contra el segundo matrimonio y su descendencia.

2 La función de *agresor* es asumida por varios personajes: los padres de la mujercita y la madre del jovencito, quienes se oponen a la unión de los hijos.

3 Las mulas condenadas son *mulánimas*, seres sobrenaturales pertenecientes a la tradición andina.

que, supone, consiste en la transformación de la jovencita en *añá*. Como el rezo no resulta efectivo, es atada a la mula macho para trasladarla a un cerrito y enterrarla, pero ella sigue reclamándole al novio. Ocurre otro desplazamiento en el espacio y finalmente llegan a una iglesia; cuando la bajan del mulo, nace su bebé. El niño —que habla y razona como una persona mayor⁴— explica a los hombres el mandato de su madre, quien le avisó de su nacimiento sobrenatural y de que quedaría al cuidado de su padre. De este modo aclara la razón por la que la muchachita se mantenía como *añá*: sólo moriría cuando naciera su hijito, producto del deseo⁵.

***Añá* benévolas y nefastas**

En los tres relatos sobresalen los personajes femeninos, las tres mujeres viven en pareja con hombres y mueren sin haber tenido hijos; por tanto, de acuerdo con la tradición cristiana y también con la áva guaraní, no concretan el objetivo de su convivencia con ellos.

En “El rescate frustrado de la mujer *añá*”, la esposa muerta es el objeto de deseo del héroe que quiere volverla a la vida y llevarla con él, pero su propósito se frustra cuando intenta unirse sexualmente con ella porque esto representa una violación al mandato social y religioso, según lo expresa el amigo chamán. Una de las funciones principales que tienen las mujeres casadas en vida es la de mantener relaciones sexuales con sus esposos y tener descendencia, pero en el *Iwóka* donde residen los muertos, las *añá* están liberadas de la obligación que tenían en vida, y pueden elegir libremente a sus maridos también *añá*.

En “La mujer *añá* asesina”, el personaje femenino tiene características que se asemejan a las “condenadas” de la tradición andina, ya que busca la venganza y actúa en forma nefasta. Según Rubinelli (2017) los condenados en los relatos de tradición andina son personas que murieron, pero no pueden integrarse al mundo de los difuntos debido a alguna falta que transgrede las normas de la

4 De acuerdo con la tradición andina, se trata de un duende que, apenas nace, se aparece a los demás como un niño crecido que habla claramente.

5 La *añá* es también un mandatario, ya que encomienda al padre el cuidado del hijo, y además es heroína, porque sostiene a su novio a su lado y se mantiene en su condición de muerta-viva para dejar descendencia.

comunidad. Se encuentran, por tanto, fuera de ella. Las mulánimas son mujeres condenadas “por no haber querido tener hijos pudiendo hacerlo, haber mantenido relaciones incestuosas con hermanos, padres, compadres, hijos, o con un sacerdote” (p.37). En el mundo andino los muertos conviven con los vivos, con los que se encuentran en la celebración de rituales. La redención que buscan los condenados permite volver a relacionarse con los otros seres que componen su mundo (2017).

La protagonista del segundo relato elegido se casa ya mayor y, por ello, no puede tener hijos; el marido, al que estaba sometida, la golpea; ello da cuenta de la infelicidad de la mujer en el matrimonio. Cuando muere y vuelve como *añá*, intenta tomar revancha de su esposo, pero antes asesina a la nueva esposa, que es joven, fértil y tiene un niño. El crimen se produce como consecuencia de que la joven afirma que el trato de su marido hacia ella es el opuesto al de su anterior esposa. Finalmente, la *añá* no logra lo que anhelaba —la muerte del esposo— y, en cambio, termina ultimada por él cuando duerme transformada en *aguára*, un zorro. Sin embargo, el hombre consigue su redención, sepultándola y regresándola, por tanto, al mundo de los muertos.

El tercer relato “El nacimiento mágico” también se centra en el personaje de una mujer que muere y revive reiteradamente. A diferencia de las *añá* de los otros relatos, no hay un periodo temporal extenso en el que la mujer muerta esté alejada de los vivos. Se trata de una jovencita enamorada que huye con su novio, desconociendo el mandato familiar, duerme con él y muere durante su fuga. En lugar de estar sometida al jovencito, es ella quien lo obliga a acompañarla en cumplimiento de su promesa de amor, aunque sabe que él ya no la desea. La pasión y la maternidad juegan un rol central en la historia: la unión sexual se concreta cuando la joven está viva, pero se convierte en madre después de muerta. Las acciones del arriero que llevaba las mulas condenadas no conducen a la muerte definitiva de la jovencita como era esperable: primero reza junto al muchachito; después, la lleva a un cerrito y la entierra; por último, la conduce a una iglesia. Pero ninguna de estas situaciones alcanza a redimir a la *añá*, sino el nacimiento de su bebé a los tres meses de concebido. La maternidad, producto de la unión sexual y la fertilidad, supone dejar un legado a la pareja, quien quedará al cuidado del niño. Igual que en los relatos anteriores,

en éste la mujer está muy lejos de ser sometida por el hombre: es ella la que, al reclamar que se cumpla la promesa de amor, no muere del todo hasta no ser madre.

Las *añá* y la búsqueda del *Iwóka*

Los tres relatos folclóricos son narrados por personas áva guaraníes del nordeste de las provincias de Salta y Jujuy. Los antepasados de esta comunidad migran desde el Amazonas hasta las estribaciones surorientales andinas de la actual Bolivia, poblando el oriente boliviano y también amplias zonas hasta los confines occidentales del Gran Chaco. Después de la Masacre de Curuyuqui en 1894, los áva se incorporan a las poblaciones criollas bolivianas o migran al norte argentino en busca del *mbaporendá*, el lugar donde hay trabajo. La gran migración de áva guaraníes al NOA se produce desde mediados del siglo XIX hasta comienzos del XX debido al auge de los ingenios azucareros que contrataban mano de obra de este pueblo y a la huida masiva de población desde Bolivia durante la Guerra del Chaco. Esto sin tomar en cuenta las migraciones actuales: un gran número de áva vive en barrios de las ciudades de San Salvador de Jujuy y en Salta, y desde estos sitios sigue moviéndose hacia el sur del país (Sarra, 2020).

Las características de las mujeres *añá* en los relatos áva guaraníes no pueden asociarse con la tradición cristiana que concibe que las personas que deben purgar culpas por sus pecados se encuentran en el Purgatorio; sin embargo, no niega la existencia de almas en pena. La separación entre el Cielo, la Tierra, el Purgatorio y el Infierno no está presente en la cosmovisión áva que, en cambio, considera la convivencia en tiempo y espacio de los vivos y los muertos.

Existen estudios históricos y etnográficos que buscan explicaciones a las migraciones permanentes desde épocas antiguas de los áva guaraníes, pueblos sedentarios que abandonaban una vida relativamente cómoda y se dirigían al otro lado del continente (al sur, al este o al oeste). En estas caminatas, que duraban décadas o siglos, batallaban con otros pueblos y eran diezmados.

Una de las explicaciones de tales recorridos radica en la creencia en el *Iwóka*,

la Tierra sin Mal, una tierra paradisíaca donde no es necesario trabajar la tierra, los alimentos están al alcance de los seres humanos y no hay muerte. Tanto para Clastres (2007) como para Sarra (2020), se trata de la morada de los antepasados y, para llegar a ella, no es necesario morir. El *Iwóka* es un lugar físico que efectivamente existe sobre la Tierra, aunque no queda demasiado clara su ubicación (para algunos coincide con el Mato Grosso, para otros queda en Bolivia, para otros a orillas del mar, o cruzándolo). En su búsqueda, los guaraníes que a veces huían del despojo de las tierras, hambrunas, pestes, guerras, esclavitud, se trasladaban a un lugar que suponían mejor, en el que podían vivir en libertad en su mundo en contacto con animales, plantas, ceremonias, rituales, cada uno de los cuales tenía un espíritu como su dueño.

Consideran que en el *Iwóka* viven los héroes guaraníes, combatientes en la guerra contra los criollos que querían quitarles sus tierras y esclavizarlos a ellos y a sus hijos. También allí están los flauteros y los tamboreros con sus cajas que siguen tocando el *pimpím* después de muertos. De noche, todos tocan y bailan formando un círculo y, cuando amanece, se transforman en *aguára* —zorros— y se van a dormir a sus agujeros. Los vivos también pueden ir al *Iwóka* donde cantan y bailan junto con los muertos. Asimismo, ellos pueden volver junto a su familia viva a disfrutar del *aréte*, la fiesta donde todos bailan en círculos. Dan una vuelta alrededor de cada casa y después cerca del río; allí los vivos se despiden de los muertos. Más tarde, barren y arrastran las ramas para que no queden huellas y tiran agua para enfriar la tierra. Si no hacen esto puede sobrevenir el *ikúru*, una peste.

Las mujeres áva guaraníes: antes y ahora

Entre los áva, la representación de la mujer difiere de la tradición criolla tanto en sus tareas cotidianas como en su rol dentro y fuera del matrimonio y en la crianza de sus hijos. Con respecto a la división del trabajo femenino y masculino, mientras el hombre se ocupa de la siembra y la pesca, la mujer se encarga de la recolección de la cosecha, del cuidado de la casa y la familia, y de la elaboración de alimentos. Estas tareas están vinculadas estrechamente, según Centurión Mereles (2014):

La mujer se constituye en un ser primordial para la continuación de la vida, gracias al don de la fertilidad y de la procreación asociada al “yvy” (tierra), de ahí que la mujer sea la encargada con el “yvyra akua” (palo con puntas) de sembrar las semillas en la chacra (p.63).

Hirsch (2003) cita a los franciscanos Giannellini y Nino, quienes destacan el sometimiento de la mujer áva al hombre. Este ejerce violencia física y simbólica contra ella, a quien engaña, repudia, abandona y desprecia; la trata como un ente, no como una persona. La autora también retoma a Métraux, quien afirma, al contrario de los misioneros, que las mujeres áva gozan de autoridad y consideración, aunque el trabajo que realizan tiene menos legitimidad que el de los hombres.

Para Castelnuovo Biraben (2009), la situación anteriormente descrita ha cambiado en las últimas décadas, como lo revela el testimonio de una mujer áva:

Antes éramos más tímidas, llegaba alguien a la comunidad y estábamos calladitas (...). Con las capacitaciones y encuentros fuimos perdiendo la timidez, aprendimos a enfrentarnos a las autoridades y a reclamar nuestros derechos. Nosotras tenemos derechos indígenas y derechos de mujer. No por ser mujer hay que vivir en la casa. Si nos maltratan hay que saber sobre el derecho de nuestro cuerpo. Los hombres eran machistas. Ahora no nos pueden cuestionar por qué nos arreglamos (...). Eso del hombre afuera y la mujer en la casa era antes, (...) ellos deben ayudar con los chicos en la casa. Pero la realidad es que los hombres no aceptan tanta participación de las mujeres y con las reuniones dicen que nos ponemos más pícaras (p.4).

En relación con la vida sexual, las mujeres áva tienen libertad plena para elegir a sus parejas. Antes de casarse pueden convivir con ellas sin importar la diferencia de edad; cuando contraen matrimonio son las mujeres quienes dominan la vida sentimental y conyugal. Pueden divorciarse cuando lo desean, y en general lo hacen de manera no traumática, por acuerdo mutuo (Centurión Mereles, 2014).

Con respecto a la maternidad las mujeres guaraníes tienen, en promedio, de cuatro a diez hijos y “pasan gran parte de su vida amamantando y criando a sus niños, sobrinos y nietos” (Hirsch y Barúa, 2008, p.243).

Para las mujeres guaraníes la maternidad es constitutiva de su rol en la sociedad, los hijos tienen una fuerte carga identitaria, le otorgan legitimidad y status a la mujer dentro de la familia, y también brindan una gratificación emocional y un acompañamiento a lo largo de la vida. (...) La cantidad de hijos que una mujer tenga en el transcurso de su vida es de importancia para la familia; un mayor número de hijos es lo aceptable y deseado (p.240).

Conclusión

Los relatos folklóricos escogidos tienen elementos comunes: la muerte de las mujeres, la condición de *añás*, la separación de sus esposos, las relaciones sexuales, la infertilidad. Estos textos no podrían interpretarse desde la perspectiva de la tradición cristiana, ya que los espacios del mundo áva guaraní difieren notablemente de los establecidos por su cosmovisión: en lugar de la separación entre Cielo, Purgatorio e Infierno, el *Iwóka* se sitúa en un lugar terreno, y los vivos y los muertos pueden traspasar los umbrales de ambos mundos. En los tres textos se producen desplazamientos de los muertos hacia el espacio donde se encuentran los vivos.

Sólo una de las *añá* de los relatos vuelve a la casa a vengarse del marido y su nueva familia, pero se redime de la fechoría que cometió mediante su propia muerte a manos de aquel. En cambio, la mujer del primer relato es obligada por su esposo a regresar a casa, pero la fechoría de éste hace que ella se convierta en mosca verde y se una a otro esposo, *añá* como ella. La tercera no quiere traspasar el umbral definitivo⁶ que separa a los vivos de los *añá*, retiene a su novio obligándolo a cumplir con su promesa de amor y recién muere cuando nace su hijo. En los relatos, el paso de la vida a la muerte es visto con naturali-

⁶ El tercer relato es el que se acerca más a la tradición cristiana al referirse a una muerte definitiva de la *añá* una vez que su bebé nace en la iglesia.

dad, con la esperanza del reencuentro con los antepasados y del rescate de la memoria de la comunidad.

La imagen de la mujer también se diferencia de la tradición cristiana. Aunque a veces se muestra sometida al hombre, también se rebela: se va a vivir con el segundo esposo *añá*, se venga de su marido golpeador o se fuga con su novio contraviniendo el mandato de sus padres. Se trata de mujeres que afirman su libertad para tener relaciones con quienes deseen, para casarse y separarse.

En relación a la maternidad, las esposas de los dos primeros relatos son estériles mientras están casadas; la tercera mujer es fértil, pero la muerte le impide cuidar en vida de su hijito que nace bajo circunstancias sobrenaturales. La condición de madre es esencial en la cultura áva guaraní, ya que considera que los hijos son la verdadera riqueza porque garantizan la supervivencia del grupo. Así, la *añá* del segundo relato mata a la esposa joven y a su hijo, en venganza contra su esposo, quien prefiere a esta última y no la golpea justamente porque le dio descendencia. Por otra parte, la jovencita del tercer relato no muere completamente hasta el nacimiento de su bebé, suceso que le permite cumplir con su deseo de ser madre para dejar el niño al cuidado de su pareja. En el primer relato, la mujer no es madre ni en vida ni como *añá*; su esposo la regresa a su casa para mantener relaciones sexuales, pero no para embarazarla; ella finalmente se une con otro *añá*, con quien no tendrá hijos.

Los relatos elegidos procedentes de comunidades áva guaraníes que les dieron origen en épocas remotas podrían considerarse simples mitos que retoman antiguas creencias religiosas ya olvidadas. Sin embargo, la razón por la que perduran en el tiempo es porque muestran realidades, modos de vida, identidades, ideales e imágenes del mundo y producen en sus audiencias las mismas emociones que experimentaron sus narradores y oyentes de otros tiempos. Su vigencia también se relaciona con las respuestas que los relatos folklóricos daban —y siguen dando— a los conflictos y problemas de las personas y las sociedades.

En el caso de los relatos áva guaraníes considerados en este trabajo, su actualidad y valor se corresponden con maneras distintas y más humanas de mirar el mundo y vivir con los demás. Las huellas de estos textos revelan posiciones

políticas: la posibilidad por parte de la mujer de impedir el sometimiento, el agravio y la violencia; el amor libre y la separación sin conflictos; la maternidad deseada.

También generan esperanza en la integración de grupos humanos de distintas culturas a través de relatos en los que se anda y se desanda el espacio que divide el mundo de los vivos y los muertos. El *Iwóka* es el símbolo de la expectativa de un mundo mejor, la *tierra sin mal* que buscaban los guaraníes en sus extraordinarias caminatas. El sentido liberador de estos relatos permite su recuerdo y recreación permanentes, no sólo para la comunidad descendiente de quienes los produjeron, sino para los grupos amplísimos que acceden a su lectura.

Referencias

- Aína Maurel, P. (2012). *Teorías sobre el cuento folclórico. Historia e interpretación*. Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.).
- Bettelheim, B. (1999). *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Crítica.
- Blache, M. (1989). Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 4, 10-15. https://www.equiponaya.com.ar/ifa/publicaciones/rif_4.htm
- Calvino, I. (1998). *De fábula*. Siruela.
- Castelnuovo Biraben N. (29-30 de octubre de 2009). *Sobre los efectos de la participación en proyectos de desarrollo en las relaciones de género de hombres y mujeres guaraníes del norte de Salta* [ponencia]. I Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos Teorías y políticas: desde el Segundo Sexo hasta los debates actuales. La Plata, Argentina, UNLP.
- Centurión Mereles, H. (2014). Apuntes para el conocimiento de los Avá-Guaraní o Ñandeva. *Tessituras*, 2 (1), 53-180.
- Clastres, H. (2007). *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Ediciones del Sol.
- Fornet-Betancourt, R. (2005). Filosofía intercultural. En R. Salas Astraín (Coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 2 (pp.399-414). Ed. de la Universidad Católica de Chile.
- Hirsch, S. M y Barúa, G. (2008). *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*. Biblos.
- Hirsch, S. M. (2003). Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: Una aproximación antropológica. *RUNA*, 24(1), 213-232.
- Holbek, B. (1987). *Interpretation of Fairy Tales: Danish Folklore in a European Perspective*. Academia Scientiarum Fennica.
- Palleiro, M. I. (7-9 de agosto de 2013). *Archivos de narrativa y matrices folklóricas: Oralidad, escritura y génesis* [ponencia]. Las lenguas del archivo, VI Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y I de Crítica Genética. La Plata, Argentina. UNLP.
- Pérez Bugallo, R. (2007). *Mitos chiriguano. El mundo de los Túnpa*. Ediciones del Sol.
- Propp, V. (1985). *Morfología del cuento*. Fundamentos.
- Ricoeur, P. (1998). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Belén.
- Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*. EDIUNC.

- Rubinelli, M. L. (2017). Expresiones narrativas de subjetividades sociales diversas en el Noroeste Argentino Andino. *História Revista, Goiânia* 22(3), 35-50.
- Sarra, S. E. (2020). "Nosotros estábamos acá antes": pluralizando la historia a partir del mito de origen de los guaraníes en Jujuy (Argentina). *Etnográfica*, 24(2), 471-490. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9047>
- Sousa Santos, B. (2012). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo Veintiuno, CLACSO.
- Von Franz, M. L. (1990). *Símbolos de redención en los cuentos de hadas*. Luciérnaga.