

PERSONA Y ESPACIO. SOBRE EL CONCEPTO DE "TEKO" EN EL ABORDAJE  
ETNOGRÁFICO DE LAS PRIMEREAS ETAPAS DEL CICLO DE VIDA MBYA

Carolina Remorini\*

Summary: The current paper analyse the polisemic dimension the concept/word "teko" in Mbya practices and representations during the early stages of life cycle. Such practices and representations led us to recognize the existence of taboos and prescriptions oriented to prevent illness and granted both children health and their normal development and growing. According Mbya perspective, the violation of such prescriptions means a mayor risk to children health, as well as their closest Kim. The values and expectations associated to the Mbya reko (Mbya way of life) establish the conditions that make possible individual life (teko), reinsuring, at the same time, community existence (teko´a). These conditions are deeply related to the persistence of ancestral cultural practices associated to the use of the wild resources. The facts previously mentioned let us to make hypothesis about environmental value on Mbya individual construction process.

Key words: Mbya, life cycle, self, space, way of life

### Las Comunidades Mbya y el ambiente

Los Mbya-Guaraní constituyen una de las etnias que habitan la Selva Paranaense, uno de los sistemas naturales de mayor diversidad biológica de Sudamérica. Desde el punto de vista fitogeográfico, Provincia Paranaense cubre todo el territorio de Misiones, el extremo nordeste de Corrientes, y se continúa por el este de Paraguay y por Brasil (Cabrera, 1971).

Las tierras en que se asientan las comunidades Mbya estudiadas se disponen sobre las laderas y faldeos de la vertiente occidental de la Sierra de Misiones, comprendiendo pequeños cerros, quebradas y valles que drenan hacia el cauce del arroyo Cuña Pirú. Esta selva ha sido modificada por la intervención humana en distinto grado, lo cual dio lugar a selvas secundarias, capueras (lugares desmontados con vegetación

antrópica, generalmente arbustiva) a los lados de los caminos, antiguas forestaciones industriales semi abandonadas, así como a pequeñas zonas de roza y cultivo y amplias superficies desmontadas donde se encuentran asentamientos urbanos y explotaciones rurales de distintas dimensiones y complejidad.

En la actualidad y según fuentes oficiales (DNAG <sup>1</sup>, 1993 en Amable et al, 1996) existen en el territorio de Misiones 3.500 Mbya agrupados en 52 comunidades, principalmente a lo largo de las rutas nacionales 12 y 14 y la ruta provincial 7. Los asentamientos Mbya se distribuyen además en los países vecinos de Paraguay y Brasil, formando una suerte de circuito como resultado del constante desplazamiento de miembros de estas comunidades (Crivos et al, 2000). Las comunidades Mbya en las que realizamos nuestro estudio, Ka´aguy Poty e

\* Antropóloga. Becaria de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y alumna del Doctorado en Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

Yvy Pytã se encuentran localizadas en la Reserva Privada de la Universidad Nacional de La Plata, ubicada entre los Departamentos de Libertador General San Martín y Cainguás.

Según el último censo realizado por nosotros en mayo de 2003, ambas comunidades registran un total de 277 personas (183 en la primera de ellas y 94 en la segunda). Ambos asentamientos se hallan atravesados por el arroyo Cuña Pirú I y se encuentran a la vera de la Ruta Provincial N° 7.

Las actividades de subsistencia incluyen horticultura de roza y quema, caza, pesca y recolección en el bosque, si bien los Mbya reconocen un desarrollo de estas actividades a mayor escala en el pasado. En la actualidad, junto al trabajo asalariado temporario en colonias de yerba mate y tabaco, la elaboración y comercialización de artesanías constituye una de las principales fuentes de ingresos. Esto les permite adquirir alimentos de origen industrial en las localidades más cercanas.

A través de la ruta N° 7 los pobladores de Cuña Piru tienen acceso a las localidades vecinas (Aristóbulo del Valle, Ruiz de Montoya y Jardín América) donde acuden en forma frecuente para recibir atención médica en las unidades sanitarias y hospitales. No obstante poder acceder a la medicina oficial, los miembros de estas comunidades refieren que comúnmente el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades más frecuentes en los niños (gripe, diarreas, parásitos, entre otras) se inicia en el contexto de la comunidad, más precisamente, en el ámbito doméstico (Remorini y Sy, 2002) y a través de la consulta a los diferentes tipos de curadores

locales, denominados Karai, Kuña Karai y Opygua.

El Karai Opygua como líder religioso del grupo, es reconocido como uno de los principales expertos en los dominios religioso y terapéutico. A través de la comunicación con los dioses, puede predecir eventos, diagnosticar enfermedades y brindar consejos que hacen al bienestar de las personas. Asociado a estos atributos, pueden dirigir las ceremonias vinculadas con el ciclo anual de actividades y el ciclo de vida individual (Martínez et al, 2002). En este sentido, son los únicos que pueden bautizar a los niños, es decir, "descubrir" su nombre y establecer el origen o procedencia divina de su alma, hecho considerado de fundamental importancia para la continuidad del orden social.

### Algunas precisiones de Enfoque

En el marco de una investigación etnográfica acerca de las relaciones hombre-entorno en asentamientos Mbya de la provincia de Misiones<sup>2</sup>, y de mi trabajo de tesis doctoral<sup>3</sup> comenzamos en 2001 el abordaje de los procesos de salud-enfermedad en las primeras etapas del ciclo de vida. Un supuesto inicial orientó la investigación: la configuración compleja de representaciones, saberes, vivencias y prácticas en torno a la salud-enfermedad de los niños es susceptible de ser abordada mediante el estudio intensivo de las prácticas cotidianas de cuidado infantil, entendido como todas aquellas prácticas que empiezan antes del parto, e incluyen cuidados durante el puerperio, alimentación infantil, termorregulación, estimulación sensorial y

socialización (Daltaubuit Godás, 1992: 195).

El abordaje de tales prácticas requirió de la combinación y uso alternativo de distintas técnicas cualitativas propias de la metodología etnográfica, en este caso, observación -sistemática y participante- y entrevistas en profundidad (semi-estructuradas) a legos y expertos locales.

De esta manera, en dos trabajos de campo entre los años 2001 y 2003 realizamos observaciones de las rutinas diarias de los integrantes de 14 hogares de ambas comunidades con el propósito de delimitar y caracterizar las actividades relacionadas con el cuidado infantil. Al mismo tiempo, a través de entrevistas a los miembros adultos de esos hogares (n=16), indagamos en los fundamentos de las prácticas de cuidado infantil reconocidas previamente mediante la observación. En el curso de estas entrevistas surgieron referencias a las representaciones en torno la gestación, embarazo, nacimiento y crecimiento infantil, así como al diagnóstico, prevención y tratamiento de dolencias en los niños recién nacidos y en crecimiento, que fueron exploradas posteriormente mediante entrevistas en profundidad con informantes señalados como "expertos" en esos temas, esto es, los Karai Opyguã (n=4).

El análisis de la información empírica resultante nos condujo a focalizar en las representaciones asociadas a la "persona Mbya" -conocimientos, expectativas y valores- así como de las prácticas relacionadas con los procesos de crecimiento y desarrollo en las primeras etapas del ciclo vital. De ello resulta que las interrelaciones entre el niño y su entorno -natural y social- en las primeras etapas de su vida constituyen una variable relevante para caracterizar los

procesos de salud-enfermedad. De este modo, identificamos un conjunto de prescripciones y tabúes que orientan y regulan prácticas destinadas a estimular el crecimiento, desarrollo, integridad física y salud de los niños. Esto nos condujo a caracterizar los procesos de salud-enfermedad por referencia a dichos aspectos.

En este sentido, en el presente trabajo nos proponemos mostrar cómo los cuidados infantiles orientados a proveer las condiciones que hacen posible la vida (teko) del niño, aseguran al mismo tiempo, la continuidad de la comunidad (teko'a), mediante su adecuación a las expectativas y valores asociados al Mbya reko, esto es, el modo de vida Mbya.

### Ciclo de vida y modo de vida

Mbya reko, expresión utilizada frecuentemente por los hablantes de la lengua mbya con el significado de "el modo de ser mbya", "la costumbre mbya", va a ser utilizada por nosotros aquí con un doble sentido: con ella haremos referencia al modo de vida Mbya y al mismo tiempo, al ciclo de vida Mbya, a la biografía individual que no puede ser comprendida aislada de un modo particular de vivir que le otorga coherencia y sentido. Este juego de palabras, posibilitado por la polisemia de la noción de "teko" (en este caso su variante oscilante "reko")<sup>4</sup>, nos posibilita ubicar conceptualmente nuestra perspectiva sobre el tema.

Según Ruiz de Montoya (1639)<sup>5</sup> teko significa "...ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito. Che reco, mi ser, mi vida, ...". Más adelante, explicita otros usos: teco agui yei: salud, y teco ai: mala

costumbre; teko catu: buena vida, libre; teko yma: proceder antiguo, antigua costumbre / .../; teko marangatu: costumbre buena, virtud; teko ey: vicio ...". Así, el jesuita cita más de 50 contextos de uso de este término.

En este sentido Mbya reko sería "el modo de vida o el modo de ser Mbya", y la expresión ñande reko se traduciría como "nuestra cultura, nuestro sistema". A la vez, cuando preguntamos a nuestros informantes cómo designar en lengua a la trayectoria de vida de una persona, coincidieron en usar la palabra "teko". Finalmente, otro uso del término aparece en la expresión teko'á, traducido como aldea, comunidad. Según Chase-Sardi (1989), "...el lugar donde se realiza o se hace posible la costumbre".

De esta manera, en sus diversos usos, teko hace referencia a una forma particular de vivir, de pensar y de actuar y, al mismo tiempo, define ciertas condiciones que hacen posible la realización de esta forma de vida. En relación con ello, el modo de vida Mbya es el resultado de varios siglos de interacción entre la sociedad y un ambiente particular - el "monte" o selva- (Crivos et al, 2004). En este sentido, B. Melia (1987) plantea que existe un "ideal de vida Mbya" que refiere principalmente a condiciones ecológicas indispensables para el desarrollo de la horticultura, la caza y la recolección, actividades económicas tradicionales de estos grupos<sup>6</sup>.

Además de las necesarias condiciones ecológicas del territorio, el teko'á se torna un espacio ideal en la medida que los Mbya "lo construyen" respetando los principios establecidos por Ñamandu Ru Ete, el creador, deidad máxima de los Mbya (cf. Garlet, 1997: 142). En este sentido, por ejemplo, la noción de teko pora o teko marangatu remite a la

adecuación del comportamiento individual al modo correcto de vivir establecido por los dioses. Como contrapartida, la inadecuación a este modo de vida (teko achy) es visto como uno de los motivos principales de la aparición de enfermedades y muerte.

Según Chase-Sardi (1989: 34) la noción de teko'á tiene connotaciones físico-geográficas y socio-políticas, es decir, implica un espacio físico, una red de relaciones sociales y principios y normas básicas de organización. De la misma manera, espacio y red social son claves en el desarrollo de un ser humano ya que delimitan las condiciones en las cuales se desenvolverá la vida del niño. Así como la existencia de un teko'á es posible sólo en ciertas condiciones, para que la vida de un nuevo ser, no ya del grupo o etnia, se desarrolle con éxito, se requiere la observancia de pautas culturales tradicionales.

De acuerdo con lo planteado por los Mbya, para crear o fundar una nueva aldea se debe "soñar" con ella, ponerle un nombre y construir un Opy (templo-casa de rezos)<sup>7</sup>. De manera similar, para concebir un niño es necesario que el padre sueñe con él, sólo así el espíritu "tomará asiento" en el útero materno. Luego, para considerar a un niño "persona", es decir, un miembro pleno del grupo, el Opyguã debe descubrir y comunicar el verdadero nombre de su espíritu. Volveremos sobre este tema más adelante.

Así, el teko'á surge como resultado de prácticas culturales tradicionales (Larricq, 1993: 96) y es, al mismo tiempo, el lugar en donde tales prácticas deben ser y son desarrolladas. En este sentido, integra en un solo "espacio" las dimensiones materiales, sociales y simbólicas que forman parte del modo de vida Mbya en estrecha

interdependencia con su ambiente, el "monte" (Crivos et al, 2004).

Por otra parte, teko, en el sentido de la vida de un individuo, es decir, su origen, su crecimiento y desarrollo y sus potencialidades, sólo puede ser comprendida al situarla en este espacio de relaciones ecológicas, sociales y simbólicas entrelazadas. En vinculación con este planteo, observamos que "ser Mbya" no se logra meramente con el nacimiento. Convertir un espacio "físico" en un espacio social apto para la vida sería análogo a convertir un ser humano en una persona.

En este sentido consideramos que las prácticas de cuidado infantil registradas se orientan a "modelar" al ser humano de acuerdo con expectativas culturales para convertirlo en una "persona" cuya identidad individual y étnica son inseparables de ese ambiente domesticado (Crivos et al, 2001) que constituye el teko´a.

Ahora bien: ¿Cómo este ambiente contribuye a la conformación de la identidad subjetiva? ¿Por qué decimos que la "persona Mbya" se define por referencia al "teko´a" y el "monte"? Para caracterizar la relación entre las sociedades amazónicas y el ecosistema selvático Balèe (1993: en Descola 2004) introdujo el concepto de "floresta antropogénica" que, como señala Rival (1997), es el producto de siglos de interacción entre las comunidades indígenas y la selva tropical. Estas "florestas antropogénicas" dan cuenta de una historia de actividad humana que modifica la distribución de las especies y las asociaciones entre ellas, dando como resultado una configuración que está en relación con los valores que un grupo humano considera centrales a su forma de vida (Rival, 1997).

Es así, que a lo largo del tiempo, las poblaciones Mbya han observado, asignado propiedades y valores y utilizado los recursos vegetales, animales y minerales como parte de sus estrategias de vida cotidianas. Observación, percepción y experimentación han conducido a un aprendizaje sobre el ambiente selvático que adquiere notable relevancia en todos los dominios de la vida del grupo.

En relación con el tema de este trabajo, adquiere importancia la utilización selectiva de algunos componentes del ambiente en las prácticas de cuidado infantil así como en la prevención y tratamiento de numerosas dolencias que ponen en riesgo la salud e integridad de los niños. En este sentido, veremos que la percepción de las propiedades de diferentes especies -o partes corporales de esas especies- y su utilización como parte de las estrategias locales para estimular el crecimiento y desarrollo de los niños y garantizar su salud, son un criterio central en el proceso de selección de recursos del ambiente con esos fines.

#### Condiciones que hacen posible la vida Mbya

De acuerdo con nuestros informantes, teko, en el sentido del ciclo de vida de un individuo, comienza cuando el espíritu humano o alma (ñe´e o ñe´ey) "se engendra" o "toma asiento" (oñemboapyka) en el útero de la mujer durante la concepción. Esta entidad es considerada el componente vital de todo ser humano. Su ausencia -temporal o permanente- provocará enfermedades, muerte y/o abortos.

El alma o espíritu del niño que va a nacer

es enviado por los Ñe'e Ru Ete (Nuestros Verdaderos Padres), las cuatro deidades principales de los Mbya (Ñamandu Ru Ete, Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete y Tupa Ru Ete). Tanto en los relatos de nuestros informantes como en las narraciones míticas recopiladas por Cadogan (1950, 1997), Clastres (1993), Melia (1987) y Schaden (1998), se plantea que para que la palabra divina (el mensaje de los dioses, que no es otra cosa que el espíritu del niño) se encarne, el futuro padre debe soñar primero con él. Es decir, a través del sueño, uno de estos dioses revela al padre la intención de que un niño se desarrolle. De esta manera, parecería que el peso de la voluntad divina en este proceso es crucial no sólo en la decisión de enviar un alma para que nazca una criatura, sino en decidir quienes serán los futuros progenitores de la misma. Asimismo, si el padre no recibe la revelación por medio del sueño, las relaciones sexuales por sí solas no darían origen a un ser humano.

A partir de la concepción, la salud o enfermedad del niño en gestación dependerá fundamentalmente de la adecuación del comportamiento de los progenitores y otros sujetos del entorno familiar a las "exigencias" del espíritu del niño<sup>8</sup>. En relación con ello, Cadogan (1997: 77) transcribe los siguientes versos: "la criatura a quien se está por dar asiento os pondrá a prueba /.../ pues a fin de que os desviéis, hará que dirijáis miradas vedadas a otras mujeres, a otros varones, pues bien, esto lo digo sabiendo que lloraréis viendo al niño enfermo de gravedad /.../ lamentando la pérdida de aquél a quien se tuvo la intención de dar asiento para alegría vuestra".

La información obtenida por nosotros coincide con lo planteado por el autor en este

fragmento. De acuerdo con nuestros informantes existe la posibilidad de que el alma del niño "no tome asiento" si los futuros padres cometen adulterio o existen peleas o conflictos entre ellos, ya que esto puede ocasionar el aborto o la muerte prematura del niño, o más tarde, la imposibilidad de conocer su nombre.

Resulta necesario aclarar aquí que la procedencia divina del espíritu que ha encarnado en el niño se conoce luego del primer año de vida, cuando el niño adquiere dos capacidades: hablar y caminar erguido. Su origen en alguno de los cuatro Ñe'e Ru Ete determinará el nombre que recibirá el niño durante una ceremonia denominada "Ñemongarai" o "Ñemboery" según distintas versiones. La importancia que reviste esta ceremonia se manifiesta en que sólo después de ella el niño es reconocido como un miembro pleno del teko'a.

"Karai es el nombre del espíritu (...) cuando el guris (niño) tiene un año, ahí recién se le puede poner el nombre tradicional, pero cuando es chiquito ahí ya no se puede poner todavía el nombre [¿por qué?] y, porque no entienden bien, después de un año cuando el guris habla y entiende bien las cosas, ahí recién se le puede poner el nombre propio (...)" (MR, Yvy Pytã, 2001).

Para interpretar correctamente el sentido que tiene para los Mbya el espíritu/alma y el nombre es indispensable tener presente que ambos se designan con el mismo término, ñe'e, que a su vez, significa "palabra". Ñe'e tiene entonces un doble significado: "expresar ideas" y "porción divina del alma" (Cadogan, 1997; Clastres, 1993). De esta manera, el alma se identifica con el nombre y la capacidad de hablar, constituye el

principio vital del sujeto y lo acompañará hasta su muerte, "es aquello que mantiene erguido el fluir de su decir" (Cadogan, 1997).

De la misma manera que la palabra/espíritu (ñe'e) "mantiene erguido" al niño, es decir, hace posible su vida, el ayvu como el lenguaje humano, como medio de comunicación mantiene unidos a los miembros de un teko'a, permite la existencia del mismo. El ñe'e es lo que posibilita a la persona pertenecer a la comunidad de aquellos que reúne el ayvu. Garlet (1997) plantea que sin teko'a la palabra de los líderes políticos y religiosos no tiene valor, en tanto, sólo puede ser pronunciada en él para ser oída por sus miembros. Este autor señala que así como el teko'a se "mantiene erguido" por medio de las acciones de sus miembros, la responsabilidad frente a la crianza de los niños también es asumida colectivamente, garantizando las mejores condiciones para que su espíritu "se halle". Según nos refiere un informante: "Cuando nace un bebé nuevo, cuida entre todos, la familia, también toda la comunidad cuida, así es nuestra costumbre (...)" (PD, Ka'aguy Poty, 2003).

De manera que la persona Mbya se compone en principio<sup>9</sup> por un espíritu/nombre y un cuerpo, cada uno de ellos con diferente origen, divino y humano respectivamente, pero íntimamente vinculados, ya que su disociación es signo de enfermedad o muerte. En este sentido, la salud depende de esta integración de las entidades que componen la persona

"Así que el nombre lo mismo, el mismo nombre tiene el espíritu, nosotros tenemos un nombre, el cuerpo del espíritu y el nombre... Miguel es Karai ñe'e (...)" (CR, Opyguã de Yvy Pytã, 2001).

Teniendo en cuenta que nombre/espíritu/

cuerpo son indisolubles, los Mbya plantean que la atribución de un nombre erróneo puede causar enfermedades graves al niño e incluso la muerte. La principal señal de ello es que el niño no muestra signos de crecimiento y desarrollo "normales", según nuestros informantes, "no quiere crecer", no se alimenta y "se pone triste". La responsabilidad en estos casos recae sobre el Karai Opyguã, que debe averiguar el nombre correcto, es decir, volver a bautizarlo. En este sentido, imponer el nombre es análogo a devolver el estado de salud al niño.

Volviendo al periodo de gestación, nuestros informantes nos explicaron que durante el mismo la madre expresa deseos de determinados alimentos, especialmente frutas dulces o miel silvestre, y el esposo debe complacer sus deseos, porque en realidad, son deseos del futuro hijo, de lo contrario, el niño puede enfermar<sup>10</sup>.

"Ella tiene que comer, 3 o 4 veces aunque sea por semana lo que ella quiere, porque si no, viene la enfermedad, nace así flaquito, viste, sin vida (...)" (PD, Ka'aguy Poty, 2003). En consecuencia, el esposo deberá ir a recolectar o cazar el alimento que la mujer desee<sup>11</sup>.

Al mismo tiempo, se plantean restricciones en los alimentos que deben consumir los progenitores (tembiu ojeu va'era he'y). En este caso, los animales del bosque, en especial coatí y kure (cerdo salvaje) son referidos como los más peligrosos para los niños pequeños y en gestación. El origen de las enfermedades parasitarias en los niños menores de un año es atribuido al consumo materno de carne durante la gestación. En relación con esto, un informante nos relató el caso de dos de sus hijos que han tenido parásitos desde el nacimiento, según él

debido a que su esposa comió carne de cerdo (kure) mientras estaba embarazada, y pese a que ella no fue afectada "la carne hace que se críe la lombriz, ...hace crecer en el gurisito" (FR, Yvy Pyta, 2003). Si bien sus hijos en ese momento eran amamantados por su madre, "estaba flaquito, porque también le daba vómitos y devolvía la leche, estaba pálido". Asimismo, los niños que aún son lactantes y no han sido bautizados (a quienes no se ha asignado su nombre Mbya) no deben consumir ni ser expuestos al olor proveniente de la cocción de la carne de estos animales por las mismas razones<sup>12</sup>.

A través de estos ejemplos observamos que desde antes del nacimiento el espíritu del niño exige determinados cuidados que garantizarán su supervivencia y bienestar. De este modo, la conducta y/o actividades de los sujetos en cada etapa del ciclo vital deben ajustarse a una serie de reglas (prescripciones y prohibiciones) para evitar el riesgo de enfermar y/o morir. En relación con este momento particular del ciclo vital las posibilidades de que el niño nazca, crezca sano, y no se enferme o muera dependerá estrechamente de la adecuación a tales reglas por parte de sus progenitores. Vinculado a ello y teniendo en cuenta lo que planteamos hasta acá, proponemos que al espíritu humano se le atribuirían las siguientes facultades: elige a sus progenitores, sanciona su conducta inadecuada y en este último caso, decide volver a la morada de los dioses, provocando con ello la muerte del niño.

Ta'y pyta jave (ta'y: hijo del varón; pyta: nuevo; jave: mientras) es el término con el que se designa en la lengua vernácula al período de tiempo (alrededor de 60 días) que siguen al nacimiento del niño. Nuestros informantes señalan restricciones alimentarias

que deben ser respetadas por los progenitores y otros miembros del entorno familiar durante ese tiempo, es decir, mientras el niño es "nuevito"<sup>13</sup>. Su incumplimiento representa un riesgo para la salud no sólo del recién nacido sino de todos los miembros de la familia.

La evaluación de los alimentos adecuados e inadecuados se relaciona con el estado de vulnerabilidad que afecta a los sujetos en ese momento y, en consecuencia, con la prevención de dolencias o trastornos irreversibles en la personalidad (Cadogan, 1965; Remorini y Sy, 2002). Entre los alimentos considerados potencialmente peligrosos para la salud se encuentran los picantes, la cebolla, la carne, la grasa animal y los dulces, así como algunos de origen industrial como sal, gaseosas, galletas, harina de trigo y aceite. Se las caracteriza como comidas "pesadas" en oposición a las comidas "livianas" como el maíz y todas las preparaciones derivadas de él. El mbaipy y el mbojape, ambas elaboradas sobre la base de maíz hervido y asado, son las preparaciones especialmente adecuadas a la dieta de las mujeres durante este período. La prohibición de consumir sal en todos los momentos críticos de la vida así como de utilizarla cuando se come el jabalí (kochi) - animal sagrado para los Mbya- indicaría una estricta evitación de un elemento que no corresponde a la alimentación tradicional de los Mbya. Lo mismo ocurre con la harina y el aceite: si bien la chipa o el reviro son actualmente preparaciones de consumo diario, son evitadas durante el embarazo y post-parto así como en ocasión de la menarca.

Respecto de los alimentos que producen efectos negativos en la salud de los niños durante los primeros meses de vida, se

menciona nuevamente la carne de los animales del monte<sup>14</sup>. Asimismo, se enfatiza la importancia de la leche materna como alimento principal, si bien paulatinamente se pueden ir incorporando algunos frutos o preparaciones hechas sobre la base de vegetales silvestres o cultivados.

" (...) algunos bebés tienen enfermedad de diarrea, que, bueno algunos le dan de comer por ahí a 5, 6 meses y por ahí se enferma muy pronto el bebé, ¿no? Le da de comer todas cosas que no se puede comer y, por ahí se enferman, o se le dan parásitos, tacho, digamos (...) a los 6 meses no se puede dar de comer todavía, dicen los más viejos (...) después de un año si se pueden dar muchas cosas [y antes de un año, ¿qué se le da?] y, se le da leche no más [entonces si comen algo que no tienen que comer ¿les pueden aparecer tacho?] sí, claro carne de vaca puede ser que le da tacho (...) y de chanco puede ser también, kure, eso no se puede dar todavía, a los 6 a los 7 meses, le da enfermedad y se puede morir al acto" (MR, Yvy Pyta, 2001)

Además de las restricciones que operan sobre el consumo de alimentos, existen prescripciones y tabúes relacionados con los comportamientos y actitudes de los progenitores. Del mismo modo que durante la gestación existe el riesgo de que el alma del niño lo abandone, luego del nacimiento y hasta la imposición del nombre también es posible que esto ocurra. Es por ello que los Opyguã brindan a los padres del niño una serie de consejos " para que el guris quiera crecer" . No vamos a extendernos sobre este tema en este trabajo, pero podemos citar como ejemplo: que siempre llamen al niño por su nombre verdadero; que no abandonen al niño; que lo mantengan; que no peleen

entre ellos (los padres); que el hombre no tenga muchos celos de su mujer; que el padre no "ande" con otras mujeres (o sea, que no cometa adulterio) y que la mujer sea muy cuidadosa con los hijos (MR, Yvy Pyta, 2001).

Así como algunos alimentos del monte son considerados adecuados o prohibidos durante la gestación y post parto, en virtud de una evaluación de los efectos positivos o negativos que ellos pueden tener sobre la salud del niño, una vez que éste nace, su crecimiento y desarrollo deben ser estimulados mediante la utilización de recursos vegetales o animales del monte, cuyos efectos sobre la salud del niño son considerados positivos. Al mismo tiempo, se evita que el niño tome contacto o consuma otros recursos silvestres que, por el contrario, producirían efectos no deseados. Esta prohibición está basada en la creencia de que una característica o atributo desfavorable del animal o planta consumida puede ser transmitida al infante<sup>15</sup>.

En este sentido, hemos accedido a una rica narrativa acerca de vegetales y animales que son utilizados por los adultos en una diversidad de prácticas que tienen por objeto proteger a los niños de diversos riesgos, controlar y/o acelerar el proceso de crecimiento y favorecer una buena constitución física. Mencionaremos a continuación algunos de ellos.

Como señalamos antes, para los Mbya, el caminar erguido y la capacidad de pronunciar palabras constituyen dos requisitos para que el niño pueda recibir su nombre sagrado, en consecuencia, la estimulación de la marcha y del habla son componentes centrales de los cuidados infantiles. Asociado a ello, resulta notable la gran preocupación que expresan los padres cuando sus hijos no caminan

(ndoguatai) o no hablan (ndaijayvui) en el tiempo esperado.

“Hay una plantita también que da como frutita así tipo poroto ... ése tiene como semilla así que abre y explota, ese dice que, bueno yo no probé todavía por mi hijo, pero ése dice que cuando el chico empieza hablar, sirve para que hable bien... se saca ése, se mete adentro de la boca y explota adentro, pero no sé el nombre, conozco la planta, hay por ahí, pero hay que preguntarle a los mayores” (F.R., Yvy Pytã, 2003)

El entrenamiento en el logro de la postura erguida y la marcha se realiza a través de varias prácticas. Brindar masajes en las piernas y pies de los niños mientras son amamantados es una práctica frecuentemente observada. Asimismo, se coloca a los bebés mucho antes de que comiencen a caminar, una especie de piñonera o brazalete debajo de las rodillas confeccionado con los huesos de la pata (tibia) de un ave llamada araku (saracura). La observación de la sólida marcha de esta ave fundamenta esta práctica, ya que se espera que los niños adquieran fuerza en sus piernas a través del contacto con el hueso de la pierna del animal. (Remorini y Sy, 2003)

“A los nenes también cuando tiene que empezar... yo ponía acá [Debajo de la rodilla?] si [¿y eso como se llama?] ipy kuaa, ... piñonera... nosotros ponemos para caminar no más (...) eso es de algunos pájaros... eh... yo llamaba araku, saracura, el hueso de saracura [y el huesito ¿de qué parte del animal?] de la pierna es... tiene que colgar ... no quemar, colgar y cuando salió todo, la carne de... hay que cortar un pedacito, cortas, de las dos [¿y se pone solo el huesito?] el negrito se pone, de más chico de ese... eh ahora no tengo (...) yguau ... y

una semillita también negrita (...) yo tengo también pero quedaba chiquitito por eso no pone más, cuando quedaba chiquitito tiene que buscar y sacar y después cuando mata saracura tiene que poner otra vez ... porque algunos es gordita, gordito, y quedo ya chiquito... [¿y eso se usa para qué?] para caminar, rápido, o para no caer... camina y a veces cae (...) si no pone cae, siempre cae, no corre, entonces ya cuando tiene, camina bien, camina mejor” (A.R., Yvy Pytã, 2003)

La construcción del “mitã amba” (“el lugar o morada de los niños”) es otra de las formas de entrenar a los niños. Este objeto se encuentra en el patio de las viviendas, y consta de 3 cañas de tacuara clavadas en posición vertical en el suelo, atravesadas en el medio por una horizontal que sirve al niño -de alrededor de 1 año- para pararse y caminar sostenido en ellas. Finalmente, es frecuente observar a las madres o hermanos mayores hacer caminar a los niños por los alrededores de la vivienda sosteniéndolos del brazo o por debajo de las axilas en distintos momentos del día.

En relación con la prevención de alteraciones en el crecimiento y desarrollo, los Mbya señalan la posibilidad de que las personas adquieran características no deseables presentes en algunos animales a través del consumo de su carne. Por ejemplo, estaría prohibido a los niños en crecimiento comer la carne de aves como el yeruti y el saracura ya que “endurece” y “cierra” los huesos de las piernas, dificultando la locomoción (Remorini y Sy, 2003).

En síntesis, la adquisición de estas capacidades marcan la transición de una etapa a otra en el ciclo vital, suponen un cambio ontológico, ya que a partir de este momento se reconoce al niño como un

verdadero Mbya, un miembro pleno del teko'a. De este modo, el paso del gateo a la marcha es una de las modificaciones corporales cruciales en el proceso de constitución de la persona Mbya, y constituye uno de los rasgos más relevantes que diferencian a los humanos de otros seres, esto es, los animales, los vegetales y los dioses. A diferencia de los dioses que se presentan erguidos desde el principio -tal como puede advertirse en el mito de auto creación de Ñamandu Ru Ete- (Cadogan, 1997) los seres humanos deben lograr esa condición para ser considerados hombres y, al mismo tiempo, diferenciarse de otros seres que no caminan erguidos, tales como los mamíferos.

En este sentido, proponemos que desde la perspectiva Mbya se considera que al cuerpo hay que formarlo, modelarlo, ya que no es algo que viene "dado" naturalmente (Mauss, 1971, Viveiros de Castro, 2004; Descola, 2004; Lock y Scheper-Hughes, 1996). De este modo, existen valores y expectativas en torno a la morfología, posturas y movimientos corporales, actitudes y comportamientos, algunos de los cuales son específicos para cada sexo.

Por ejemplo, sólo una vez que los niños -varones- caminan pueden llevar alrededor de su cintura un cordón confeccionado con fibras vegetales denominado ikuacha, para que durante el crecimiento "modele" la cintura del niño. Esta cuerda no es colocada a las niñas, ya que se considera que éstas naturalmente tienen cintura: "eso se pone para que tenga una cintura linda cuando sean grandes, los hombres tiene que tener cintura, las mujeres no..." (M.G., Yvy Pytã, 2003)

En relación con ello, resulta necesario

remarcar que los Mbya plantean que la costumbre de colocar estos elementos ornamentales en los niños desde pequeños no tiene meramente un valor estético, sino modelar o formar el cuerpo del niño, como observamos en el caso del ipy kuaa o el ikuacha. Al respecto, Chamorro (1995) destaca el valor otorgado por otras parcialidades Guaraní a los adornos corporales en la constitución y maduración de los niños. Según esta autora estos elementos son parte del cuerpo, "completan el cuerpo" (Chamorro, 1995: 116). En este sentido, cuando Cadogan (1950) se refiere a los Mbya utiliza la expresión "Jeguakava Tenonde Pora-guei" lo que puede traducirse como "los primeros verdaderos bellamente adornados". De esta manera, los "verdaderos hombres" son los "adornados" (Clastres, 1993: 9).

### Consideraciones Finales

Hemos ofrecido en este trabajo algunos ejemplos de prácticas de cuidado infantil pre y post natales cuyos propósitos serían: 1) que el espíritu no abandone el cuerpo del niño, causándole enfermedades y/o muerte, 2) incentivar y estimular el crecimiento y desarrollo del niño, fundamentalmente la adquisición de rasgos positivos para su salud e integridad, y 3) inhibir aquellos rasgos y características negativas que lo colocan en riesgo de enfermar. A través de ello, convertir al niño en una "persona", de acuerdo con los valores y expectativas del grupo.

El cumplimiento de prescripciones y tabúes relacionados con el consumo y el contacto con recursos del monte es considerado central para mantener la salud y

aumentar las posibilidades de integración del niño a un ambiente particular, estimulando capacidades y atributos necesarios para su vida en ese medio.

En relación con este planteo, consideramos que las distintas etapas del ciclo vital podrían delimitarse y caracterizarse teniendo en cuenta las capacidades y habilidades que desarrollan y adquieren los individuos a medida que crecen y maduran. Durante la etapa que va desde el nacimiento a la imposición del nombre identificamos eventos y procesos que, según la perspectiva local, marcan discontinuidades en los procesos de crecimiento y maduración y de esta manera, constituyen indicadores de transición entre etapas. En este sentido, las prácticas orientadas a estimular el habla, la postura erecta y la marcha ocupan un lugar central entre los cuidados infantiles durante el primer año de vida.

Los Mbya refieren que algunos cuidados no pueden ser realizados en la actualidad, debido a la escasez de ciertos vegetales y animales que décadas atrás estaban disponibles en el monte. De este modo, las transformaciones en las prácticas de endoculturación dan cuenta de procesos de cambio en el ecosistema selvático que amenazan la disponibilidad de estos recursos.

La preocupación expresada por los ancianos en torno a las transformaciones en el modo de vida, fundamentalmente la pérdida de conocimientos acerca del monte y la escasez de recursos y territorio, se relaciona en último término, con la posibilidad de dar continuidad a un modo de vida que se expresa en el teko'a y a prácticas de crianza de los niños como futuros miembros de la comunidad.

Al plantear la existencia de un vínculo

estrecho entre el nuevo ser, sus progenitores y su entorno social inmediato, la violación de tabúes por parte de éstos, no sólo acarrea consecuencias irreversibles en la salud del niño, sino también constituye una amenaza a la continuidad del grupo, ya que el teko'a no presenta las condiciones favorables para incorporar nuevos miembros. Si el espíritu (ñe'e) del niño elige a sus futuros progenitores, y puede abandonar el cuerpo si ellos cometen alguna falta a las pautas morales, entonces actuaría estableciendo los valores a los que debe ajustarse la vida del grupo, cumpliendo de esta forma, la misión de los dioses: enseñar el modo correcto de vivir.

La evaluación del riesgo que implica el incumplimiento de las pautas ancestrales para la vida (teko) de los individuos y la existencia de la comunidad (teko'a) se traduce en una multiplicidad de prácticas que tienen lugar en momentos decisivos del ciclo vital. En este sentido, las representaciones y prácticas asociadas al proceso de constitución de la persona Mbya se hallan íntimamente asociadas a aquellas que tienen por fin mantener el modo de vida del grupo.

El abordaje etnográfico de estas prácticas nos conduce a proponer que aún en un contexto de rápidos cambios culturales y ambientales, "ser Mbya" se define culturalmente por referencia al monte, escenario donde los procesos de constitución y desarrollo de la persona adquieren significado y valor.

#### Agradecimientos

A las comunidades Mbya, en especial mi reconocimiento a Cirilo y Faustino, ambos

opyguã fallecidos hace algunos años y de quienes aprendí mucho. A las Prof. Marta Crivos y María Rosa Martínez por orientarme en este recorrido por el ciclo de vida Mbya. A Anahi Sy y Ana Igareta, por la colaboración e incondicional amistad. Finalmente, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por financiar mi trabajo.

#### Notas

1. Dirección Nacional de Asuntos Guaraníes.
2. Proyecto: Caracterización antropológica del modo de vida. Implicancias teórico-empíricas de las estrategias de investigación antropológica. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. Institución Otorgante: CONICET-UNLP-Ministerio de Cultura y Educación. Director: Marta Crivos. Co-Director: María Rosa Martínez.
3. Tema de Tesis Doctoral: Aporte a la Caracterización Etnográfica de los Procesos de Salud- Enfermedad en las Primeras Etapas del Ciclo Vital, en Comunidades Mbyá-Guaraní de Misiones, República Argentina. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. Director: Marta Crivos. Co-Director: María Rosa Martínez.
4. Respecto de cuestiones gramaticales de la lengua mbya (y guaraní en general) utilizamos fundamentalmente las obras del P. Antonio Guasch (1996) y de Leon Cadogan (1992).
5. Arte, Vocabulario y Tesoro de la Lengua Guaraní.
6. La búsqueda de tales condiciones es, según diversos autores, uno de los motivos principales de los procesos de movilidad territorial ampliamente documentados en estos grupos (Chase Sardi, 1989; Melia, 1987; Garlet, 1997).
7. Al respecto ver también Garlet, I; 1997:132 y siguientes.
8. Al respecto ver también Cadogan, 1997:73.
9. Digo en principio, porque a lo largo de la vida, se incorpora otro espíritu, denominado ñe' e vai (de vai: malo, doloroso) que coexiste con el ñe' e original (llamado también ñe' e pora) y de acuerdo con nuestros informantes ñe' e vai sería el responsable de los sueños. En estos sueños, el espíritu realiza determinadas acciones que son sancionadas en la vida real, ya que en la mayoría de los casos, representan faltas a las normas sociales.
10. En relación a ello Larricq (1993) plantea: (...) en el caso de desatención del padre de los deseos de la madre - en realidad del hijo-, es también desinterés por la misión que el padre divino de la criatura le haya otorgado en el seno de la familia que residirá, (...) el alma puede sentirse incómoda (ndojevy'ai: 'no hallarse', no estar a gusto) en su nuevo hábitat y querer volver pronto a su morada original, manifestándose esto en frecuentes enfermedades y aún en la muerte del

niño”.

Posadas: Ediciones Montoya.

11. Respecto de la desatención de los pedidos del espíritu que se halla en el vientre materno y sus consecuencias negativas, encontramos una clara referencia a ello en la versión del mito de Pai Rete Kuaray ofrecido por León Cadogan (1997).
12. Al respecto ver Crivos et al, 2000 y Remorini et al, 2002.
13. En relación a estos aspectos, existen abundantes menciones en la bibliografía en relación a la “couvade” en los grupos guarani, por ejemplo, Metraux (1946); Bertoni (1927); y Larricq (1993).
14. En relación a este aspecto ver Remorini y Sy (2002).
15. Al respecto Frazer (1945) establece dos principios generales en que se basa la magia: lo similar produce lo similar, es decir que un efecto refleja su causa y que aquellas cosas que han estado alguna vez en contacto, continúan actuando uno sobre otro a la distancia, aún cuando el contacto físico ya no existe. El primer principio puede ser llamado ley de similaridad y el segundo ley de contacto o contagio (pp. 18. Traducción del original en inglés).

Bertoni, M.

- 1927 La higiene y la medicina guaraní. En: La civilización Guaraní. Tomo 3: Pto. Bertoni: Imprenta y Edición Ex-Sylvis.

Cabrera, A. L.

- 1971/72 Fitogeografía de la República Argentina. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica, Vol. XIV.

Cadogan, L.

- 1950 La Encarnación y la Concepción; la Muerte y la Resurrección en la Poesía Sagrada esotérica de los Jeguaka Tenonde Pora-güe (Mbyá-Guarani) del Guaira, Paraguay. Revista do Museu Paulista, Nova Serie, IV.
- 1965 En torno al Bai Ete Ri Va guayakí y el concepto guaraní de nombre. Suplemento Antropológico, Vol. I N° 1.
- 1992 Diccionario Mbyá-Guaraní-Castellano. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. XVII. Asunción del Paraguay: Fundación “León Cadogan”.
- 1997 Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI. Asunción del Paraguay: Fundación “León Cadogan”.

## Bibliografía

- Amable, M. A, K. Dohmann, y M. Rojas  
1996 Historia Misionera: Una perspectiva integradora.
- Chase-Sardi, M.  
1989 El tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá-Guaraní. Suplemento

- Antropológico, Vol. XXIV, N° 2.
- Chamorro, G.  
1995 Kurusu Ñe'engatú. Palabras que la historia no podría olvidar. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 25. Asunción del Paraguay: CEADUC.
- Clastres, P.  
1993 La Palabra Luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes. Serie Antropológica. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Crivos, M., R. Martínez, G. Navone, M. Pochettino, L. Teves, C. Remorini y A. Sy  
2000 Los 'tacho': consideraciones sobre el origen y función de los parásitos en dos comunidades Mbyá de la provincia de Misiones. Revista Folklore Latinoamericano. Tomo 4, en prensa.
- Crivos, M., M. R. Martínez, G. Navone, M. L. Pochettino, P. M. Arenas, C. Digiani, L. Teves, C. Remorini, A. Sy, C. Illkow y N. Delorenzi.  
2002 Ethnobiology of the parasitoses: the case of two Mbyá-Guaraní communities (Province of Misiones, Argentina). En: Ethnobiology ad Biocultural Diversity. Stepp, F. Wyndham, and R. Zarger (Eds). Athenas: University of Georgia Press.
- Crivos, M; Martínez M.R. Pochettino, M.L. C. Remorini, C. Sáenz y A. Sy.  
2004 Nature and domestic life in the Valle del Cuña Pirú (Misiones, Argentina): Reflections on Mbya-Guarani ethnoecology. Agriculture and Human Values, 21.
- Daltabuit Godas, M.  
1992 Mujeres Mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Descola, P.  
2004 Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno. A. Sourrallés y P. García Hierro (ed.). Copenhagen: IWGIA, Documento 39.
- Frazer, Sir J.  
1945 Magic and Religion. London: The Thinker's Library.
- Garlet, I.  
1997 Mobilidade Mbya: historia e significação. Tesis de Maestría. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. MS.
- Guasch, A.  
1996 El idioma Guaraní. Gramática y antología de prosa y verso. Asunción. CEPAG.
- Larricq, M.  
1993 Ipytuma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní. Posadas: Editorial Universidad Nacional de Misiones.
- Lock, M. y N. Schepper-Hughes  
1996 A critical interpretative approach in medical anthropology: Rituals

- and routines of Discipline and Dissent. En: *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*. Sargent y Johnson (eds), Wesport y London: PRAEGER.
- Martínez, M. R., M. Crivos y C. Remorini.  
2002 Etnografía de la vejez en comunidades Mbya-Guaraní, provincia de Misiones, Argentina. En: *Il Vecchio allo Specchio. Vivere e curare la vecchiaia nel mondo*. Antonio Guerci & Stefania Consigliere (Eds): Vol. 4. Génova: Biblioteca di Antropologia della Salute. Erga Edizione.
- Mauss, M.  
1971 El concepto de técnica corporal. En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Melia, B.  
1987 La Tierra Sin Mal de los Guaraní: Economía y Profecía. Suplemento Antropológico, Vol XXII (2).
- Metraux, A.  
1946 The Couvade. En: *Handbook of South American Indian*, 5. J. Steward, (Ed). Washington: Smithsonian Institution.
- Remorini, C y A. Sy.  
2002 Las sendas de la imperfección (tape rupa reko achy). Una aproximación etnográfica a las nociones de salud y enfermedad en comunidades Mbyá. *Scripta Ethnologica*, XXIV.
- 2003 El valor del monte en el proceso de endoculturación Mbya. Una aproximación etnográfica. Actas del XXIII Congreso de Geohistoria Regional, Oberá. 115-127. Misiones: Facultad de Artes. Universidad Nacional de Misiones.
- Rival, L.  
1997 The Huaorani and their trees: managing and imagining the Ecuadorian rainforest. En: *Nature is culture. Indigenous knowledge and socio-cultural aspects of trees and forests in non-European cultures*. Seeland, K. (Ed). London: Intermediate Technology Publications.
- Ruiz de Montoya., A.  
1876 (1639) *Arte, Vocabulario y Tesoro de la lengua Tupi o Guaraní*. Gramática y Diccionarios. Nueva Edición. Paris: Maisonneuve y Cia.
- Shaden, E.  
1998 Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Asunción. CEADUC-CEPAG.
- Viveiros de Castro, E.  
2004 Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena. En: *Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno*. A. Sourrallés y P. García Hierro (ed.). Copenhagen: IWGIA, Documento 39.

## Resumen

En este trabajo nos proponemos analizar los significados que adquiere el término teko en relación con las representaciones y prácticas Mbya (Guaraní) acerca de los procesos de salud-enfermedad en las primeras etapas del ciclo vital. El análisis de tales representaciones y prácticas hizo posible reconocer prescripciones y tabúes orientados a prevenir numerosas dolencias, garantizar la salud y estimular el normal crecimiento y desarrollo del niño. Desde la perspectiva Mbya, el incumplimiento de tales pautas implica un riesgo para la salud del niño, así como la de los miembros de su entorno social inmediato. En este sentido, las expectativas y valores asociados al Mbya reko (modo de vida Mbya) establecen las condiciones que hacen posible la vida de un individuo (teko) y aseguran, al mismo tiempo, la continuidad de la comunidad (teko'a). Estas condiciones se hallan estrechamente vinculadas al mantenimiento de prácticas culturales ancestrales que involucran la utilización de los recursos del "monte". Esto nos condujo a formular hipótesis acerca del valor que adquiere el ambiente en los procesos de constitución de la persona Mbya.