

Recibido el 25-03-15 / Aceptado el 25-06-15

Relaciones de género subyacentes en los refranes populares paraguayos (*ñe'ënga*)

Dra. Ma. del Carmen Pompa Quiroz
mcpomp@gmail.com

Resumen

En esta investigación se analiza un sistema de discurso popular paraguayo: el del *ñe'ënga*, palabra en idioma guaraní que significa dicho o refrán. Estos dichos breves y sentenciosos generan una cosmovisión propia de valores y antivalores y se convierten en axiomas que determinan la pervivencia de conductas tradicionales.

Los *ñe'ënga* seleccionados fueron extraídos de colecciones paremiológicas de la tradición oral guaraní, traducidos al castellano.

Mediante el análisis de los *ñe'ënga* seleccionados, se buscará identificar las relaciones de género subyacentes en este sistema de discurso, que establecen en la sociedad paraguaya —como en toda sociedad tradicional— una jerarquía que reproduce y legitima la dominación del hombre sobre la mujer.

Los ejes que van a sustentar el análisis son: a) Biología y sexualidad, b) Identidad, c) Relación entre hombres y mujeres.

Palabras clave: discurso social - idioma guaraní - paremiología - roles de género - modelo patriarcal.

Abstract

This research analyses a system of Paraguayan popular speech: the *ñe'ẽnga*, a Guaraní language word that translates as common saying. These short and sententious sayings generate a worldview of its own, full of values and anti-values, and become axioms that determine the survival of traditional behaviors.

The selected *ñe'ẽnga* were drawn from paremiological collections of Guaraní oral traditions, and translated into Spanish.

The analysis of selected *ñe'ẽnga* will seek to identify the underlying gender relations in this system of speech. Such relations establish in Paraguayan society (as in any traditional society) a hierarchy which reproduces and legitimizes the domination of men over women.

The axes that will support the analysis are: a) biology and sexuality, b) Identity and c) Relationship between men and women.

Keywords: social discourse - guaraní language - paremiology - gender roles - patriarchal model.

Introducción

En toda sociedad, la comunicación entre las personas que la componen se produce a través de discursos que, parafraseando a Foucault, conforman sistemas sociales de pensamientos o ideas. Sistemas de ideas que se cruzan, se comparten, se acatan, se resignifican, y que pueden ser: discurso educativo, discurso religioso, discurso político, discurso de género, etc. Asimismo, como los define Marc Angenot, «todos los dispositivos y géneros semióticos —la pintura, la iconografía, la fotografía, el cine y los medios masivos— [son] susceptibles de funcionar como un vector de ideas, representaciones e ideologías»¹, al ser emitidos desde instancias que detentan autoridad y mando.

¹ Angenot, p. 21.

Partiendo de las citadas conceptualizaciones, la presente investigación analiza un sistema de discurso popular paraguayo: el del *ñe'ẽnga*, palabra en idioma guaraní que significa dicho o refrán popular. Estos dichos breves anónimos, populares y sentenciosos difunden todo un mundo de creencias, valores y anti-valores; se convierten en axiomas que determinan la pervivencia de conductas tradicionales y son emitidos y reforzados ideológicamente por los aparatos de control social a través de determinada producción de consumo masivo, como la prensa escrita, radial, televisiva y redes sociales.

Mediante el análisis del discurso, se buscará identificar las relaciones de género subyacentes que establecen en nuestra sociedad —como en toda sociedad tradicional— una jerarquía que reproduce y legitima la dominación del hombre sobre la mujer. Los ejes que van a sustentar el análisis son: a) Biología y sexualidad: menstruación, embarazo, relaciones sexuales, b) Identidad: identidad de la mujer, madre/maternidad, mujer ama de casa, y c) Relación entre hombres y mujeres: padre-paternidad, comportamiento del hombre hacia la mujer y mujer-marido-compañero.

Se ha relevado de distintas compilaciones paremiológicas —en guaraní y en castellano— los *ñe'ẽnga* que se relacionan con los ejes citados. Al hallarse pertinente, fueron confrontados semánticamente con sus antecedentes españoles extraídos de una colección de refranes populares de Alonso de Barros.

Las compilaciones consultadas son, en primer lugar: *Mil refranes guaraníes*, de Narciso R. Colmán (Rosicrán), por ser referente obligado en este tema, y base de colecciones posteriores. En segundo lugar, las selecciones de *ñe'ẽnga* en artículos publicados por Dionisio Gauto y por Juana Dávalos, la selección de Clara Bersabé Ruiz Ovelar, la colección realizada por Miguel Ángel Pangrazio y la de Feliciano Acosta, Domingo Aguilera y Carlos Villagra Marsal, que retoman el trabajo pionero de Rosicrán bajo diferentes enfoques según lo requieran sus estudios individuales respecto a los *ñe'ẽnga* y a la cultura nacional.

Origen y función de los *ñe'ẽnga*

Los refranes —que la Academia de la Lengua Española define como «dicho sentencioso de uso común»— las máximas, los dichos, los proverbios y otras formas de manifestaciones discursivas pudieron tener su origen en los inicios del desarrollo humano, como producto de vivencias y experiencias de individuos o grupos. Con el tiempo, la transmisión oral con la que se difundían en un primer momento, fue convirtiéndolos en elementos de identidad y cohesión social para constituir luego la cosmovisión de una cultura determinada. Así lo entiende Rosicrán (1928: p. 12) cuando define: «El refrán (contracción de referirán) es un dicho agudo, discreto, que debe pasar de padres a hijos, que no debe olvidarse; es una palabra que debe referirse». Esa palabra transmitida —el *ñe'ẽnga*— es la que señala pautas de comportamientos introyectados de generación en generación y —en nuestra cultura— establece un modelo estereotipado y rígido de roles de género, que parte de la visión del varón y se expresa en guaraní, aunque a veces incorpore términos en castellano o en jopara.

En su ensayo sobre lingüística y antropología, Clara Bersabé Ruiz Ovelar presenta estas definiciones que atañen a la función comunicativa y al significado del *ñe'ẽnga*:

Entendemos por *ñe'ẽnga* toda fórmula lingüística estandarizada cuya connotación está provista de una fuerte intencionalidad y ambigüedad (doble sentido), superando los significados convencionales de los términos y expresiones que utiliza. Lo más característico del *ñe'ẽnga* es su connotación intencionada, figurativa, que es más importante que su cualidad sintáctica de forma estandarizada.

El significado del *ñe'ẽnga* no es directo, manifiesto, sino indirecto, latente, derivado (por ejemplo: *jopy* significa apretar, pero tiene la connotación de avaro; *jagua'i* significa perrito, pero tiene la connotación de delator). A partir de ciertos significados convencionales, el *ñe'ẽnga* es un mensaje recodificado que utiliza en su construcción juegos conceptuales y de términos. (Ruiz Ovelar, 1981: p. 135).

Selección de *ñe'ẽnga*

La obra de Rosicrán reúne un elenco de los más populares refranes y máximas en guaraní, extraídos de la tradición oral. Está dividida en tres partes: un capítulo que contiene los refranes en orden alfabético, sin título específico y otros dos capítulos: «Agüerías, pronósticos, supersticiones, cábalas y otras creencias populares» y «Recetas de carácter supersticioso».

Mil refranes guaraníes sirve de fuente a otras compilaciones, como *Ne ñe'ẽ rorĩrã*, del Alferez Ñandua², *Arriero porte*, de Miguel Ángel Pangrazio y *La comprensión del ñe'ẽnga y su relación con el aprendizaje del guaraní*, de Clara Bersabé Ruiz. La compilación del Alferez Ñandua se presenta como un complemento de *Mil refranes guaraníes* a los que agrega dichos, comparaciones y aforismos. Está dividida en cuatro partes: «Lo mitã he'i» (dichos, chistes y murmuraciones), «Ha'ete, ndijai, ñaimo'ã, ojogua, vaicha» (analogías, comparaciones, similitudes), «Oje'eva niko aipo» (adagios, proverbios, sentencias), y «Iñe'ẽkuaáva péichama he'i» (expresiones idiomáticas, giros, locuciones).

Arriero porte se divide en dos partes: «Ñe'ẽmarangatu» (máximas o guía espiritual) y «Jhuvi-u ñe'ẽ» (palabras verdes), que reúne los *ñe'ẽnga* y las maravillas «de subido color pero de auténtica raíz paraguaya», como afirma su autor en el prólogo, aunque luego reconozca raíces del acervo andaluz en algunos de ellos (Pangrazio, 1994: p.11). Los *ñe'ẽnga* relevados por Miguel Ángel Pangrazio fueron tomados de la compilación de Rosicrán y de versos y canciones de Emiliano R. Fernández, Darío Gómez Serrato, Julio Correa, León Cadogan y Teodoro S. Mongelós.

Clara Ruiz Ovelar encara didácticamente la relación entre los *ñe'ẽnga* y su comprensión en el proceso de aprendizaje. Enfatiza la enseñanza del *ñe'ẽnga* como factor de cohesión de la nacionalidad paraguaya, como recurso didáctico en la comunicación cotidiana y como canal de información sobre la identidad cultural y sicosocial de nuestra comunidad.

² Britez, Miguel (Alferez Ñandua). (1986). *Ne ñe'ẽ rorĩrã*. Buenos Aires: Ñandua.

En el artículo de Dionisio Gauto —*Ensayo sobre la idiosincrasia del ser paraguayo, sin distinción genérica*— se establecen varios ejes de análisis a través de los *ñe'ẽnga*, como: el hombre paraguayo considerado en sí mismo, a través de su relación con los demás, con las cosas de la naturaleza y en su relación con Dios.

Una visión crítica de los refranes la presenta Juana Dávalos al estudiar el contenido de los *ñe'ẽnga* en relación con la identidad de la mujer paraguaya. Avanza más aún en el análisis al concluir que estos *ñe'ẽnga* son «verdaderos principios operativos y criterios básicos de juicio moral y valorativo de las cosas [...] son factores, datos y aspectos que debemos conocer mejor para poder programar una verdadera promoción de la mujer paraguaya [...]» (Dávalos, 1986: p. 147).

La colección de Acosta, Aguilera y Villagra Marsal (2010: p. 8-9), tiene el propósito —según éste último— de «difundir ampliamente, con seriedad no exenta de vehemencia, las muestras más señeras de este caudal popular [...] los textos aludidos se reunirán por asunto específico: entre otros, el amor, la violencia, la incomunicación, el miedo, el humor».

Para la referencia y localización de los *ñe'ẽnga*, designamos como R la compilación de Rosicrán; AÑ, la del Alférez Ñandua; MAP, el compendio de Miguel Ángel Pangrazio; como SR la investigación de Sara Ruiz; DG, los *ñe'ẽnga* citados por Dionisio Gauto; JD, los citados por Juana Dávalos; como AAV los de la colección de Acosta, Aguilera y Villagra Marsal, y como RE, los refranes de origen español compilados en el citado refranero. El número que figura al inicio de los *ñe'ẽnga* consignados por Pangrazio, indica el que tienen en la obra y el número al final —como también tratándose de otros autores— el de la página de las respectivas obras. Los *ñe'ẽnga*, cuya fuente no aparece citada, fueron recopilados para este trabajo; la revisión ortográfica y traducción de los textos, del guaraní al castellano la realizó el guaraníólogo Lino Trinidad Sanabria. Los demás *ñe'ẽnga* están traducidos en las compilaciones respectivas. Se respeta la grafía utilizada por los autores.

a. Biología y sexualidad: menstruación, embarazo y relaciones sexuales.

Menstruación

Son pocos los *ñe'ẽnga* que hacen referencia a esta función biológica de la mujer:

161. «Tove, he'i kuña irreglárámo.
No, [alto, no sigas] dice la mujer cuando está con su periodo» (MAP: 105).

Acotamos que, según el contexto «tove» puede significar tanto negación como afirmación.

164. «Todo puede ser he'i guaimí i regla jeyro.
Todo puede ser, dice la cincuentona cuando vuelve a menstruar» (MAP: 105).

Embarazo

Sobre la conceptualización del embarazo:

181. «Kuñá oñekuava cargada oikosé.
La mujer que se insinúa al varón se embaraza con frecuencia» (MAP: 107).

241. «Cárcel kue pe (celda 11) preso o je violami ha ycuá rapere cuñá i pururami.
En la cárcel vieja los presos eran violados mientras que las mujeres volvían del arroyo embarazadas» (MAP: 113).

Y los siguientes *ñe'ẽnga*, que, puestos en boca de la mujer, demuestran lo que para ellas significa el embarazo:

163. «Tuicha che carga he'i kuña de 9 meses.
Es pesada mi carga, dice la mujer embarazada de 9 meses» (MAP: 105).

«Tuicha chevevúi, he'i imemby ramóva.
Me siento livianita, como dijo la recién parida» (AAV: 68).

Relaciones sexuales

Con respecto a las relaciones sexuales, dentro o fuera de una relación formal, se han consignado los siguientes *ñe'ẽnga* que refuerzan los estereotipos de género: la racionalidad del varón y la sensibilidad y dependencia de la mujer a quien solo se la puede complacer a través de las relaciones sexuales:

«Kuña mala guelta ha sandia'i, mokétepe reho'va'erã ichupe. (R: 26)
A la mujer arisca y a la sandía pequeña se las maneja con golpes de puño, para partirlas/abrir las».

«Tou oúva, he'i kuña hakú. (AÑ)
Venga quien venga, dice la mujer excitada sexualmente».

«Eyapo nde gusto, he'i kuñatai oporombovy'a kuaáva. (AÑ)
Hacé tu gusto, dice la mujer que sabe complacer».

«Kuña niko omendasénte: mbóire añoite nomendái ndoikuaáigui mávapa mácho. (AÑ)
La mujer solo quiere casarse: con la víbora no se casa porque no sabe cuál es el macho».

«Hesu che dí, pyhare jeýtama, he'i iména he'ýva. (DG)
Jesús, mi Dios, llega la noche de nuevo, dice [la mujer] del marido que ya no la satisface [sexualmente]».

«Komisario, aju adenunciávo oikohague cherehe che guhtope'ý ku iguhtoitéva.
Comisario, vengo a denunciar que me hicieron fuera de mi gusto eso que da tanto gusto».

b) Identidad: identidad de la mujer, madre/maternidad, mujer ama de casa.

Identidad de la mujer.

En esta conceptualización se evidencia la consideración de la mujer dentro del esquema patriarcal, sometida a roles tradicionales de sumisión, obediencia y objeto de adjetivaciones degradantes:

«Kuña i ñañava ha mburiká, peteñ ojosĩmembĩré. (R: 25)
La mujer mala y la mula son de la misma madre».

5. «Kuñá ñañá ha mbói rendy ñandembojaré.
Mujer mala y saliva viperina manchan» (MAP: 65).

149. «Kuñá ha kambuchí iñakymantevaerá.
La mujer y el cántaro necesitan humedecerse» (MAP: 77).

218. «Jheijhaicha anatomá guaraní cuñáco so-ó icuaba jha macho iyivyra ba jhetimá pa-ume.
Según la anatomía guaraní la mujer es un conjunto de carne con agujero y el hombre [tiene] un palo entre las piernas» (MAP: 84).

Aquí anotamos que el mismo *ñe'ẽnga* define al hombre como «macho», término que, sugestivamente, el compilador traduce como «hombre».

20. «Kuñá oñemyrova kuimba'égui, kuñakuéma.
La mujer que se impacienta del hombre dejó de ser mujer.» (MAP: 89)

83. «Kuñá rete mbohapy: mamadera, criadero ha parque de diversiones.
El cuerpo de la mujer tiene tres partes: mamadera, criadero y parque de diversiones (relato de mi pariente Gustavo Augusto Bogarín Sarubbi)» (MAP: 97).

139. «Cuñá cuimba'épe, jha so-ó mbaracayape.
La mujer es para el hombre y la carne para el gato» (MAP: 76).

«Kuña ogapeguántevoi, he'i iselósova.

La mujer es solo para la casa, como dijo el celoso». (AAV: 46)

Refranes españoles que guardan similitud con los citados *ñe'ënga*:

«A la mujer loca, más le agrada el pandero que la toca.

Censura en la mujer el afán inmoderado de divertirse» (RE: 110).

«A la mujer parida y tela urdida, nunca le falta guarida.

Expresa que así acontece a la primera por consideración; con la segunda porque dondequiera es útil» (RE: 110).

Madre/maternidad

Con relación a la conceptualización madre/maternidad, se hallan los siguientes *ñe'ënga* que expresan —con notas racistas— la construcción cultural de la mujer como procreadora, en relaciones irregulares e informales:

«Kuñáimembynteva'eravoi.)

La mujer está para tener hijos.»(JD)

157. «Viva la patria he'i kamba imemby morotiramo.

Viva la patria dice la negra cuando le nace un hijo blanco» (MAP: 105).

202. «Mba'eiko jajapota ñamongakuaáta mante, he'i rubia imemby húro.

Qué vamos a hacer, dice la rubia cuando debe criar a su hijo negro» (MAP: 109).

Estos dos últimos *ñe'ënga* con tintes racistas deben entenderse dentro del contexto en que fueron elaborados: la colonización española y la Guerra contra la Triple Alianza (1864-1870), respectivamente. El *ñe'ënga* 157 hace referencia a la resignación de una kamba (mujer negra, por extensión, campesina) al tener un hijo blanco, tal vez de un soldado español, por eso la alusión a la patria. El *ñe'ënga* 202 se refiere a la rubia (también mujer campesina) cuando tiene un hijo negro, en clara alusión a los bandeirantes brasileños que invadieron el país al finalizar la mencionada contienda. En ambos se nota cierta resignación no exenta de un humor amargo.

Un refrán español que también alude de forma degradante a la maternidad es: «Parto largo y parto malo, hija al cabo». Refrán que equivale al que dice: «Mala noche y parir hija». (RE: p. 399)

Y sigue explicando el compilador: «Es creencia generalizada que el nacimiento de las hijas viene precedido de un parto difícil y largo; también se emplea este refrán cuando tras un grande y continuado esfuerzo, el resultado es escaso [...]» (De Barros, 1992: p. 399). Esta explicación demuestra la carga misógina en la conceptualización de la mujer —partiendo de la visión del varón— que establece un modelo estereotipado y rígido de roles de género.

Mujer ama de casa

Estas conceptualizaciones limitan a la mujer a los espacios domésticos, y la censuran cuando no cumple los roles estereotipados:

170. «Carai mbaapope, tembirecó jhembiapope, jha mitá mboerogape (escuela).

El hombre en el trabajo, la mujer en sus quehaceres y el niño en la escuela» (MAP: 79).

«Oima ojaojheimivaerá ikyvykuérape. (DG)

Ya hay quien limpie a sus hermanos. (Expresión usada cuando nace una niña)».

56. «Kuñá oje'ukava arrierope ndaha'ei tembirekorá.

La mujer liviana, fácil, no es recomendable para esposa» (MAP: 93).

Los siguientes refranes españoles pueden considerarse similares a los *ñe'ënga* citados:

«Cabellos y cantar no cumplen ajuar, o no es buen ajuar.

Dice que la mujer que es liviana y vanidosa no es a propósito para regentar y sustentar una casa» (RE: 161).

«Dueña que mucho mira, poco hila.

Da a entender que la mujer ventanera nunca será muy hacendosa» (RE: 222).

«La que no pone seso en la olla, no lo tiene en la toca.
Dice que la que no pone cuidado en las cosas más importantes es
porque tiene para todo poco juicio» (RE: 286).

Y queda implícito que «las cosas más importantes» son las tareas domésticas.

c) Relación entre hombres y mujeres: padre-paternidad, comportamiento del hombre hacia la mujer y mujer-marido-compañero.

Padre/paternidad

Sobre la conceptualización padre/paternidad, los *ñe'ẽnga* que resaltan la
irresponsabilidad manifiesta del varón dicen:

136. «Yacaré ra'y pyhare guare tejú rajy asajépe oikó.
El hijo del violador nocturno es concebido a la noche, final del día.
La hija del lagarto, a la siesta» (MAP: 103).

En la cultura nacional, el yacaré puede ser más visitante nocturno de una
mujer que violador, pero siempre dentro de una relación irregular. Por eso
llama la atención la traducción que hace el compilador, de yacaré como «vio-
lador». El *ñe'ẽnga* 136 se relaciona con otro citado por el mismo autor, en el
que el sustantivo jacaré está traducido literalmente, sin la connotación a que
obliga el sentido de la expresión:

37. «Yacaré ovy'a pyharé, gallito al alba ha tejú asajé.
El cocodrilo se divierte sexualmente a la medianoche, el gallito al
amanecer y el lagarto a la siesta» (MAP: 91).

Y de nuevo la paternidad atribuida a alguna fuerza extranatural, dejando al
varón fuera de toda responsabilidad:

182. «Mitá ndaitu-a cuairo oñemboyane carai pyjharere (Pombero).
El niño a quien no se atribuye padre conocido se lo tiene por hijo
del Pombero (fantasma silbador, bajo y peludo)» (MAP: 80). (Bogarín,
1986: 100)³

Comportamiento del hombre hacia la mujer

En los *ñe'ẽnga* que aluden al comportamiento del hombre hacia la mujer
pueden hallarse las conceptualizaciones que una vez internalizadas inciden
negativamente en la autoestima femenina:

2. «Hasy retopa hagua kuñá mocha ha toro kapón rodeo hápe.
Expresión machista del andaluz guaraní: Es difícil encontrar mujer
sin cuernos y un toro sin testículos» (MAP: 87).
3. «Kuñá perdida ha naranja tape jahasakuévo haipo'o.
Los viajeros aprovechan a la mujer desvergonzada y a la naranja del
camino» (MAP: 87).
16. «Kuñá ha caramelo sapy'aitera.
La mujer y el caramelo son para un momento» (MAP: 88).
- «Kuña puta ha vaka kose⁴ rejukárō mante ropyty'une ichugui.
A la ramera y a la vaca encebada, matándolas se descansa de ellas».
- «Kuña opitáva⁵ ha ryguasu ho'úva hupi'a re'úntemava'erã.
A la mujer que fuma y a la gallina que come sus huevos hay que co-
merlas/aprovecharlas».

⁴ El término *kose* deriva del francés corsaire ('corsario') y se remonta a la llegada de la inmigración francesa
a nuestro país, a comienzos del año 1900. En los suburbios de la Asunción de esa época, las vacas sueltas
entraban a las casas, causando problemas. Los franceses las llamaban «vachecorsaire» (vacas corsarias), que por
evolución fonética se transformó en vaka kose. En el campo, la solución más rápida es sacrificar a la vaka kose
para librarse de ella. Esas es la comparación que realiza el *ñe'ẽnga*. En el diccionario de Antonio Guash, el
término kose está registrado como: «Perjudicial, dañino; vaka kose: vaca golosa, perjudicial, dañina».

⁵ Este *ñe'ẽnga* se acuña en los años cincuenta del siglo pasado, cuando el cine pone de moda a la «mujer fatal»,
tipo Marlene Dietrich, a la que se representa estereotipadamente como mujer sensual, con un cigarrillo entre
los labios. El fumar —sobre todo como hecho social— era aún un privilegio masculino, de ahí que el *ñe'ẽnga*
censura a la mujer que infringe esa ley no escrita. Sin embargo, en el campo, el que una mujer fumara cigarros
(no cigarrillos, acotamos), no merecía censuras, ya que ese hecho adquiría un función cultural distinta.

206. «Jhetá peky ycuá-rapére oicó ichugui cuña.
La mayoría de las jóvenes campesinas se hace mujer camino a la fuente»
(MAP: 82).

Y un refrán español que se asemeja:

«La mujer y la gallina, hasta la casa de la vecina, o por andar se pierde aina.
Refrán que advierte a las mujeres los riesgos a que se exponen por no estar recogidas en su casa. Cervantes usó este refrán en el capítulo 49 de la segunda parte del Quijote y en el 6 del libro III del Persiles».

Pero se debe señalar una excepción, aunque es precisamente una entre tantas que apuntan a lo contrario:

63. «Nde rembireco imarangaturo emboyeroviá vaerá.
Si tu mujer es buena debes atenderla y corresponderle» (MAP: 70).

Mujer y marido/compañero

Los *ñe'ënga* que aluden al comportamiento de la mujer con respecto al marido o compañero expresan la deshonra que significa para el hombre subordinarse a una mujer:

80. «Cuñá omandava jhogape, oyapo'i ménape.
La mujer autoritaria en la casa hace de menos al marido» (MAP: 72).

«Ryguasú kuñá upépe la osapukáiva. (DG)
La gallina es la que grita allí».

Y un refrán español que transmite la misma discriminación de género:

«En casa del ruin, la mujer es alguacil.
Afea que los hombres sean débiles y se dejen dominar por las mujeres»
(RE: 234).

Conclusiones

Dice un *ñe'ënga* que cuestiona la jefatura femenina en el hogar: «Ryguasú kuñá upépe la osapukáiva. (La gallina es la que grita allí). Según Dionisio Gauto (1986: p. 67), es de mal agüero que cante la gallina [la mujer, aclaramos] imitando al gallo [el hombre], y además, hay que matar a esa gallina, según recomienda otro *ñe'ënga*: «Rejajuvokava'erã, rejurumboty va'erã». (Tenés que matarla, tenés que cerrarle la boca). Gauto reflexiona en su artículo: «¿Significa que la mujer tiene que callar siempre en la casa? Es una pregunta».

Esta pregunta no es difícil de responder sobre todo después de leer las vastas compilaciones de *ñe'ënga*. En ellos y en sus similares españoles, la mujer es sujeto de adjetivaciones que la definen como sumisa, indecisa, con un rol principal que cumplir: ser madre y dedicarse exclusivamente al espacio doméstico. En contraposición, aparece también como libertina, peligrosa, entregada a actos sexuales, y entonces es criticada —incluso por sus congéneres— cuando ellas mismas aceptan estas sentencias. Si se la ve en función del marido/compañero, debe estar sometida a él, porque cuando ella «manda» en la casa, lo desmerece: «Cuñá omandava jhogape, oyapo'i ménape». (La mujer autoritaria en la casa hace de menos al marido) (MAP: 72)

Se deduce un aparente reconocimiento del embarazo (aunque como una carga pesada), y del hijo (como fruto de una transgresión a través de la sexualidad) aunque el reconocimiento no viene del entorno, sino de la mujer (madre). El *ñe'ënga* pone las expresiones en boca de las mismas mujeres⁶: «Tuicha che carga he'i kuña de 9 meses». (Es grande mi carga, dice la mujer embarazada de 9 meses). No falta a veces la resignación: «Mba'éiko jajapóta, he'i rubia imemby⁷ húro». (Qué voy a hacer, dice la rubia que tiene un hijo negro). Y también como un alivio para la mujer, luego de nacer el hijo: «Tuicha chevevúi, he'i imemby ramóva». (Me siento livianita, como dijo la recién parida).

⁶ La búsqueda y el relevamiento de *ñe'ënga* expuestos por las mujeres mismas, es tema de un trabajo posterior a este.

⁷ En la estructura sintáctica del guaraní, el sustantivo femenino —en este caso— *kuña* ('mujer') o también *ya* ('madre'), queda tácito en la construcción *imemby* (su hijo, el hijo de ella). Una traducción de este *ñe'ënga* es: «Ha de seguir haciendo, dice la mujer que tiene un hijo ladrón»; otra: «Ha de seguir haciendo, dice la madre del hijo ladrón». La misma construcción aparece en el siguiente *ñe'ënga*: «Iguenako he'i hambireko vaíva». (Pero es buena, dice el hombre de su esposa fea). Está tácita la frase: «el hombre que tiene...». El sustantivo en forma absoluta *tembireko* ('esposa, mujer') es triforme. Las formas constructivas son: «*rembireko*» y «*hambireko*».

La maternidad se presenta en una contradicción no resuelta hasta ahora: por un lado, se la designa como función primaria, pero considerada solo dentro de una pareja estable. De lo contrario, es cuestionada y sirve de burla: «Mitá ndaitu-a cuairo oñemboyane carai pyjharere. (El niño a quien no se atribuye padre conocido se lo tiene por hijo del Pombero). Tampoco faltan la burla y la ausencia de planificación: «Accidente de trabajo he'i puta hyeguasúramo». (Accidente de trabajo, dice la puta cuando queda embarazada). En todo caso —cuando se presume que el *ñe'ënga* está expresado por la mujer—, al hijo o hija se los muestra como carga, producto de un accidente o descuido y como alivio de la madre luego de haber nacido.

El aparente respeto hacia la mujer embarazada no deja de tener un tono irónico: «Kuña ha mboka, cargado mante ojerrespeta». (A la mujer y al fusil se los respeta si están cargados). El hijo parecería ser el factor de consideración del padre hacia la madre, pero vemos que ese mismo hijo es considerado como carga, y, ateniéndonos a otros *ñe'ënga* —y a la realidad misma— la mayoría de las veces, el hijo no tiene padre conocido: «Mitá ndaitu-a cuairo oñemboyane carai pyjharere. (El niño a quien no se atribuye padre conocido se lo tiene por hijo del Pombero).

Solo dos *ñe'ënga* se refieren a la menstruación: uno que expresa en forma jocosa la sorpresa de la mujer mayor al volver a la capacidad reproductiva: «Todo puede ser he'i guaimí i regla jeyro. Todo puede ser, dice la cincuentona cuando vuelve a menstruar», y otro que señala el rechazo de la mujer a las relaciones sexuales en ese estado: «Tove, he'i kuña irréglaterra». (Alto, no sigas, dice la mujer cuando está con su periodo). Cabe preguntarse si este *ñe'ënga* hace referencia al único método empleado de planificación familiar.

En el discurso del *ñe'ënga* que guarda la memoria colectiva de la identidad paraguaya, la jerarquía de poder se reproduce y legitima marcando pautas de comportamiento e interacción mutuas. Las conceptualizaciones y la práctica social ancladas en el pasado con respecto a la mujer y al hombre, fijos en sus respectivos roles de género y en construcciones culturales como sexualidad, identidad, maternidad y paternidad, mantienen su vigencia revitalizando los valores patriarcales en la cultura paraguaya.

Bibliografía

- Acosta, Feliciano y otros. (2010). *Ñe'ënga. Dichos populares del Paraguay*. Asunción: Servilibro.
- Angenot, Marc. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. (2010). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bogarín, Juan Sinforiano. (1986). *Mis apuntes. Memorias*. Asunción: Histórica.
- Colmán, Narciso R. (Rosicrán). (1928). *Mil refranes guaraníes (Ñe'ënga)*. Asunción: El arte.
- Dávalos, Juana. (1986). «La mujer paraguaya a través de los ñe'ënga» en *El hombre paraguayo y su cultura*. Asunción: CEP (editores).
- De Barros, Alonso. *Refranero español*. (José Bergua, comp). (1992). 12.^a ed. Madrid: Ediciones Ibéricas.
- Gauto, Dionisio. (1986). «Perfil del hombre paraguayo en algunas manifestaciones culturales populares» en *El hombre paraguayo y su cultura*. Conferencia Episcopal Paraguaya. Asunción: Litocolor.
- Guash, Antonio y Ortiz, Diego. (1995). *Diccionario castellano-guaraní*. 12.^a ed. Asunción: CEPAG, p. 606.
- Pangrazio, Miguel Ángel. (1994). *Arriero porte*. Asunción: El lector.
- Pompa Quiroz, María del Carmen. *Kuña imembynteva'erãvoi. Valores tradicionales y pautas reproductivas*. (1996). Asunción: FNUAP/DEPyD.
- Ruiz Ovelar, Clara Bersabé. (1981). *La comprensión del ñe'ënga y su relación con el aprendizaje del guaraní*. Asunción: CEADUC.
- (2018). *Dle.rae.es*. Recuperado el 24 de abril de 2018 de <http://dle.rae.es/>