

Adopción en Perspectiva Comparada Adoption in Comparative Perspective

Alejandro M. Namem^{1*}

Hola, hija. Deseo que disfrutes mucho del viaje, y que lo compartas con tus seres queridos. Reflexionar y estar contigo misma, como dijiste que harías, me parece la mejor opción. Sugiero que, con los hermosos paisajes de la playa, hagas de estos días un momento de transición, buscando alegría por donde vayas y finalmente, regreses a casa para comenzar una nueva vida. Abrazo y besos afectuosos de tu papá que te ama muchísimo.

Anónimo de un padre a su hija adoptiva (16/02/20)

Resumen

Este artículo se enfoca en las concepciones y prácticas de adopción entre algunos amerindios de Sudamérica. Se propone abordarlas en el horizonte de una de las vertientes teóricas del posestructuralismo antropológico, el multinaturalismo y perspectivismo amerindios, a partir de la cual se enfatiza la importancia de reflexionar considerando sus ontologías y cosmologías. Para lograrlo se realizan algunas comparaciones que muestran ciertas similitudes y diferencias culturales con relación al tema de la adopción, y se resalta que la pragmática suele ser aplicada para establecer las conexiones que la involucran con el habla, la ontología, la cosmología, la economía, la política, el parentesco... Se revelan así, las relaciones que envuelven y aproximan a las personas por medio de las adopciones, y cómo se rigen por la reciprocidad, actualizando la solidaridad relativa al parentesco, teniendo relevancia en la formación de los grupos residenciales, en el ámbito sociopolítico, en la revitalización de ontologías y cosmologías, y en la reproducción de las condiciones de existencia, de formas de ser. Se recalca que, muchas veces tales adopciones generan conflictos, sufrimientos, reproducción de prejuicios y desvinculación de las personas de sus familias y hasta de sus culturas, entretanto, no siempre se reivindica junto a los Estados Nación su reconocimiento formal, es decir, el tema no está presente en las legislaciones que tratan de los derechos indígenas en los países.

Palabras-clave: adopción, perspectivismo, pragmática, reciprocidad, derechos indígenas.

Abstract

This article focuses on the conceptions and practices of adoption among some Amerindians of South America. It is proposed to address them within the horizon of one of the theoretical aspects of anthropological poststructuralism, Amerindian multinaturalism and perspectivism, from which the importance of reflecting considering their ontologies and

¹ Antropólogo y profesor de Antropología en la Universidade Federal de Roraima (UFRR); doctorando en Ciencias Humanas en la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela, 2017-2021; máster en Ciencias Sociales-Antropología por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); miembro de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y la Sociedad de Arqueología Brasileña (SAB); se integró al Grupo de Investigación 'Etnología Indígena en Contextos Nacionales: Brasil, Australia, Canadá', en la Universidade de Brasília (UNB), en 2007 y 2008; correo electrónico: alexandronamem@hotmail.com.

* Agradecimientos: estoy agradecido con las siguientes personas, siendo enteramente mía la responsabilidad por el contenido de este artículo: Marco Lazarin, Bethânia Borges, Oscar Aguilera, Oricia León, Luis Bastidas y Romina Mathieu.

cosmologies is emphasized. To achieve this, some comparisons that show certain similarities and cultural differences in relation to the issue of adoption are made, and it is highlighted that pragmatics can be applied to establish the connections that involve it with speech, ontology, cosmology, economics, politics, kinship ... Thus, the relationships that involve and bring people together through adoptions are revealed, and how they are ruled by reciprocity, updating the solidarity related to kinship, having relevance in the formation of residential groups, in the socio-political sphere, in the revitalization of ontologies and cosmologies, and in the reproduction of conditions of existence, of ways of being. It is emphasized that, many times such adoptions generate conflicts, suffering, reproduction of prejudices and separation of people from their families and even from their cultures, however, their formal recognition is not always acknowledged by the Nation States, that is, the issue is not present in the legislations that deal with indigenous rights in the countries.

Keywords: adoption, perspectivism, pragmatics, reciprocity, indigenous rights.

1. Introducción.

Las prácticas de adopción son bastante comunes en América del Sur y otras regiones del mundo, muchas investigaciones al respecto han mostrado que éstas se encuentran articuladas a las relaciones sociales en un sentido más amplio, siendo a menudo vitales para la vida de las personas. Tales prácticas han sido abordadas en sus conexiones con las relaciones locales e incluso transnacionales, como muestran las situaciones aquí reunidas. Muchas veces ellas generan conflictos, sufrimientos, reproducción de prejuicios y desvinculación de las personas de sus familias y hasta de sus culturas, entretanto, no siempre se reivindica junto a los Estados Nación su reconocimiento formal, es decir, el tema no está presente en las legislaciones de los países. Por otro lado, los estudios e investigaciones no las han abordado cosmológica y ontológicamente, por ejemplo, etnografiando el habla y los eventos del habla a modo de la pragmática, preferentemente en el ámbito de lo que, como se verá a continuación, se viene llamando en décadas recientes de “participación observante”.

2. Abordaje Teórico-Methodológico.

El multinaturalismo y perspectivismo amerindios, una de las vertientes del llamado “postestructuralismo”, combinado con la pragmática, parecen constituirse como un enfoque con rendimiento sociológico para abordar el tema de la adopción, considerando que representan avances seminales en las ciencias humanas y sociales, en la filosofía.

En las investigaciones aquí reunidas, como también se verá a continuación, la adopción ha sido abordada en sus conexiones con el parentesco, la economía, las

relaciones sociales, pero no con el habla, la ontología y cosmología, aunque en sus monografías los autores consideren a las poblaciones de manera detallada.

En las últimas cuatro o cinco décadas, entre los etnólogos indígenas, muchos han adoptado la participación observante como forma de actuar, como metodología de base (Kopenawa; Albert, 2010; Albert, 2002; Turner, 1991). Hasta entonces, la observación participante en el ámbito de antropologías que se proclamaban científicas ya había generado mucho malestar en las filosofías y en las ciencias humanas y sociales (Derrida, 1967). En la participación observante, participar significa actuar siempre afinado con la ética y la epistemología que intentan disolver, hacer huir, “revertir”, cuanto sea posible, “el intercambio desigual propio de la relación etnográfica”, y colaborar como “redactor discreto” con escritos que sirvan en la lucha cotidiana por el reconocimiento de modos de vida diferenciados de los occidentales. Por otro lado, observar significa colocarse en el terreno de la imaginación conceptual de los nativos y dejarse llevar por él, atento al ambiente sociopolítico en que vivimos y con mirada crítica sobre la investigación etnográfica.

Lévi-Strauss (1976a) propone que el espíritu humano presenta estructuras mentales inconscientes e invariantes que lo hacen aprehender una oposición que divide a los seres humanos en parientes o aliados, generando estructuras de reciprocidad. Las manifestaciones empíricas de esas estructuras mentales, como la prohibición del incesto y el matrimonio de primos cruzados, revelan que los fenómenos del parentesco son concebidos por el espíritu como un “sistema de relaciones”. Como el ser humano es capaz de producir lenguaje articulado, las manifestaciones de la reciprocidad son posibles, porque el lenguaje permite comunicarse con el otro e integrar el grupo, lo que exige que seres humanos y palabras sean objetos intercambiados que tienen valor social. Para el autor, las relaciones que se concretan en estos intercambios son las que deben ser analizadas porque son constantes, siendo que de ellas resultan los sentidos que pueden ser conocidos. Lévi-Strauss (1993, p. 209), argumenta que el pensamiento amerindio opera en la mitología, ideología y organización social por medio de la noción fundamental de un dualismo en perpetuo desequilibrio, verdaderamente dinámico, de modo que en el cosmos y en la sociedad siempre resulta un dualismo inestable. Según Lévi-Strauss (1976b), las manifestaciones concretas del espíritu humano deben ser sintetizadas en modelos abstractos capaces de explicar los hechos sociales en su totalidad y variabilidad

aparente, sincrónica y diacrónicamente, propiciando su inteligibilidad al reconstituir la génesis de los sistemas y evidenciar sus lógicas internas y las evoluciones que los dirigen hacia ciertos puntos.

Inspirada en el pensamiento del maestro francés, Lallemand (1993) reflexionó sobre la “circulación de niños” a partir de un inventario amplio, concluyendo que se funde a las formas de matrimonio, pudiendo estimularlas, reforzarlas, orientarlas o ser análoga a ellas, teniendo en cuenta que, como “prestación total”, ambas toman prestado los diversos circuitos del intercambio social. Los autores y las situaciones aquí reunidos son suficientes para confirmar la tesis de la investigadora.

Viveiros de Castro (1993; 2002a; 2015a), también inspirado por el maestro, propuso los conceptos de “perspectivismo” y “multinaturalismo” para explicar las ontologías y las cosmologías de los amerindios de las tierras bajas de Sudamérica, revelando la existencia de una “economía simbólica de la predación” en que el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanos(as) y extrahumanos(as), que lo aprehenden desde distintos puntos vista: los animales predadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o animales predadores. Así, el autor elaboró una antropología de la corporalidad argumentando que en la condición humana la afinidad es dada y la consanguinidad es construida socialmente. Viveiros De Castro (2002b; 2015b) también propuso tomar como “conceptos” las ideas y los problemas de la “razón” de los amerindios, es decir tomarlos como actividad de simbolización o práctica de sentido, como conceptos sobre los mundos que experimentan y que describen, mundos muy diversos del nuestro. Para ello se debe definir un conjunto virtual de eventos y de series en que entran el valor de las personas, los animales, los espíritus, sujetos de todo orden..., considerando que los conceptos de “cuerpo” son diferentes y divergentes, y que el cuerpo es la perspectiva interna del concepto y tiene implicación en el concepto de “perspectiva”.

La pragmática busca analizar y entender las interacciones sociales por medio del lenguaje porque entiende que también es una forma de interacción social (Levinson, 1989; Leech, 1998). Para esto aborda la circulación de formas verbales contenidas en palabras

y textos, sus materiales son muestras de habla o escritura en las situaciones en que ocurren, dado que nadie habla o escribe *in vacuo* (Halliday, 1982) y que las personas hacen cosas con las palabras (Austin, 1996). La dinámica social es más rica que las convenciones, y la pragmática supera los modelos lingüísticos porque aborda los enunciados en el uso e investiga la capacidad extralingüística de las personas como acción social. Se trata también de una etnografía del hablar, de los eventos de habla o de las actividades sociales reconocidas culturalmente, más allá de una teoría de los actos del hablante. Las situaciones en que sobrevienen los usos del lenguaje son conjuntos de proposiciones que describen, entre otros, las creencias, los conocimientos, los compromisos de los participantes en los discursos. Hay que considerar que tales eventos culturales restringen el uso del lenguaje, y que parecen existir unas reglas correspondientes de inferencia que actúan asignando funciones a enunciados en parte según la situación social en la que se realiza el hablar (Levinson, 1989, p. 264 y 266-267). Deben interesar las “expresiones realizativas afortunadas o no”, en el sentido de Austin (1996, p. 47-48), y los “performativos y performativos implícitos” (Levinson, 1989, p. 225), considerando que deben de existir procedimientos convencionales aceptados que tengan ciertos efectos convencionales, procedimientos estos que incluyen la expresión de ciertas palabras por ciertas personas en ciertas circunstancias (Austin, 1996, p. 67). Aquí también no hay que olvidar a Searle (1986), para quien las “condiciones de fortuna” son dimensiones en que los enunciados de hecho son partes constituyentes de las varias “fuerzas ilocucionarias” (Levinson, 1989, p. 226).

Innumerables críticas fueron y siguen siendo echas al estructuralismo, y la insatisfacción con el perspectivismo ha sido contundente (véase por ejemplo Reynoso, 1991; 2015a; 2015b, Turner, 2009, Ramos, 2012, Morales Inga, 2014 y Bartolomé, 2015). Al fin y al cabo, Reynoso hacia el estructuralismo y Ramos hacia el perspectivismo, se preguntan si esta tradición no se presta a generar obstáculos al pensamiento en la medida en que, con la fuerza del prestigio político académico, lo conducen a determinadas direcciones, lo arrastran, agrego, por determinadas veredas...

De todos modos, no trataré aquí las críticas al estructuralismo, incluso en los acalorados debates feministas, tampoco aquellas sobre las retomadas postestructuralistas

recientes como el perspectivismo. Sin embargo, sintetizando las consideraciones incisivas, amplias, extensivas y un poco más recientes hechas por Reynoso (2015a; 2015b), me parece suficiente tomar en cuenta lo siguiente. El autor reflexiona sobre la obra de Lévi-Strauss y Viveiros de Castro a partir de un abordaje interdisciplinario e histórico, argumentando que ambos leyeron mal la tradición estructuralista. Él hace una integración de conocimientos científicos y humanísticos, y pone énfasis en las condiciones de posibilidad de la producción conceptual y en el carácter histórico, concreto, contextual, contingencial, heterogéneo, híbrido y mutante de las cosas humanas, lo que deberían haber hecho los dos estudiosos en tela de juicio considerando sus objetivos, argumentos y conclusiones (Reynoso, 2015a, p. 4-5). El maestro francés habría hecho una lectura apresurada, superficial y confusa de esta tradición, y el brasileño habría realizado lecturas de segunda y hasta de tercera mano de autores que desaguaron en la filosofía deleuziana (Reynoso, 2015a, p. 128, 247-248, 250-251, 264 y 269; ver también Reynoso, 1991, p. 13).

Ahora bien, lo que se hace en este artículo o al menos lo que se pretende hacer, son algunas comparaciones de situaciones de adopción para enfatizar ciertas similitudes y diferencias culturales, y una propuesta para que, quizás junto con otras situaciones, se enmarquen de una manera más inclusiva en futuras investigaciones al considerar las ontologías y cosmologías, el habla de las poblaciones enfocadas. El objetivo aquí no es por supuesto considerar ampliamente la literatura sobre el tema, que remonta al siglo XIX, tal su volumen y complejidad.

Lo que se compara aquí son determinadas situaciones en Sudamérica, vertidas por la pluma de ciertos investigadores, algunas de ellas ya con potencial de extenderse en series de investigaciones y publicaciones. Los estudios considerados podrían ser revisados juntos o parcialmente, unidos a otros si ese fuera el caso, buscando las relaciones que involucran el habla, la ontología, la cosmología, la economía, la política, el parentesco...en las extensiones de sus provincias sociológicas, y tal vez más allá de ellas.

El artículo entonces es solamente parte de un ejercicio más amplio, en marcha, un esfuerzo en el sentido de buscar y establecer las conexiones mencionadas que faltan en las investigaciones aquí consideradas y en otras a ser llevadas en cuenta.

Los botocudo del estado de Santa Catarina, que viven en el sur de Brasil, están expuestos de manera más detallada en relación con las demás poblaciones porque figuran como ejemplo del argumento general del artículo. Así mismo, las conexiones entre ontología, cosmología y adopción botocudo aún son establecidas de manera muy preliminar, y las conexiones con el habla todavía son tareas por cumplir. Seguro que también falta un abordaje más amplio de todas las poblaciones consideradas, es decir una reflexión que tome en cuenta sus historias, economías, políticas...

3. Adopción: lo que se compara.

Consideraré a Menget (1988), cuya investigación empezó en 1967, para los txicão (ikpeng), de lengua caribe, amerindios que viven en el Parque do Xingu, estado de Mato Grosso (MT), Brasil. A Halbmayr (2004) para los irapa-yukpa, también de lengua caribe, los cuales vivían en Yurmutu, una pequeña aldea que estaba ubicada en el nacimiento del río Tukuku, en las montañas de la Sierra de Perijá, cerca de la frontera de Colombia con Venezuela, con quienes el autor realizó trabajo de campo por 2 años de 1988 hasta 2001 (ver también Acuña Delgado, 1998 y Bastidas, 2011; 2013).

Para los guaraní-kaiowá, de lengua guaraní, estado de Mato Grosso do Sul (MS), Brasil, tomé en cuenta a Pereira (2002), cuya investigación ha empezado en 1982. En cuanto a los amerindios hablantes de lenguas guaraní, es decir kaiowá, mbyá y nhandéva, en algunos municipios de MS, también consideré a Nascimento (2014 y 2018) que inició su investigación en 2006 (ver también Schaden, 1974).

Para los botocudo, de lengua jê, más conocidos como xokleng o laklãnõ, de la Terra Indígena de Ibirama (T.I.Ibirama), estado de Santa Catarina (SC), Brasil, tuve en cuenta a Henry (1964), que hizo trabajo de campo entre ellos desde diciembre de 1932 hasta enero de 1934, a Urban (1978), que también hizo trabajo de campo entre ellos durante quince meses, de 1974 a 1976, regresando por un corto período no especificado en 1981 y 1982, a Wiik (2004a) que también hizo trabajo de campo entre ellos desde abril de 1997 hasta octubre de 1998, y a Namem (2021), cuya investigación ha sido empezada a mediados de la década de los 80 del siglo pasado (ver también Namem, 1994; 2012; 2020).

En cuanto a la circulación de niños amerindios y pobres de etnia(s) no especificada(s), en Ayacucho, Perú, tomé a Leinaweaver (2012), cuya investigación inició a finales de la década de los 90 del siglo pasado y principios de este siglo (ver también Leinaweaver, 2008).

Consideraré a Gibram (2012; 2016) para divisar a los kaingang, también de lengua jê, de la Terra Indígena Rio da Várzea, estado do Rio Grande do Sul (RS), Brasil, con quienes ella realizó trabajo de campo, por poco más de 4 meses, desde marzo de 2010 hasta agosto de 2011 (ver también Veiga, 2000).

Por fin, para los Timote, de lengua considerada extinta (Adelaar; Muysken, 2004), de la tierra comunal Mancomunidad Indígena de El Paramito, estado Mérida, Venezuela, consideré a Namem (2019), quien estuvo con ellos del 2 al 6 de noviembre de 2018 (ver también Clarac de Briceño, 1985; 1996, González; Bastidas, 2002, Bastidas, 2003; 2009, Pereira; Mejía; Carnevali, 2009, y Jacquelin, 2011).

Menget (1988) enfocó su investigación en las modalidades de adopción entre los txicão, que totalizaban poco más de 50 personas cuando empezó sus trabajos de campo. La primera modalidad involucra a ellos mismos, la siguiente, a la captura de enemigos. Esta segunda modalidad incluye a las familias txicão que perdieron familiares muertos en guerras, en enfermedades atribuidas a la brujería o en abortos.

La primera modalidad refiere a niños cuyas madres murieron y a mujeres estériles. En el primer caso, al quedar el niño huérfano en el momento del parto es adoptado por la hermana, la prima paralela, la esposa del hermano o la esposa del padre de la difunta, más raramente por la abuela o la tía abuela o incluso por una mujer con la que no tiene relaciones de parentesco siempre que esté en período de lactancia. En el segundo caso, el niño donado por un hermano del esposo o por su propia hermana, es recibido después del destete por la mujer estéril. Esta modalidad de adopción, según el autor, resulta de la extensión del parentesco cercano, siendo un complemento de la relación de filiación natural que permite atenuar la condición del niño huérfano (p. 65) y, al parecer, de la mujer estéril.

Pereira (2002) abordó la socialización de los adoptados entre los guaraní-kaiowá, que totalizaban cerca de 25 mil personas mientras él investigaba. El autor dice que, en muchas sociedades, la literatura etnográfica muestra una distinción significativa entre los niños considerados legítimos y los adoptados, y que tenía una doble intención con la investigación: identificar la lógica de circulación de los niños, los procesos de construcción de su identidad social, su *estatus* relacionado a la familia de origen y la adopción, y demostrar que la adopción de niños está asociada a vastas redes de sociabilidad que extrapolan los límites estrictos del parentesco (p. 169).

En promedio, los guaraní-kaiowá se casan tres o cuatro veces y tienen hijos, cuando se separan o la mujer muere, los hijos suelen ser absorbidos por la parentela de uno de los cónyuges, lo que hace de la adopción una de las principales estructuras del sistema de parentesco (p. 172 y 182). El niño recibe una educación que le permite una gran libertad para seguir las motivaciones de su deseo de descubrimiento (p. 170). Por otra parte, como la filiación social entre ellos tiene mayor importancia que la filiación biológica, la relación biológica entre padres e hijos puede olvidarse cuando no viven cerca y no interactúan en la misma familia (p. 171). El factor constitutivo del *guacho*, el hijo adoptivo, es “ser criado como *guacho*” (p. 171), su adopción es percibida como una filiación sustitutiva,

no aditiva, pero la consanguinidad permanece latente y puede actualizarse siempre que sea compatible con los intereses de la composición política de la parentela (p.183).

La formación de una parentela requiere un matrimonio prolongado (p. 182), y el grado de deseo de incrementar el número de individuos varía según el ciclo de desarrollo en el que se encuentra (p. 178). Los hombres hacen la representación política oficial de las parentelas, y las mujeres las amplían por la procreación y la adopción (p.184). La adopción es un mecanismo para expandir las parentelas que han tenido éxito, más allá de los límites de la consanguinidad y la afinidad (p.186). El factor determinante para la construcción de la identidad individual parece ser la posición ocupada en la parentela (p. 180), así que el *estatus* inferior marca socialmente al *guacho*.

El proceso de socialización en el ámbito de la parentela diferencia a los niños de los adoptados como *guachos*, quienes se encuentran en una posición subordinada en la estructura de prestigio y poder, en la cual los más prestigiosos son los chamanes, maestros y líderes llamados *capitanes* (p.172). La circulación de niños entre parientes de alto *estatus* mantiene vivos y refuerzan los lazos de consanguinidad o afinidad que unen a los adultos (p. 176). El *estatus* del *guacho* varía según el grado de distanciamiento relativo con el grupo que lo adoptó, que intenta inscribir en él el sentimiento del deber y obligación, habiendo en la práctica una variedad de tipologías de *guacho* (p. 174-175). El *guacho puro*, por ejemplo, es el niño que no tiene referencia a un grupo familiar y ha sido adoptado por otras parentelas (p. 176). El sistema de parentesco opera sobre el principio de escasez de personas y produce el *guacho* como excedente, el “*guacho puro*” es lo que queda, el residuo humano, el subproducto del sistema, incluso se cuestiona su condición humana, y su valor parece estar más ligado a su mano de obra (p.185). En la región, de fuerte influencia castellana y guaraní, el término *guacho* se aplica para designar a los animales domésticos que no son amamantados por sus madres cuando los rechazan, mueren o se separan (p. 173).

La mejor opción para el adoptado es una de las abuelas, que es una especie de segunda madre; la segunda opción son las tías, ya que siempre habrá una distinción entre hijos y “sobrinos”; la tercera son los parientes más lejanos y, en el último caso, los no parientes, con los cuales probablemente enfrentará dificultades pues será tratado como a un extraño. Cuando el niño adoptado no pertenece a la parentela, su madre comúnmente es criticada por tener conductas reprobables hacia él o por maltratarlo, lo que no ocurre cuando la madre es un pariente cercano (p. 179). Se desaprueban las donaciones a otras parentelas y más aún a los *karaí*, que es como nombran los no amerindios, lo que sin embargo ocurre por parte de madres jóvenes separadas, una vez que parece ser la forma más fácil de acceder a una nueva relación (p. 177).

Parece que el orden público está amenazado por el frágil vínculo de pertenencia del *guacho* a la parentela que, una vez roto, se le teme porque puede unirse fácilmente a otros “formando grupos” de criminales. Existe la creencia de que el *guacho* es más propenso a

comportamientos antisociales, siendo un objeto predilecto de acusaciones de robo y brujería. Hay *guachos* involucrados con el alcoholismo y otros que cometen homicidios o suicidios (p. 181). Dicen de ellos que abandonan a sus parientes adoptivos, como lo hacen los ñandúes cuyas crías los kaiowá adoptan, olvidando que les han brindado protección, vivienda y comida (p. 182). Con el matrimonio, el *guacho* muchas veces logra la plena inclusión en una parentela, de todos modos, desde la perspectiva del grupo del suegro, es un tipo de matrimonio con alguien inferior en la jerarquía social y que no representa alianzas entre parentelas.

En síntesis, hay dos modelos básicos de circulación infantil guaraní-kaiowá: uno reservado a las personas de alto prestigio social, otro para “*guachos puros*”, individuos sin prestigio. Como el conocimiento cumple funciones sociales diferenciadoras, las condiciones de su transmisión y la naturaleza de lo que se transmite varían según el *estatus* atribuido al niño, así, el *guacho* aprende a trabajar, los hijos de los poderosos buscan desarrollar la aptitud para el ejercicio de funciones políticas y religiosas (p.186). Así que las razones para la práctica de la adopción son las siguientes, concluye el autor: 1) política: reactivar lazos de parentesco o alianzas entre personas de alto prestigio, y aumentar con *guachos* el tamaño de una parentela en proceso de formación, 2) práctica/económica: tener gente disponible para hacer el trabajo más aburrido, teniendo en cuenta que una de las funciones del jefe es brindar servicios a la comunidad, 3) afectiva: disfrutar de la compañía de un niño, generalmente involucrando a personas emparentadas y con gran diferencia de edad, como abuelos y nietos, y 4) educativa: transmitir conocimientos socialmente valorados, en general también involucrando a personas emparentadas y con gran diferencia de edad, como abuelos y nietos (p.187).

Nascimento (2014) abordó las prácticas de acogida y abrigo urbano de niños guaraní, sin mencionar el número de personas consideradas, las cuales involucran a familias e instituciones de la sociedad civil y de las esferas municipales, estatales y federales a una “red de protección de niños y jóvenes adolescentes” cuyos agentes ven como víctimas y, a su vez, ven a los adultos amerindios como “delincuentes y negligentes” (p. 2, 3 y 13). Dichas prácticas resultan de situaciones en que niños hospitalizados son considerados “abandonados” por sus familias, de manera que permanecen en la “red de protección” a veces hasta alcanzar la mayoría de edad, retornan a las tierras indígenas y sus familias o son adoptados por familias de los municipios de la región (p. 7 y 14). Ella recalca que, como los guaraní-kaiowá tienen su propio sistema de “circulación de niños” en el que son adoptados por parientes maternos o paternos y por líderes políticos y religiosos, siendo conocidos como “*guachos*” según Pereira (2002), estas prácticas de acogida y abrigo urbano a menudo dificultan su regreso a las tierras indígenas, ya que les imprimen comportamientos y crean vínculos afectivos con otras personas que tienen representaciones prejuiciosas y estigmatizantes sobre los amerindios (p. 15).

Nascimento (2018) también mostró como los agentes estatales actúan orientados por concepciones o categorías cosificadas o naturalizadas sobre “familia” e “infancia”, cristalizadas en nociones de derecho que pretenden ser universales, lo que atenta contra el pluralismo jurídico garantizado constitucionalmente al no reconocer diferentes formas de organización social e imponer sanciones legales al ejercicio de las costumbres (p. 78, 80 y 86). Así, ella propone repensar el Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA (Brasil, 1990) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Organización de las Naciones Unidas, 1948), argumentando que son fundamentados en categorías jurídicas occidentales, en valores europeizantes considerados civilizados (p. 86-87).

En la última década etnografié las concepciones y prácticas de adopción entre los botocudo de Santa Catarina (Namem, 2012; 2013; 2020; 2021). En 2001 ellos totalizaban poco más de un centenar, aunque los datos oficiales registraban casi un millar, eran 65 mujeres y 52 hombres, teniendo en cuenta los atributos de la persona botocudo y sus criterios de autoidentificación y categorizaciones étnicas como se verá a continuación (Namem, 2020, p. 34-36).

La T.I.Ibirama, donde viven los botocudo, está ubicada en el Alto Vale do Itajaí, región multiétnica y multilingüe, donde hay 28 municipios en los que viven cerca de 270 mil habitantes (Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí-AMAVI, 2010), principalmente descendientes de alemanes, suizos, italianos, polacos (véase, por ejemplo, Richter, 1986), hablantes respectivamente de alemán, italiano y polaco, entre los cuales hay quienes hablan dos, tres e incluso cuatro de estas lenguas europeas, incluida por supuesto la portuguesa. En la tierra indígena también viven descendientes de kaingang que hablan botocudo y guaraní que hablan guaraní, así como no amerindios que hablan portugués. En 2014, según el Instituto Socioambiental (ISA), 2.020 personas habitaban en la tierra indígena (ISA, 2016). Así, las categorizaciones étnicas juntan personas y contingentes poblacionales basadas en criterios de consanguinidad, genealógicos y de socialización (Namem, 1994, p. 36-37). Los botocudo, kaingang y guaraní son vistos en la tierra indígena como *indígenas puros*, así como los descendientes de las relaciones y matrimonios entre botocudo y kaingang, por otro lado, los descendientes de las relaciones y matrimonios entre amerindios y no amerindios son vistos como *mestizos*. El portugués asume el papel de “lengua franca” (Crystal, 2000, p. 160), pues permite la comunicación entre personas que hablan lenguas distintas, entre las cuales algunas son bilingües o trilingües, otras plurilingües (Dubois et al., 1978).

Los botocudo de hoy están organizados políticamente con referencia al mito cristiano del origen de las personas y las cosas. Ellos y otros habitantes de la tierra indígena se convirtieron al cristianismo pentecostal en 1953 al unirse a la Iglesia Asamblea de Dios (Coelho Dos Santos, 1973; Ribeiro, 1979; Namem, 1994, 2012; Wiik, 2004a, 2004b y 2010). Los guaraní por otro lado siempre fueron católicos.

Como atributo principal, la persona botocudo debe tener “*sangre pura*”, como ellos dicen aparentemente resaltando el lenguaje de la “sustancia”, teniendo en mente que la consanguinidad y la ascendencia entre ellos parecen ser determinantes. Hablar la lengua y tener un nombre botocudo, compartir una determinada cosmovisión, moral y forma de amar, observar ciertas reglas de comensalidad y actitudes que se ajustan a los géneros en la vida cotidiana, reconocerse como botocudo y, si es posible o preferiblemente, residir en la tierra indígena, aparentemente también son otros atributos que forman parte del proceso de constitución de la persona. Los botocudo deben entregar personas y dar cosas a los demás, lo que forma parte de la visión según la cual “*las personas deben compartir, donar, repartir, para quedarse en la memoria de los demás*”.

Las familias botocudo son monogámicas con filiación cognaticia, compatible con el hecho de que se reconocen como frutos biparentales de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres (ver también Henry, 1964, p. 40 y 45; Urban, 1978, p. 147-150; Namem, 2012; 2020). La residencia postmarital generalmente es neolocal, a veces uxorilocal o virilocal. Ellos comúnmente adoptan niños de sus hijos (Henry, 1964, p. XVIII y 43; Urban, 1978, p. 133-187; Wiik, 2004a, p. 145-146; Namem, 2012, p. 74-77; 2013), incluso cuando estos últimos son madres y padres solteros, pero a veces también los adoptan de hermanos, hermanas y otros parientes consanguíneos, así como de los demás parientes, los amigos y las personas no residentes en la tierra indígena.

En la lengua de los botocudo, la madre y su(s) hermana(s) y madre, la madre del padre y la(s) hermana(s) de éste se denominan con el mismo término, “*jō*”, mientras que el padre y su(s) hermano(s) y padre, el padre de la madre y el(los) hermano(s) de ésta también se denominan con el mismo término, “*jug*”. La madre y el padre, actualmente, también se denominan “*mana*” (hermana) y “*mano*” (hermano), términos que han sido tomados del portugués brasileño. En otras palabras, aquí no hay abuelos y nietos, tíos y sobrinos, ni palabras para designarlos, hay esto sí *madres, padres, hijos e hijas*.

En la actualidad, los motivos para adoptar son los siguientes: la costumbre de las mujeres de donar uno o más de sus niños pequeños a sus madres, el fallecimiento de la madre o el padre del niño, la esterilidad femenina, la *necesidad de compañía y ayuda en la vejez*, la nominación y la *amistad*. La adopción, sin embargo, no necesariamente tiene que ocurrir a una edad temprana, los niños y adolescentes de variadas edades también suelen ser adoptados, inclusive, prometidos o pedidos antes de nacer o ser concebidos. *Amor* es lo que dicen sentir por los adoptados y siempre declaran, incluso en presencia de los hijos biológicos, que ellos son más amados que los hijos de sangre, lo que es confirmado por todos. Debido a este sentimiento, dicen ellos, no hay botocudo ni otros pobladores de la tierra indígena viviendo en orfanatos y hogares de ancianos.

Ellos hacen una distinción entre los hijos adoptados: los “*legítimos*”, como los hijos biológicos, son aquellos registrados a nombre de los padres adoptivos, ya los “*de crianza*”

son aquellos que permanecen a nombre de los padres biológicos (Namem, 2013, p. 138; 2020). Observé, por otro lado, que los padres y madres adoptivos establecen relaciones diferenciadas con los hijos adoptados dependiendo de sus ascendencias, lo que instiga articularlas a la noción de “sustancia”. Las adopciones implican alianzas, *acercan* a las personas involucradas en las relaciones, dicen ellos, siendo uno de los aspectos que manifiestan, en mi entendimiento, la relación culturalmente particular, socialmente fundamental y afectivamente visceral que une, especialmente, las madres a las hijas o al menos a algunas de ellas y a sus hijos (Namem, 2012, p. 75; 2020). Resalto que estas concepciones y prácticas de adopción han sido incorporadas por muchos otros habitantes de la tierra indígena.

Henry (1964), sin volver al tema de la adopción en el libro, recalcó que “es inconmensurablemente más difícil averiguar, por ejemplo, cuánto sufrimiento implica el proceso de adopción que descubrir si los niños son adoptados por los parientes de sus madres o padres, por amigos o por extraños. Si bien el conocimiento de lo último es necesario para la exploración de lo primero, hacer solo lo último es conformarse con el mero formalismo.” (p. xviii) (traducción libre de mi autoría).

Urban (1978) registró que quizás un tercio de la población botocudo era criada por alguien que no era su madre biológica, y prefirió llamar “transferencia” a lo que a veces se llama “adopción” porque no eran situaciones en las que se “asumía” una persona con la cual no se tenía ninguna conexión; en la mayoría de los casos existían conexiones con los niños, sus madres estaban vivas y podían vivir en las mismas casas de las madres adoptivas o cerca de ellas (p. 142). Así, según él, se destacaba la “donación”.

El autor estableció dos reglas que regirían la transferencia, enfatizando que sus datos aun así estaban incompletos para distinguir un patrón operativo general de la segunda regla: “una mujer joven (especialmente una hija) debe darle un hijo pequeño a una mujer mayor (especialmente su madre), si esta última ha pasado la edad reproductiva y no tiene hijos pequeños, pero aún es físicamente capaz de cuidarlos. A una anciana se le proporcionará dos o tres niños pequeños de esta manera, hasta que ya no pueda cuidarlos.”; la otra regla se refiere a quien “asume la responsabilidad de un niño tras la muerte de su madre.” (p. 141) (traducción libre de mi autoría).

Dicho eso, él argumentó que “lo que está involucrado aquí realmente no es diferente conceptualmente de lo que está involucrado en la distribución de alimentos. De hecho, la transferencia adoptiva puede tener un significado político similar. Visto de manera más amplia, no se trata simplemente de un asunto entre madre e hija, sino que también involucra a sus respectivos maridos. Y la relación entre el marido de la hija y el padre de la esposa es de suma importancia políticamente.” (p. 142) (traducción libre de mi autoría).

Según el autor, los padres anteriores casi no tenían derechos sobre los niños, entretanto, notó que tenían interés en ellos (p. 156). Él también señaló que los niños, de hecho, a veces llamaban a ambos pares de padres por los términos de parentesco apropiados para “padres”, aunque en algunos casos solo los padres “adoptivos” se llamaban así (p. 156-157).

El autor distinguió que, a lo largo del tiempo, aparentemente ha ocurrido un cambio en la frecuencia de estas transferencias: mientras que antes del contacto en 1914 la donación de niños a las personas mayores parecía ocurrir sólo ocasionalmente, rápidamente creció en importancia a partir de aquel año. Él dijo que no pudo obtener informaciones estadísticas sobre eso, pero le pareció evidente el patrón global: “gracias a la vida sedentaria y la atención médica disponible (...), cada vez más personas sobrevivieron más allá de la edad reproductiva. A medida que aumenta el número de personas que no pueden tener sus propios hijos “biológicos”, también debe hacerlo el número de transferencias.” (p. 173) (traducción libre de mi autoría).

Wiik (2004a) argumentó que una forma de asegurar la presencia de dos, tres o incluso más generaciones de parientes varones en los hogares de familias extensas de parientes mayores sería: “la costumbre de que las hijas mayores entreguen a sus primeros hijos para que sus madres los críen como propios. Esta costumbre crea una indiferenciación entre hijos y nietos y entre padres y abuelos. Esto se expresa en los términos de parentesco xokleng que indican categorías por edades, como yi, jug y nhõ, respectivamente. La adopción de nietos y bisnietos por parte de mujeres mayores es una costumbre que refleja la preocupación por mantener a los hombres en el hogar de los mayores durante el mayor tiempo posible, garantizando que se realicen tareas pesadas de mantenimiento. Esta costumbre también es importante en una sociedad que no ejerce una fuerte presión social sobre las nuevas generaciones de las familias extensas que adoptan la virilocalidad postmatrimonial, o incluso sobre las generaciones más jóvenes que optan por vivir en casas independientes. La adopción de nietos, asociada a un parentesco que no diferencia a los hijos de los nietos, permite que algunos hijos varones permanezcan en su hogar natal durante una generación más. Cuando se traduce a términos de parentesco occidentales, el sistema transforma a los hermanos en tíos y sobrinas/sobrinos, y a los hijos biológicos en hermanos.” (p. 145-146) (traducción libre de mi autoría).

A diferencia de Urban, yo prefiero (Namem, 2021) el término "adopción" en lugar de "transferencia", pero sin dejar de lado la importancia de la donación. De este modo priorizo lo que dicen los botocudo y a quienes se quedan con los hijos adoptados, lo que aún permite un mínimo diálogo con el Estado, con la justicia brasileña, sobre el tema. A diferencia de Wiik, lo que expuse revela que las prácticas de adopción no se restringen a las hijas mayores donando sus primeros hijos a sus madres, de cualquier manera, corresponde prestar atención a ver si se encuentra alguna preferencia por los primogénitos de las hijas mayores y también de los otros hijos e hijas, dependiente o

independientemente del género de los primogénitos. A diferencia de ambos, por el momento prefiero (Namem, 2021) no aceptar, respectivamente, “semejanza conceptual de la adopción con la distribución de alimentos” o como la “garantía de que tareas de mantenimiento pesado se realizarán”, pues me parece más provechoso y estimulante intentar reflexionar sobre la adopción y el parentesco en sus relaciones con la cosmología y ontología. Por otra parte, teniendo en mente los planteamientos de Henry, estoy atento a la posibilidad de la existencia de sufrimientos en estos procesos de adopción y, como Wiik parece sugerir, de estar imbricados con las reglas de residencia.

Hasta 1990 estas prácticas de adopción botocudo habían sido recurrentes y muchas veces registradas. Sucede que, desde aquel entonces, los jueces en los distritos judiciales de la región del Alto Vale del Itajaí no vienen reconociendo y aceptando los registros de esas adopciones, y así lo hacen basados en la Ley 8.069, del 10 de julio de 1990/Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA (Brasil, 1990). El estatuto impide a una persona ser adoptada por sus ascendientes y hermanos, y articula en cada distrito judicial del país, por medio de catastros de adopción, los flujos de niños y adolescentes a ser adoptados y personas que pretenden adoptarlos. El estatuto fue alterado por las Leyes 12.010 y 13.257, respectivamente del 03 de agosto de 2009 (Brasil, 2009) y 08 de marzo de 2016 (Brasil, 2016), y la Resolución 289, del 14 de agosto de 2019 (Brasil, 2019), pero se mantuvo el artículo que impide a una persona de ser adoptada por sus ascendientes y hermanos.

Los botocudo y otros habitantes de la tierra indígena consideran indispensable poder registrar a las personas adoptadas. Ellos dicen que es por la importancia de los nombres, para que tales personas sean *criadas de la manera* de los padres adoptivos, sin la *interferencia* de los padres biológicos, y para que estos últimos no las *atrapen* de vuelta cuando estén crecidas, porque a veces se convierten en sostén de la familia. Cabe señalar que registrar a las personas adoptadas es la garantía de que ellas disfrutarán de las herencias que les correspondan, así como de las pensiones si por ejemplo sus padres adoptivos mueren antes que cumplan la edad adulta, que en Brasil inicia a los 18 años (Namem, 2013, p. 140; 2020). Tales pensiones y herencias, sin embargo, no son las principales preocupaciones de la gente, porque su deseo es que esas personas adoptadas vengán a disfrutar y gozar plenamente el legado de sus padres adoptivos, lo que corresponde a los sentidos de concepciones y prácticas que valoran los cuidados recíprocos que las relaciones engendran (Namem, 2012; 2020).

Hay que considerar que la Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988), en sus artículos 231 y 227, respectivamente, garantiza que las sociedades amerindias tengan vidas diferenciadas y no sean discriminadas porque se reconoce “sus organizaciones sociales, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones”, y obliga “la familia, la sociedad y el Estado garantizar a los niños y adolescentes, con absoluta prioridad, el derecho a la vida, la educación..., además de ponerlos a salvo de toda forma de discriminación”. Así, los magistrados insisten en ver cómo “abuelos, abuelas, tíos, tías,

nietas, nietos, sobrinas, sobrinos...” personas que los botocudo y otros habitantes de la tierra indígena ven como *madres, padres, hijos e hijas*.

A modo de participación observante, he colaborado con los habitantes de la tierra indígena en sus reivindicaciones para registrar la filiación de las personas adoptadas, redactando tres pareceres sobre la costumbre de adoptar, el último en junio de 2016, el cual fue enviado al Juez Director del Foro del Distrito Judicial de Ibirama (Namem, 2016). No obstante, tal iniciativa no ha dado resultados positivos hasta el momento.

Halbmayer (2004) interpretó los yukpa comparándolos con otros grupos de habla caribe, particularmente los txicão (p. 146). Yurmutu tenía 84 personas en 17 casas, 48 eran hijos solteros, de los cuales 9 no eran criados por sus padres biológicos (p. 150). Generalmente las casas yukpa constan de una pareja o familia polígama, sus hijos solteros, hijastros e hijos adoptados (p. 148). Separación de la pareja, muerte de los padres, ayuda en la vejez, estar solo y casarse más tarde, según el autor, son los motivos que llevan a la adopción entre ellos.

La adopción suele darse por padres clasificatorios, que son los hermanos del mismo sexo de los padres, primeros y más cercanos parientes, así como por hermanos más viejos y abuelos, especialmente la madre del padre y la madre de la madre. Puede darse también por potenciales afines y quienes adoptan un cónyuge, y en casos de poliginia sororal y poligamia madre-hija. Es decir, una forma de adopción consanguínea por padres clasificatorios, hermanos mayores y abuelos, otra por afinidad, sea de cónyuges, sea por futuros afines (p. 158).

Entre los amerindios hablantes de lenguas caribe, dice el autor, la filiación es una relación permanente que no se puede cambiar (p. 147), y la adopción no regula la herencia y la descendencia social, sino el acceso a la fuerza de trabajo, los niños, los yernos y las esposas (p. 155). Entre los txicão, la adopción es también un recurso para aumentar los nombres disponibles y la identidad grupal (p. 160). Entre los yukpa, la adopción complementa y agrega relaciones sociales, no las reemplaza ni las desplaza (p. 147), junto con la crianza, van de la mano con el establecimiento de estrechos lazos de parentesco y son una inclusión sociocultural selectiva de las personas en las casas existentes o en las relaciones familiares (p. 146). Así que los padres sociales aprovechan la ayuda y el trabajo de los niños mayores y pueden ampliar su influencia social (p. 148).

Un acto de adopción suele reproducir tanto relaciones consanguíneas como afines: en el caso de adopción por padres clasificatorios, como la hermana de la madre, la relación entre los niños y la hermana de la madre es claramente consanguínea, pero no es el caso del esposo de la hermana de la madre, pues si él no es consanguíneo, por ejemplo, hermano clasificatorio del padre de los niños, entonces las niñas son las hijas de la hermana de su esposa y aptas para casarse. Los yukpa no enfatizan la consanguinización

de afines, por el contrario, expanden y mantienen relaciones de afinidad. La producción de proximidad no depende de la consanguinización, sino de la co-sustanciación, basada en compartir e incorporar un mismo alimento (p. 159). La adopción es un complemento de relaciones, basado en la co-sustanciación mediante el intercambio de alimentos y la convivencia, que va de la mano con la transferencia de derechos y obligaciones a los hijos adoptados, pero no con la consanguinidad terminológica (p. 161). En ese sentido, entre los caribe, argumenta el autor, se valora la adopción de los que no son tan diferentes y se debe evitar la adopción por otros (p. 160).

Leinaweaver (2012) analizó críticamente el sistema de adopción basado en acuerdos internacionales aplicado en Perú, sin mencionar el número de personas consideradas, teniendo en cuenta una amplia literatura sobre parentesco y adopción con el que la autora dialoga entre líneas sin que el texto sea comparativo. Ella mostró que las agencias de adopción, al calificar a un niño amerindio como “abandonado”, producen niños adecuados para adopción y así hacen “felices” a las familias que esperan con entusiasmo a sus futuros hijos. Con ese fin, dijo la autora, los abogados que trabajan en esta área definen conscientemente como inadecuadas las prácticas de parentesco esenciales a las personas pobres y trabajadoras.

Según ella, son variadas las razones que explican la circulación infantil: la iniciativa propia de los niños, hacer compañía a un adulto solitario, obtener mejores condiciones para el menor, y crear o fortalecer las relaciones entre los adultos involucrados. En este sentido, es un método vital para producir relaciones, reproducir conexiones sociales y luchar en un contexto de pobreza y violencia, aunque también conlleva a relaciones de desigualdad, pues las jerarquías sociales y las diferenciaciones no se disuelven, pasando los jóvenes amerindios incluso a “depreciar sus orígenes”.

En la ciudad peruana de Ayacucho, a partir de la primera mitad de la década de 1980, se crearon orfanatos en medio de los enfrentamientos del Estado con los maoístas de Sendero Luminoso, los cuales también albergaban a niños cuyos padres estaban vivos y temporalmente no tenían condiciones económicas de criarlos o no deseaban cuidar de ellos. En el ámbito de la economía política de la niñez y los hijos, recalca la autora, las estadías podrían hacerse permanentes cuando los trabajadores sociales y psicólogos “entendían” que ellos recibían pocas visitas de sus familias o que esas eran demasiado pobres para tenerlas de vuelta, calificándolos de “abandonados material y moralmente” y a sus padres como “desinteresados y desnaturalizados”, de modo que tomarlos y exportarlos, quizás venderlos, se volvía “normal porque era moralmente apropiado y beneficioso”.

Para ella, las agencias y los agentes oficiales de un país insertado en la economía moral internacional terminan estigmatizando las prácticas locales que generan apoyo, producen relaciones sociales y crean nuevas oportunidades para los niños y adultos más

pobres. Concluye que, en circunstancias difíciles, la persona que decide reubicar a un hijo es porque piensa que las otras alternativas son peores, sujeta que está a la pobreza implacable que obliga a elecciones intolerables entre alternativas difíciles, y le podrá parecer mejor que un niño no viva con sus padres. Así que una comprensión clara de la circulación infantil podría generar cambios beneficiosos en las leyes.

Gibram (2012) abordó las relaciones de filiación por medio de la adopción entre los *kaingáng*, los cuales totalizaban 491 personas. Según ella, las relaciones de crianza tienen relevancia general para el dominio sociopolítico porque consolidan un flujo vertical de relaciones entre mujeres consanguíneas, regidas por la reciprocidad, que constituyen un elemento central en la formación de los grupos residenciales y en la actualización de la solidaridad entre ciertos parientes. Los hijos de crianza generalmente son conscientes de su origen uterino, y esta memoria se combina con el establecimiento de alianzas y relaciones de solidaridad, sea entre grupos de parientes lejanos, sea entre mujeres del mismo segmento residencial, expandiendo principalmente el espectro de las relaciones entre ciertos parientes, lo que se muestra productivo política y socialmente.

La autora muestra que las relaciones de sustancia, con énfasis en las relaciones de sangre (uterina), semen y leche, parecen apuntar a un mayor grado de consanguinidad, ya que diferencian a los “hijos legítimos” de otros hijos, pero la ecuación efectiva de sustancia y proximidad requiere que los primeros se relacionen como *kanhkó* (“pariente”) por medio de los principios de co-residencia, comensalidad y solidaridad. Los considerados “más consanguíneos” añaden relaciones de sustancia y *kanhkó*, sin embargo, cuando las relaciones ocurren solo por medio de una de estas formas, la proximidad se refiere a grados de consanguinidad más intensos que las relaciones de sustancia en sí mismas (p. 115).

Jě'yr es el término para las relaciones de filiación por medio de la adopción, es decir las relaciones de “crianza”, que son vínculos que involucran a hombres y mujeres con hijos biológicos de parientes cercanos o lejanos, de “compadres” y de personas con quienes no tienen lazos de parentesco, hijos que se reconocen como “criados”, el mismo término utilizado para los animales considerados “criados” o “de crianza”, como cerdos, ganado, coatíes, gallinas, patos y gansos (p. 116 y 122). De todos modos, el cuidado y la alimentación se extienden a cualquier relación de filiación, por lo tanto, a “hijos legítimos” y a “hijos criados” (p. 119), pero solo con estos últimos se produce una relación de posesión y, en varios casos, pertenecen solo a uno de los miembros de la pareja (p. 120). La consanguinización de los “criados” nunca será completa, estando marcada por la asimetría con relación a los “legítimos”, cuya identificación como hijos parece ser significativamente mayor (p. 121).

Las relaciones de crianza más frecuentes se producen entre abuelas, nietos y nietas, a quienes se les llama “hijos e hijas”, no “criados”. Con menos frecuencia, tías y tíos crían

a sus sobrinos y sobrinas, así como en algunos casos las abuelas crían a sus bisnietos, hijos de sus nietas, porque se separaron de sus esposos o tuvieron hijos cuando eran solteras (p. 122 y 124). El origen de los hijos genera diferencias en la forma de crianza y en la relación con los familiares que los reciben: de un lado, los hijos de familiares cercanos son considerados “hermanos”, de otro, los de personas distantes son considerados “primos”, en algunos casos, cuando adultos, “compadres”. Los adoptivos llaman “padre” y “madre” a los padres de crianza y, cuando conocen a sus padres “legítimos”, los llaman por sus nombres propios (p. 122). Los hijos “legítimos” y adoptivos de consanguíneos cercanos tienen un *estatus* más alto que los de parientes lejanos. Los “criados puros” no reciben “nombres del bosque”, se les hace referencia con el término “criado”, no con el término “hijo”, son criticados constantemente, a veces se los considera menos capaces, más retraídos y menos sociables que los demás (p. 123), y trabajan duro en las tareas domésticas, especialmente las hijas (p. 124).

Los kaingáng valoran tener muchos “criados” tanto o más como “legítimos”, porque solo las personas con alto *estatus* pueden criar hijos de otros, lo que garantiza y aumenta el prestigio. En los casos en que los padres “legítimos” no pueden criarlos, la crianza de sobrinos por parte de tíos o tías está vinculada a prácticas de solidaridad y reciprocidad entre hermanas y hermanos, y el cuidado que se les presta es retribuido por los “criados” mismos en forma de trabajo.

Los hijos “criados” por sus abuelas, sin embargo, como los “legítimos”, reciben “nombres del bosque” y cuidados especiales, así como centralizan las atenciones y no necesariamente se ven obligados a trabajar. La abuela cría a los hijos de su hija, a menudo compartiendo la lactancia con ella, cuando hubo separación matrimonial o cuando es madre soltera, una condición para que el nuevo esposo la acepte, lo que explica el predominio de relaciones de crianza involucrando los hijos de las hijas de una mujer (p. 124 y 125). En varios otros casos sin razón aparente, las abuelas ganan a los hijos de sus hijas porque deciden “complacerlas”, una relación para la cual inclusive hay un término específico, *kósinim*.

Como cualquier regalo, donar un hijo a una abuela es un acto bidireccional, teniendo en cuenta que cuidar exige tiempo, dedicación y gastos de todo tipo. Estas prácticas, de un lado, consolidan un flujo vertical de relaciones de reciprocidad entre mujeres consanguíneas que constituyen un elemento central en la formación de los grupos residenciales, de otro lado, actualizan la solidaridad *kanhkó* al máximo, teniendo relevancia general para el dominio sociopolítico. Por eso, la autora se pregunta si habría una matrilinealidad entre los kaingáng (p. 126).

Las relaciones de crianza en general no implican olvidar las relaciones genealógicas “legítimas”, aunque se establezcan en el idioma de la filiación, ya que los hijos “criados” generalmente son conscientes de su origen uterino mismo cuando no tienen proximidad

con sus padres “legítimos”. Esta memoria se combina con uno de los motores de esas prácticas, a saber, el establecimiento de alianzas y relaciones de solidaridad entre grupos de parientes lejanos y entre mujeres del mismo segmento residencial, haciendo con que tales relaciones de crianza sean productivas política y socialmente, expandiendo principalmente el espectro de las relaciones *kanhkó* (p. 127).

En 2018 registré las prácticas de adopción entre los timote (Namem, 2019). En la comunidad vivían 30 familias, las cuales totalizaban cerca de 110 personas que, según Bastidas (2003, p. 301), descienden “de los Mucuxaman, Quindora, Chuquimpú, Mucumbás y Mucuguá” como resultado “de la dinámica de hibridación cultural que se ha presentado en esa zona desde la época prehispánica hasta el presente.”. Entre ellos hay una tendencia a la endogamia étnica (Bastidas, 2009, p. 468 y Jacquelin, 2011, p. 165). Las familias son monógamas (véase también Jacquelin, 2011, p. 165), y son permitidos casamientos con los primos paralelos y cruzados patri y matrilineales, los cuales sin embargo ocurren con muy poca frecuencia. Estas familias practican adopciones de nietos. La tierra es de la mujer, y la residencia postmatrimonial es uxori-local. Conforme Bastidas (2009, p. 468), la estructura social de los timote se caracteriza por un principio femenino que parece tener un papel central y focal, y ellos elaboraron una serie de reglas, que denominan “los estatutos”, que rigen verbalmente la vida en comunidad, estableciendo los parámetros que deben ser acatados.

Al menos el 50% de las familias timote tienen personas adoptadas, las abuelas y a veces las abuelas y los abuelos son los que las adoptan y las denominan “nietos” o “hijos criados”. Los timote no adoptan personas de otras culturas, pero pocas veces donaron a un no timote, sin embargo, suelen tanto adoptar como donar a un no timote. Las adopciones son el fruto del amor y de la unidad de la familia, y dependen de la proximidad de los nietos con los abuelos, pues son estos últimos quienes piden adoptarlos. Ellas ocurren porque algunos niños se quedan huérfanos, a veces las hijas que se casan piden que los abuelos críen a los hijos que tuvieron cuando eran solteras o para que los adultos tengan compañía, ayuda, cariño y alegría. Pueden darse también porque los hijos e hijas están solteros, se separan o pasan a trabajar en ciudades.

Las adopciones ocurren cuando los niños y niñas son pequeños, pero pueden estar un poco crecidos, y a veces vuelven a los cuidados de las madres o de los padres y madres, como ocurre cuando los abuelos mueren. La adopción de nietos acerca aún más a los hijos y padres, incluso en las actividades cotidianas y escolares. Generalmente son las madres y los padres quienes eligen los nombres de los niños donados, pero hay que tener atención a cada caso. Los registros de estas personas varían, se hacen con los nombres de los padres, de los abuelos, incluso cuando los padres no asumen formalmente la paternidad, o de las madres solteras. Con respecto a las herencias, los derechos son iguales para los hijos y nietos adoptados, aunque a veces los hijos sean priorizados.

Entre las innumerables lecturas posibles de este conjunto de investigaciones, me llama la atención principalmente el hecho de que las prácticas de adopción se involucren en circuitos más amplios, de lo local a lo transnacional pasando por lo municipal, estatal y regional. En Brasil, por ejemplo, la legislación permite incluso la adopción internacional a extranjeros en los casos en que, por diversas razones, no es posible adoptar en el propio país.

Entre los motivos más frecuentes al momento de elegir la adopción, resaltan los vínculos afectivos y educativos con los ancianos, incluso para ayudarlos, especialmente a los de más edad. La muerte de los padres, especialmente de las madres, y la separación de las parejas, a veces para que las mujeres puedan volver a casarse, son otros de los motivos frecuentes que hacen que los niños sean adoptados por otras personas. Los motivos menos frecuentes al momento de adoptar son las relaciones y vínculos políticos, económicos, afectivos y educativos, así como la esterilidad femenina y el hecho de que los niños sean hijos de padres solteros y, principalmente, madres solteras. La forma de actuar de los agentes públicos en las agencias de adopción y las situaciones de acogida y abrigo urbano también están entre los motivos, ya que pueden llevar incluso a la adopción internacional.

Las abuelas son las que más adoptan, a veces junto con los abuelos. Integrantes consanguíneos de familias extensas generalmente también adoptan, con menos frecuencia hacen lo mismo los parientes por afinidad. Mujeres estériles también adoptan, y las personas que desean casamiento, adoptan para luego casarse con los adoptados. Ocurren también adopciones de y por personas sin vínculos parentales, que suelen llevar inclusive a la adopción internacional.

Por lo presentado y tal como parece ocurrir entre los kaingang, ¿se podría sospechar la existencia, también entre los timote y botocudo de Santa Catarina, de un flujo vertical de relaciones de reciprocidad entre mujeres por medio de la adopción, con implicaciones sociopolíticas? En este sentido, conviene recordar que, entre los kaingang y los timote, pero también entre los kaiowá, los niños son adoptados para que sus madres puedan volver a casarse, y entre los últimos es una condición indispensable para tal fin. Aún debe recordarse que entre los botocudo, así como entre los yukpa, la adopción parece regular también las relaciones con el yerno.

Emergen significativamente las relaciones diferenciadas que se establecen con los adoptados en virtud de sus ascendencias, tanto entre los kaiowá y kaingang como entre los botocudo. Entre los dos primeros, tales relaciones hacen que los adoptados estén o parezcan estar mucho más involucrados con las tareas del hogar que los otros hijos, y entre los terceros suelen padecer sufrimientos.

Cabe señalar que los guaraní en MS y los botocudo en SC, como se ha visto, están prácticamente impedidos de hacer valer sus derechos diferenciados ante los impedimentos establecidos por los textos del Estatuto da Criança e do Adolescente y de sus leyes complementarias. Eso viene ocurriendo en detrimento de la Constituição da República Federativa do Brasil y el pluralismo jurídico que debería

vigorar en un país marcado por la multiétnicidad.

En general, las ontologías y cosmologías amerindias sudamericanas son bien conocidas. De las poblaciones reunidas aquí, sin embargo, sobre los timote se ha publicado solamente aproximaciones al respecto. Entiendo que la ontología y cosmología botocudo, recogidas en el mito de origen (Henry, 1964, p. 148-150), serán suficientes para ejemplificar el argumento general contenido en este artículo.

En un esfuerzo preliminar en el sentido de intentar establecer las conexiones que involucran a la adopción con la cosmología y ontología botocudo, cabe recordar que su ontología propone, como se ha visto, que las personas “*deben compartir, donar, repartir con amor, para quedarse en la memoria de los demás*”. Parece que el deseo es que ellas disfruten plenamente del legado que las relaciones engendran...

Henry (1964, p. 148 y 150-152) recalca que el contenido del mito no era muy interesante para los botocudo en el momento de su investigación, que generalmente no está claro quién habla en él, que los incidentes son confusos y repetitivos, que los pequeños detalles, así como el movimiento general, tenían poca referencia a las realidades materiales, sociológicas o psicológicas de aquel entonces, que la historia de la llegada de los grupos tampoco es una colección de recuerdos nostálgicos de una época dorada, y que la situación descrita en él es idílica o antigua, probablemente ambas, no es real. Por otro lado, señaló que el mito contiene ecos de cosas que pudieron haber sido importantes para ellos en algún momento y que, de alguna manera, ese comportamiento mitológico reflejaba la situación de ellos mientras investigaba. El autor dijo haber resumido el mito cuando fue posible hacerlo sin menoscabar su valor.

El autor dijo también que, las relaciones por medio del matrimonio que realmente se lograban eran diferentes de algunos momentos del mito, como se verá a continuación, ya que los novios son retratados compartiendo su propiedad con hombres del otro grupo para luego acariciarse y acostarse junto al mismo fuego. Él dijo aún, que las relaciones más estables entre los botocudo eran entre consanguíneos, y que los familiares por matrimonio, sin importar el grado, eran masacrados sin piedad, cortados en pedazos..., si fuesen miembros de otra familia extensa.

“(...) La venida de los grupos²

²Esto es, las diversas divisiones de personas con diferentes diseños de pintura corporal. (...)

Chuvái dijo a Chu³, cuyo otro nombre es Chuvái, “*Yûgn*, ya que tú eres mi *kôikahë*⁴, venga en mi camino que usted gusta.” Entonces, yo vine al camino de *yûgn* Chuvái, me gustó, y vine a su plaza de danza. Entonces nosotros nos acariciamos y bailamos juntos. Ahora un *wangdjô*⁵, cuyo nombre era Kíyi, vino atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Cuando yo vi eso, yo pregunté, “¿Qué hombre es ese?”, y el *wangdjô* cuyo nombre era Kíyi dijo, “Ívu⁶, yo soy *wangdjô*”, y yo dije: “¡*Hukimbô!*⁷ ¡Venga aquí y baile conmigo!” Por lo tanto, el *wangdjô* cuyo nombre era Kíyi bailó conmigo. Yo lo observé y vi que él no tenía vestimenta, pero todavía así él bailó conmigo. Yo entonces me aproximé a él con mi maíz amarrado y lo suspendí de su brazo, diciendo: “*Wangdjô* cuyo nombre es Kíyi, ahora entonces balanceé sus brazos [en gesto de danza] y baile conmigo. Yo no soy *wangdjô*. Usted no tiene ropas, pero baile conmigo.” Entonces yo bailé con él.

Mientras tanto, *wangdjô* cuyo nombre es Thekpopé vino atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Cuando yo vi eso, yo dije, “¿Qué hombre es ese?”, y él respondió, “¡Ívu! ¡Yo soy *wangdjô!*”. Entonces yo dije, “¡*Hukimbô!* ¡Entre y baile conmigo!” Cuando yo vi eso, yo lo observé y vi que, a pesar de que él no tuviese vestimenta, él estaba bailando conmigo. Entonces yo dije: “por medio de *wangdjô* yo hago un camino para los hombres. Yo tengo paño blanco.” Entonces, yo me aproximé a él con un poco de paño y lo coloqué en él. Entonces yo dije: “*Wangdjô*, cuyo nombre es Thekpopé Patá, ahora rodeé *suyôktë*⁸ con mi paño, mi paño blanco, y baile conmigo. Yo no soy *wangdjô*. Usted no tiene ropa, pero baile conmigo.” Entonces yo bailé con él.

Mientras tanto todas sus *yôktë* estaban casadas. Cuando yo vi eso, nosotros nos acariciamos. Entonces yo dije: “Por lo tanto nosotros somos afines. Vamos a vivir en una casa juntos. Cuando nosotros estemos casados por un largo tiempo, nosotros tendremos solamente una casa y dividiremos nuestra leña en dos fogatas próximas.” Entonces yo bailé con él.

[El mismo procedimiento es hecho con dos hombres más, Klendó y Nuklágñ. Entonces, abruptamente]

³Ancestrales mitológicos de los Kaingáng. En el mito de origen generalmente no está claro quién está hablando.

⁴Personas que tienen el mismo diseño de pintura corporal.

⁵En los mitos de origen los Kaingáng son mencionados como *wangdjô*. Ellos, entretanto, no reconocen eso como una designación tribal. *Wangdjô* también es la palabrapara la parte suculenta de arriba del cuello del tapir y para un monstruo sobrenatural. (...) Esos significados están completamente desconectados en el pensamiento kaingáng.

⁶Exclamación.

⁷Exclamación.

⁸Mujeres que tienen el mismo diseño de pintura corporal que un hombre; por tanto, mujeres que tienen el mismo diseño que Thekpopé.

Yo bailé donde Pathí limpió la tierra antes que yo. Yo entré en mi otra plaza de danza. Cuando yo escuché que muchos hombres estaban viniendo, yo bailé con miedo.

Mientras tanto, Pathí hizo una casa sobre mí con pedazos de madera bien unidos. Yo partí madera. Yo no tenía nada para partir para la casa que Pathí hizo encima de mi cabeza. Entonces yo partí madera de pino nuevo. Entonces, después de que él construyó la casa, yo preparé el *matté* para la adivinación por eructo. Después que yo preparé, yo quedé eructando, cuando junto vino Pathí, que era llamado Boca Mala por causa de sus buenos dientes. Su padre había muerto. Ahora yo estaba adivinando por eructo porque muchos hombres estaban viniendo, y él quedó de pie del lado de afuera. Entonces yo metí mi cabeza por fuera de mi casa grande y lo empujé por el brazo, diciendo: “¡Adivine conmigo! Ya que muchos hombres están viniendo, yo voy a adivinar por eructo. ¡Adivine conmigo!” Entonces, yo coloqué *matté* en su boca y él vomitó. Cuando yo vi eso, yo lo empujé para afuera. Entonces yo le dije: “¡Por eso vea! ¡Porque sus dientes son buenos, usted es llamado de Boca Mala, y su padre murió! Entonces usted vomitó el *matté* que yo iba a beber porque muchos hombres estaban viniendo”.

Entonces de nuevo yo adiviné por eructo. Después de adivinar, yo apunté mi cabeza por afuera de mi casa grande y yo vi que hombres ya habían pasado a lo largo del camino de mi *kôikahë* Wanyekí. El brasileño Thughné había pasado junto; el no buen Ndadnlé había pasado junto. Entonces yo bailé junto detrás de ellos y alcancé al no buen Ndadnlé. Entonces yo dije, “¿Qué hombre es ese?” Entonces, el no buen Ndadnlé quedó en silencio. Por lo tanto, yo lo empujé para el lado del camino de mi *kôikahë* Wanyekí.

Yo estaba bailando a lo largo del camino que Yognváí, cuyo otro nombre es Pathí, había limpiado para mí de la tierra que él había visto, cuando el no buen Ndadnlé atrás de mí [dijo], “Mi nombre es Ndadnlé y Ndatúgn.” Pero yo no presté atención y fui bailando a lo largo del camino que Yognváí, cuyo nombre es Pathí, había limpiado de la tierra que él había visto, cuando tenía el camino del peligroso Nevó cruzando el camino de mi *kôikahë* Wanyekí. Allí, los brasileños al pasar habían derrumbado árboles bloqueando el camino de Nevó.

Yo fui danzando junto por el campo hasta la base de la Montaña Halcón donde viven muchos hombres. Yo llegue allí. Mientras tanto, Agua Negra de dientes buenos bajó atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Entonces yo dije, “Agua Negra de dientes buenos, usted puede entrar, pero todo nuestro pueblo está casado, incluyendo las chicas jóvenes.” Entonces Agua Negra quedó enfadado por causa de las mujeres y quiso irse. Cuando se fue, él dijo, “Si ustedes quedaren aquí y vivieren juntos, yo vendré atrás de ustedes para cortarlos en pedazos.” Cuando dijo eso, él se fue, pero yo permanecí bailando en la base de la Montaña Halcón entre muchas personas.

[Eso es repetido con otros dos hombres, Chuvái y Kothá. Entonces la historia continúa:]

Yo permanecí en la base de la Montaña Halcón esperando por mi *kôikahë*, Agua Negra. Entonces, Agua Negra de dientes buenos vino atrás de mí y llegó a la base de la Montaña Halcón. Entonces yo dije: “Agua Negra de dientes buenos, venga aquí. Yo estoy esperando para que usted haga batalla.” Agua Negra, por un largo tiempo, quiso esparcir a los hombres en la base de la Montaña Halcón y, finalmente, el colocó un *pepôbm* [pájaro] entre ellos y esparcía las personas.

Yo no vi por cual camino Agua Negra fue. Entonces, yo entré en el bosque y estaba bailando cuando *yûgn* Chu, cuyo otro nombre es Chuvái, bajó atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Entonces yo

le dije: “Agua Negra quería colocar un *pepôbm* entre las personas en la base de la Montaña Halcón, y él hizo eso, esparciéndolos. Entonces, yo entré en el bosque y aquí yo estoy.”

Entonces, yo miré y vi el mate de Kukupá en el campo frente a mí. Entonces yo fui bailando hasta ella. Yo quería probar un poco [cerveza], pero yo estaba con miedo. Kukupá estaba en el campo, y yo lo convidé y troqué cascabeles con él. Yo quería probar un poco de cerveza de Kukupá, pero yo estaba con miedo; finalmente yo cogí algunas plumas del tucán y las coloqué en mi cascabel.

Eso es lo que ellos hacen, después ellos paran.”⁹

⁹ Original traslation of the publication

“(…) The coming of the groups⁵⁵

Chuvái said to Chu,⁵⁶ whose other name is Chuvái, “*Yúgn*, since you are my *kôikahë*,⁵⁷ come in my road, which you like.” Then I came in the road of *yúgn* Chuvái, which I liked, and came into his dancing ground. Then we caressed one another and danced together. Now a *wangdjô*⁵⁸ whose name was Kíyi came down behind me and entered my dance ground. When I saw this I asked, “What man is this?” and the *wangdjô* whose name was Kíyi said, “*Ívu*,⁵⁹ I am *wangdjô*,” and said: “*Hu kimbó!*”⁵⁹ Come here and dance with me!” Whereupon the *wangdjô* whose name is Kíyi danced with me. I observed him and saw that he had no raiment, but nevertheless he danced with me. Then I approached him with my tied-up corn and suspended it from his upper arm, saying: “*Wangdjô* whose name is Kíyi, now then, swing your arms [in the dancing gesture] and dance with me. I am not *wangdjô*. You have no clothes, but dance with me.” Then I danced with him.

In the mean while *wangdjô* whose name is Thekpopé came down after me and entered my dance ground. When I saw this I said, “What man is this?” and he replied, “*Ívu!* I am *wangdjô!*” Then I said, “*Hu kimbó!* Come in and dance with me!” When I saw this I observed him and saw that although he had no raiment he was dancing with me. Then I said: “By means of *wangdjô* I make a road for men. I have white cloth.” So I approached him with some and put it on him. Then I said: “*Wangdjô* whose name is Thekpopé and Patá, now girdle your *yôktë*⁶⁰ with my cloth, my white cloth, and dance with me. I am not *wangdjô*. You have no clothes, but dance with me.” Then I danced with him.

In the meanwhile, his *yôktë* were all married off. When I saw this we caressed one another. Then I said: “Thus we are in-laws. Let us live in one house together. When we have been married a long time we will have one house only and divide our firewood into two fires close together.” Then I danced with him.

[The same procedure is gone through with two more men, Klendó and Nuklágñ. Then, abruptly.]

I danced along where Pathí cleared the earth before me. I entered my other dancing ground. When I heard that many men were coming I danced with fear.

In the mean while Pathí made a house over me of closely placed strips of wood. I split wood. I had nothing to split for the house that Pathí made over my head. Then I split young pine. Then after he built the house I prepared *matte* for the divining by belching. After I prepared it I was belching, when along came Pathí who was called Bad Mouth because of his good teeth. His father had died. Now I was divining by belching because many men were coming, and he stood outside. Then I stuck my head out of my big house and jerked him by the arm, saying: “Divine with me!” Then I put the *matte* into his mouth and he vomited. When I saw this I pushed him out. Then I said to him: “By this see! Because your teeth are good you are called Bad Mouth, and your father died! Then you vomited the *matte* I was going to drink because many men were coming.”

Then again I divined by belching. After divining I stuck my head out of my big house, and I saw that men had already passed along the road of my *kôikahë* Wanyekí. The Brazilian Thughné had passed along; no-good Ndadnlé had passed along. Then I danced along after them and caught up to no-good Ndadnlé. Then I said, “What man is this?” Then no-good Ndadnlé remained silent. Therefore I thrust him to the side of the road of my *kôikahë* Wanyekí.

I was dancing along the road that Yognváí, whose other name is Pathí had cleared for me to the land he had seen, when no-good Ndadnlé behind me [said], “My name is Ndadnlé and Ndatúgn.” But I paid no attention and went dancing along the road that Yognváí whose name is Pathí had cleared to the land he had seen, when there was the road of dangerous Nevó crossing the road of my *kôikahë* Wanyekí. There the Brazilians in passing had chopped down trees, blocking Nevó’s road.

I went dancing along through the field to the base of Hawk Mountain where live many men. I arrived there. In the meanwhile Black Water of the good teeth came down after me and entered my dance ground. Then I said, “Black Water of the good teeth, you may enter, but all our people are married, including the young girls.” Then Black Water became angry because of the women and wanted to go away. When he went away he said, “If you stay here and live together I’ll come after you to cut you to bits.” When he said this he went away, but I remained dancing at the base of Hawk Mountain among the many people.

[This is repeated with two other men, Chuvái and Kothá. Then the story goes on:]

I remained at the base of Hawk Mountain waiting for my *kôikahë*, Black Water. Then Black Water of the good teeth came along after me and arrived at the base of Hawk Mountain. Then I said: “Black Water of the good teeth, come here. I have been waiting for you to do battle.” Black Water had for a long time wanted to scatter the men at the base of Hawk Mountain, and at last he put a *pepôbm* [bird] among them and scattered the people.

I did not see which way Black Water went. Then I entered the forest and was dancing when *yúgn* Chu, whose other name is Chuvái, came down after me and entered my dance ground. Then I said to him: “Black Water wanted to put a *pepôbm* among the people at the base of Hawk Mountain, and he did so, scattering them. Then I entered the forest, and here i am.”

Then I looked and sae Kukupá’s gourd in the field across from me. Then I went dancing toward it. I wanted to taste some [beer], but I was afraid. Kukupá was in the field, and I invited him and exchanged rattles with him. I wanted to taste some of Kukupá’s beer, but I was afraid; so I took some feathers of the toucan and put them in my rattle.

That is what they do, then they stop.”

⁵⁵That is, the several divisions of people having different body-paint designs. (...)

⁵⁶Mythological ancestors of the Kaingáng. In the origin myths it is often not clear just who is speaking.

⁵⁷People having the same body-paint designs of oneself.

⁵⁸In the origin myths the Kaingáng are referred to as *wangdjô*. They, however, do not recognize it as a tribal designation. *Wangdjô* is also the word for the succulent top of the tapir’s neck and for a supernatural monster. (...) These meanings are all completely unconnected in Kaingáng thought.

⁵⁹ An exclamation.

⁶⁰ Women who have the same body paint pattern as a man; therefore, women who have the same design as Thekpopé.

En el mito tenemos todos los elementos del multinaturalismo y perspectivismo amerindios: naturaleza, cultura, constitución del *socius* al comer, pensar, convivir en la dinámica de los intercambios, conflictos inherentes a la alianza potencial/virtual, enemigo inmanente...: Yo lo observé y vi que él no tenía vestimenta, pero todavía así él bailó conmigo. (...) yo dije: “Por lo tanto nosotros somos afines. Vamos a vivir en una casa juntos. Cuando nosotros estemos casados por un largo tiempo, nosotros tendremos solamente una casa y dividiremos nuestra leña en dos fogatas próximas.” Entonces yo bailé con él. Cuando yo escuché que muchos hombres estaban viniendo, yo bailé con miedo. Él dijo, “Si ustedes quedaren aquí y vivieren juntos, yo vendré atrás de ustedes para

cortarlos en pedazos.” (...) yo entré en el bosque y aquí yo estoy.” Yo quería probar un poco [cerveza], pero yo estaba con miedo. Kukupá estaba en el campo, y yo lo convidé y troqué cascabeles con él. Yo quería probar un poco de cerveza de Kukupá, pero yo estaba con miedo; finalmente yo cogí algunas plumas del tucán y las coloqué en mi cascabel.

Las adopciones entre los botocudo, como también se ha visto, implican alianzas, *acercan* a las personas involucradas en ellas, y manifiestan algo culturalmente particular, socialmente fundamental y afectivamente visceral, teniendo en mente que el deseo de la gente es disfrutar y gozar plenamente del legado de su costumbre, la cual valoriza los cuidados recíprocos desencadenados por ciertas relaciones sociales. Así, practicar la adopción es actuar decisivamente, en el sentido de reproducir las condiciones de existencia de ellos, es seguir revitalizando, actualizando su ontología y cosmología, su forma de ser.

4. Consideraciones Finales.

Este artículo es parte de un ejercicio más amplio sobre el tema de la adopción. Es una propuesta para que las situaciones aquí enfocadas, tal vez junto con otras, sean revisadas y enmarcadas de una manera más inclusiva, buscando establecer los conceptos de los mundos que son experimentados y descritos por las personas, las conexiones que involucran el habla, la ontología, la cosmología, la economía, la política, el parentesco, la adopción...

Entender esas concepciones y prácticas, y los conceptos de “adopción”, permitiría saber cómo se los nombra y simboliza, y cómo se conciben y escogen las palabras incluso históricamente, en fin, cuáles son sus categorías de pensamiento con relación al tema. Importante o incluso hasta indispensable por así decirlo, es entender tales constructos actuando como “redactor discreto” a modo de la “participación observante”, para así contribuir a las acciones de las poblaciones investigadas. A lo largo del proceso de investigación y entendimiento, los registros del habla y también de los eventos del habla a modo de la pragmática hacen posible, entre otras cosas, verificar si de hecho las prácticas ocurren estrictamente con base en concepciones y conceptos o si hay ciertos deslizamientos en las primeras que extrapolan estos últimos.

El multinaturalismo y perspectivismo amerindios, una de las vertientes del llamado “postestructuralismo”, combinado con la pragmática, parecen constituirse como un enfoque con potencial para abordar la adopción. Para enfatizar ciertas similitudes y diferencias culturales, fueron hechas en este artículo algunas comparaciones en el ámbito

de Sudamérica. Los botocudo del estado de Santa Catarina, que viven en el sur de Brasil, fueron expuestos de manera más detallada en relación con las demás poblaciones porque figuran como ejemplo del argumento general aquí contenido. Así mismo, las conexiones entre ontología, cosmología y adopción entre ellos fueron establecidas de manera muy preliminar, y las conexiones con el habla todavía son tareas por cumplir. Falta también un abordaje más amplio de todas las poblaciones consideradas, es decir una reflexión que tome en cuenta sus historias, economías, políticas.

Las prácticas de adopción son bastante comunes en el mundo y a menudo vitales para la vida de las personas. Ellas se involucran en circuitos más amplios, de lo local a lo transnacional pasando por lo municipal, estatal y regional. Se rigen por la reciprocidad, actualizando la solidaridad relativa al parentesco, teniendo relevancia en la formación de los grupos residenciales y la reproducción de las condiciones de existencia, en la revitalización de ontologías y cosmologías, de formas de ser. Para América del Sur, o al menos para las tierras bajas, parece relevante entender la noción de “sustancia”, incluso por las articulaciones que parecen tener con las relaciones diferenciadas que se establecen con los adoptados dependiendo de sus ascendencias.

Objetos de otros artículos que ya se vislumbran en los horizontes de esta reflexión, serían por ejemplo la relación entre el habla, la adopción, la cosmología, la ontología y el cristianismo pentecostal botocudo, así como entre la adopción y el pluralismo jurídico que debería prevalecer en Sudamérica.

5. Referencias.

- **Acuña Delgado, Á.** (1998): *Yu'pas. En la frontera de la tradición y el cambio.* Quito: Abya-Yala.
- **Adelaar, W. F. H.; Muysken, P. C.** (2004): *The Languages of the Andes.* Cambridge University Press.
- **Albert, B.** (2002): *O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami).* In: Albert, B.; Ramos, A. R. (org.). *Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico.* São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP); Imprensa Oficial do Estado de São Paulo (IO/SP), p. 239-274.
- **Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí-AMAVI** (2010).
- **Austin, J.** (1996): *Cómo Hacer Cosas con las Palabras.* Barcelona: Paidós.
- **Bartolomé, M.** (2015): *El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”.* *Trace*, Ciudad de México, 67, p. 121-149.

- **Bastidas V., L.** (2003): De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural. **Boletín Antropológico**, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida-Venezuela, vol.21, n.59, sep.-dic., p. 283-312.
- **Bastidas V., L.** (2009): Territorialidad y etnohistoria Timote. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, vol.19, n.56, sep.-dic., p. 453-473.
- **Bastidas V., L.** (2011): Concepción, representación, construcción y defensa del territorio del pueblo indígena Yukpa en la Sierra de Perijá (Venezuela). Una visión histórica y actualizada. Universidad de Granada (UGR), Granada.
- **Bastidas V., L.** (2013): Etnohistoria y etnogénesis del Pueblo Yukpa. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, vol.23, n.66, ene.-abr., p. 85-110.
- **Brasil** (1988): Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, p. 1, 5 out.
- **Brasil** (1990): Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA. Lei 8.069, de 10 de julho de 1990.
- **Brasil** (2009): Lei 12.010, de 03 de agosto de 2009.
- **Brasil** (2016): Lei 13.257, de 08 de março de 2016.
- **Brasil** (2019): Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento-SNA. Poder Judiciário. Conselho Nacional de Justiça. Resolução 289, de 14 de agosto de 2019.
- **Clarac de Briceño, J.** (1985): La Persistencia de los Dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos. Universidad de Los Andes (ULA), Mérida.
- **Clarac de Briceño, J.** (1996): Las Antiguas etnias de Mérida. In: Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. Universidad de Los Andes (ULA), Mérida. Consejo de Publicaciones. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez.
- **Coelho dos Santos, S.** (1973): Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme.
- **Crystal, D.** (2000): Dicionário de Lingüística e Fonética. Rio de Janeiro: Zahar.
- **Derrida, J.** (1967): De la Gramatologie. Paris: Les Éditions de Minuit.
- **Dubois, J. et al.** (1978): Dicionário de Lingüística. São Paulo: Cultrix.
- **Gibram, P. A.** (2012): Política, parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkar. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.
- **Gibram, P. A.** (2016): Penhkar: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris.
- **González N., O.; Bastidas V., L.** (2002): Investigaciones etnolingüísticas sobre el fenómeno Chontal en la cuenca alta y media del Chama y en el sector Panamericana del Sur del Lago de Maracaibo. **Boletín Antropológico**, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida-Venezuela, vol.20, n.56, sep.-dic., p.815-856.

- **Halbmayer, E.** (2004): "The one who feeds has the rights". Adoption and fostering of kin, affines and enemies among the Yukpa and other Carib-speaking Indians of Lowland South America. In: Bowie, F. (ed.). *Cross-Cultural Approaches to Adoption*. Oxfordshire: Routledge, p. 145-164.
- **Halliday, M. A. K.** (1982): *El Lenguaje como Semiótica Social: la interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Henry, J.** (1964): *Jungle People: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil*. New York: Vintage Books.
- **Instituto Socioambiental-ISA** (2016): *Quadro Geral dos Povos Indígenas*.
- **Jacquelin, Y.** (2011): *La comunidad indígena timote. Persistencia y adaptación a la modernidad. Creencias religiosas y uso de las plantas medicinales locales*. Universidad de Granada (UGR), Granada.
- **Kopenawa, D.; Albert, B.** (2010): *La Chute du Ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon/Terre Humaine.
- **Lallemand, S.** (1993): *La Circulation des Enfants en Société Traditionnelle: prêt, don, échange*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- **Leech, G.** (1998): *Principios de Pragmática*. La Rioja: Universidad de la Rioja.
- **Leinaweaver, J. B.** (2008): *The Circulation of Children: Kinship, Adoption and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- **Leinaweaver, J. B.** (2012): *El desplazamiento infantil: las implicaciones sociales de la circulación infantil en los Andes*. **Scripta Nova**, Barcelona, v.XVI, n. 395(7).
- **Levinson, S.** (1989): *Pragmática*. Barcelona: Teide.
- **Lévi-Strauss, C.**(1976a): *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis:Vozes.
- **Lévi-Strauss, C.** (1976b): *Sentido e uso da noção de modelo*. In: Lévi-Strauss, C.. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.79-89.
- **Lévi-Strauss, C.** (1993): *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- **Menget, P.** (1988): *Note sur l'adoption chez les Txicáo Du Brésil Central*. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v.12, n.2, p. 63-72.
- **Morales Inga, S.** (2014): "Sobre objetos que vuelan en el cosmos. Crítica al perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro". **Patio de Sociales**, Lima, julio, p. 18-36.
- **Namem, A. M.** (1994): *Botocudo: uma história de contacto*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina (Editora da UFSC); Blumenau: Editora da Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).
- **Namem, A. M.** (2012): *Os Laklãñõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina/SC, Brasil*. In: Baines, S. G. et al. (org.). *Variações Interétnicas: etnicidade, conflito e transformações*. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama); Universidade de Brasília (UnB)/Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (Ceppac); Instituto Internacional de

Educação do Brasil (IEB), p. 59-95. Disponible en: <http://bit.ly/2XHyDS9>. Ver errata disponible en: <http://bit.ly/2Jzy6c8>.

- **Namem, A. M.** (2013): Laklãnõ: adoção-doação de crianças em uma sociedade jê do Sul – estado de Santa Catarina (SC). In: Reunião Equatorial de Antropologia, 3.; Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste: Diálogos Interculturais na Panamazônia, 12.,2011, Boa Vista. **Anais [...]**. Boa Vista: UFRR, p. 131-147. Disponible en: <http://bit.ly/2YWqQfC>.
- **Namem, A.M.** (2016): Parecer sobre Adoção na Terra Indígena Ibirama/Laklãnõ, 29 de junho de 2016.
- **Namem, A.M.** (2019): Informe del trabajo de investigación entre los timote (Venezuela) – Oct. 2018/Feb. 2019. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes (ULA)/Facultad de Humanidades y Educación; Doctorado en Ciencias Humanas, 28/02/2019.
- **Namem, A. M.** (2020): Os Botocudo no Vale do Itajaí, Santa Catarina. Blumenau: Editora da Fundação Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).
- **Namem, A. M.** (2021): Adopción Botocudo en el Sur de Brasil. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, vol.31, N°90, enero-abril, p. 116-153.
- **Nascimento, S. J. do.** (2014): Múltiplas vitimizações: crianças indígenas kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.20, n.42, p. 265-292.
- **Nascimento, S. J. do.** (2018): Circulação das crianças indígenas kaiowá entre abrigos urbanos de Dourados-MS. In:Pereira, L. M.; Silvestre, C. F.; Cariaga, D. E. (org.). Saberes, socialidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2018, p. 7-157.
- **Organización de las Naciones Unidas-ONU** (1948): Declaración Universal de Derechos Humanos.
- **Pereira C., N.; Mejía, N.; Carnevali, N.** (2009): La vivienda indígena de los timote. Representación de su cosmovisión e hibridación. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, vol.19, n.56, sep.-dic., p. 474-496.
- **Pereira, L. M.** (2002): No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: Silva, A. L. da; Macedo, A. V. L. da S.; Nunes, Â. (org.). Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global. p. 168-187.
- **Ramos, A. R.** (2012): The Politics of Perspectivism. **Annual Review of Anthropology**, Stanford, 41: p. 481-494.
- **Reynoso, C.** (1991): Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. **Revista de Antropología**, Buenos Aires, n.10, p. 3-17.
- **Reynoso, C.** (2015a): Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- **Reynoso, C.** (2015b): Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB.
- **Ribeiro, D.** (1979): Os Índios e a Civilização: a integração dos povos indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes.
- **Richter, K.** (1986): A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a Colonização do Interior de Joinville e Blumenau. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina (Editora da UFSC); Blumenau: Editora da Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).
- **Schaden, E.** (1974): Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária (EPU); Editora da Universidade de São Paulo (Edusp).
- **Searle, J.** (1986): Actos de Habla. Madrid: Ediciones Cátedra.
- **Turner, T.** (1991): Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: Stocking, G. (org.). Post-Colonial Situations: essays in the contextualization of ethnographic knowledge. History of Anthropology 7. Madison: University of Wisconsin Press, p.285-313.
- **Turner, T.** (2009): “The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness”. **Tipití: Journal of Social Anthropology Lowland South America**, San Antonio,7(1): p. 1-42.
- **Urban, G.** (1978): A model of Shokleng social reality. Dissertation (Ph.D. in Anthropology), University of Chicago, Chicago.
- **Veiga, J.** (2000): Cosmologia e práticas rituais kaingáng. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas.
- **Viveiros de Castro, E.** (1993): Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: Viveiros de Castro, E.; Carneiro da Cunha, M. (org.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (NHII/USP); Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), p. 149-210.
- **Viveiros de Castro, E.**(2002a): Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena. In: Viveiros De Castro, E.. A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac&Naify, p. 345-399.
- **Viveiros de Castro, E.** (2002b): O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148.
- **Viveiros de Castro, E.** (2015a): Metafísicas Canibais- elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac&Naify&n-1 Edições.
- **Viveiros de Castro, E.** (2015b): The Relative Native. Essays on indigenous conceptual worlds. Chicago: The University of Chicago Press/HAU Books.
- **Wiik, F.** (2004a): Christianity converted: an ethnographic analysis of the Xokleng (Laklãnõ) Indians and the transformations resulting from their encounter with

Pentecostalism. Dissertation (Ph. D. in Anthropology), University of Chicago, Chicago.

- **Wiik, F.** (2004b): O evangelho transformado: apropriações xokleng (jê) do Cristianismo Pentecostal. In: Wright, R. (org.). Transformando os Deuses 2: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), p. 141-168.
- **Wiik, F.** (2010): “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os xokleng (jê) de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande, ano 10, v.19, p. 11-51.