

# **El valor del monte en el proceso de endoculturación Mbya. Una aproximación etnográfica.**

REMORINI, C. y SY, A.

Cita:

REMORINI, C. y SY, A. (Diciembre, 2003). *El valor del monte en el proceso de endoculturación Mbya. Una aproximación etnográfica. XXIII Congreso de Geohistoria Regional. UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES, FACULTAD DE ARTES, OBERA.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/carolina.remorini/56>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pzQ0/mor>

## **XXIII CONGRESO DE GEOHISTORIA REGIONAL**

**Oberá, 17 y 18 de Octubre de 2003**

**TITULO: El valor del ambiente en el proceso de endoculturación Mbya. Una aproximación etnográfica.**

**AUTORES: Carolina Remorini y Anahi Sy.**

**INSTITUCION: Universidad Nacional de La Plata- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas**

**Paseo del Bosque s/n. 1900. La Plata.**

**Tel: (0221) 425-9638/9161 int 141**

**e-mail: [cremorini@yahoo.com.ar](mailto:cremorini@yahoo.com.ar)**

**[anahisy@yahoo.com.ar](mailto:anahisy@yahoo.com.ar)**

### **RESUMEN**

Los Mbya-Guarani constituyen una de las etnias que habitan la Selva Paranaense. El modo de vida de los Mbya como "pueblos de la selva" ha sido y es inseparable de este ecosistema. Su larga permanencia en este hábitat ha propiciado un conocimiento profundo de los recursos naturales y la forma en que éstos deben ser utilizados.

El monte para las comunidades Mbya de Ka'aguy Poty e Yvy Pytã (Misiones) no sólo representa una fuente de recursos para la alimentación, la construcción de sus viviendas, tecnología y la elaboración de artesanías; sino que constituye también un importante espacio para la transmisión de conocimientos y experiencias entre individuos de diferentes generaciones. Asimismo, el conocimiento sobre ciertos espacios y recursos altamente valorados se actualiza en las prácticas cotidianas de cuidado de la salud infantil.

Los recursos silvestres provenientes del monte aún hoy se utilizan en el tratamiento y prevención de numerosas dolencias, así como en la estimulación de ciertas características (tanto físicas como comportamentales) deseables en los individuos. De esta manera, a una multiplicidad de especies vegetales y animales les son atribuidas propiedades que contribuyen

al desarrollo de ciertas capacidades y a evitar características negativas para el crecimiento y desarrollo de los niños.

Los Mbya refieren que algunas prácticas de cuidado infantil no pueden ser realizadas en la actualidad, debido a la escasez de ciertos vegetales y animales que décadas atrás estaban disponibles en el monte. Las transformaciones en las prácticas de endoculturación en las primeras etapas del ciclo vital, en especial, aquellas tendientes a lograr el bienestar y salud de los niños, dan cuenta de procesos de cambio en el ecosistema selvático que amenazan la disponibilidad de estos recursos.

La retracción del monte trae como consecuencia dificultades en el acceso a ciertos recursos terapéuticos, los cuales se encuentran cada vez más alejados del área de asentamiento. En la actualidad el conocimiento acerca de estos recursos no está tan difundido entre los jóvenes, y en muchos casos, es sólo patrimonio de los ancianos. Debido a esto, se ha visto restringida la posibilidad de tratar ciertas dolencias en el ámbito de la comunidad. Esta problemática aparece recurrentemente en la narrativa acerca del cuidado de la salud y de los procesos de aprendizaje y entrenamiento de los más jóvenes.

En síntesis, el monte es el escenario donde los procesos de constitución y desarrollo de la persona adquieren significado y valor. Como consecuencia, el "ser Mbya" se define culturalmente por referencia a este espacio. La pérdida del mismo conlleva transformaciones inevitables en la identidad subjetiva y grupal.

En este trabajo, nos proponemos presentar los conocimientos y valores Mbya en relación a estos aspectos., a partir de la indagación en los procesos de salud/enfermedad desde dos aproximaciones complementarias -el estudio de las representaciones y prácticas de cuidado infantil en el contexto de la vida cotidiana y el estudio de episodios de enfermedad o casos-.

Mediante entrevistas, observaciones y recorridos por ámbitos de uso cotidiano, nos fue posible acceder al significado de diferentes espacios y recursos en la vida de estas comunidades.

Consideramos que el abordaje etnográfico de las prácticas cotidianas de estos grupos aporta una interesante perspectiva - a microescala - al tratamiento de procesos ecológicos a macroescala, a partir de la consideración del conocimiento y uso efectivo que hacen los grupos humanos de sus ambientes naturales.

## Introducción

En este trabajo nos proponemos caracterizar conocimientos, valores y experiencias Mbya en torno al "monte"<sup>1</sup> en relación a diversas prácticas de endoculturación y cuidado de la salud infantil.

El monte constituye para los Mbya un espacio privilegiado en la transmisión de saberes y experiencias entre individuos de diferentes generaciones acerca de recursos de gran importancia en las prácticas cotidianas de cuidado infantil.

Una amplia variedad de especies silvestres son utilizadas en el tratamiento y prevención de numerosas dolencias, así como en la estimulación de ciertas características (físicas y/o comportamentales) deseables en los individuos. En este sentido, a una multiplicidad de recursos vegetales y animales les son atribuidos propiedades que contribuyen al desarrollo de ciertas capacidades y a evitar características que se tornan peligrosas en relación al crecimiento y desarrollo de los niños.

La indagación en los procesos de salud/enfermedad desde dos aproximaciones complementarias -el estudio de las representaciones y prácticas de cuidado infantil en el contexto de la vida cotidiana<sup>2</sup> y el estudio de episodios de enfermedad o casos<sup>3</sup>- nos permitió acceder a las representaciones y prácticas vigentes, así como a los cambios que los Mbya reconocen en ellas por referencia al modo de vida "de los antiguos"<sup>4</sup>.

A través de entrevistas, observaciones y recorridos por lugares de uso cotidiano nos fue posible acceder al conocimiento y valoración de diferentes espacios y recursos significativos en relación a estos aspectos.

## Las comunidades Mbya y su medio

Los Mbya-Guarani constituyen una de las etnias que habitan la Selva Paranaense, uno de los sistemas naturales de mayor diversidad biológica de

---

<sup>1</sup> El "monte" es el nombre dado en la provincia de Misiones a las zonas de selva con predominancia de árboles de gran altura y abundancia de lianas y epífitos, así como de gran diversidad de especies animales.

<sup>2</sup> Remorini, Carolina. Becaria de Formación de Posgrado (CONICET) Proyecto de Tesis Doctoral: *Aporte a la Caracterización Etnográfica de los Procesos de Salud- Enfermedad en las Primeras Etapas del Ciclo Vital, en Comunidades Mbya-Guaraní de Misiones, República Argentina*. Carrera de Doctorado en Ciencias Naturales. UNLP.

<sup>3</sup> Sy, Anahi. Becaria de Formación de Posgrado (CONICET) Proyecto de Tesis Doctoral: *Estrategias frente a la enfermedad en dos comunidades Mbya Guaraní de la Provincia de Misiones. Aporte de la metodología de casos a la investigación Etnográfica de los procesos de salud-enfermedad*. Carrera de Doctorado en Ciencias Naturales. UNLP.

<sup>4</sup> Con el término "antiguos" los Mbya se refieren a las generaciones precedentes

Sudamérica.

Este bioma ha estado sometido a una devastación de enorme magnitud, quedando solamente un mínimo porcentaje de su extensión original. Esta situación es producto de múltiples factores. Por un lado, el desarrollo de actividades como la extracción selectiva de maderas, el reemplazo del bosque nativo por plantaciones forestales exóticas, la construcción de represas hidroeléctricas y la colonización agrícola. (Crivos et al, 2002) Por otro lado, la utilización sostenida de los recursos naturales de la selva, como componente central de las estrategias de subsistencia de los grupos aborígenes que la habitan en toda su extensión, ha contribuido a la transformación del paisaje selvático.

Sin embargo, el largo tiempo de permanencia de estos grupos en el área nos muestra una constante adaptación a los continuos cambios del medio. Esto les ha proporcionado un cúmulo de experiencias que se ve reflejado en su profundo conocimiento acerca del monte, los recursos que éste provee y la forma en que éstos deben ser utilizados para garantizar su disponibilidad. Esto se traduce en la posibilidad de dar continuidad a ciertas prácticas consideradas de central importancia para el mantenimiento del *Mbya reko*<sup>5</sup>.

En este sentido el "monte" como espacio natural y cultural es inseparable del modo de vida Mbya. La amplia variedad de especies vegetales y animales reconocidas se corresponde con la diversidad de "ambientes" identificados y explorados por las comunidades aborígenes en sus actividades cotidianas. A éstos se atribuyen características particulares según sean fuentes para la obtención de alimentos, de materias primas, recursos medicinales, o espacios sagrados, peligrosos o prohibidos para los individuos en determinadas circunstancias de su vida.

Respecto de ello, en muchas narraciones se hace referencia a un tiempo pasado en el que el monte aparece como un lugar del que se pueden obtener todos los recursos necesarios para la vida del grupo. En el presente, el monte es un espacio cada vez más reducido y alejado del emplazamiento de las viviendas. De esta forma, la noción de monte aparece en el discurso –fundamentalmente de los ancianos- como un mundo "idealizado y perdido". En relación a ello, los argumentos acerca de las transformaciones en el medio en que se desenvuelve la vida de los Mbya destacan como centrales tanto los componentes simbólicos como pragmáticos de la noción de

---

<sup>5</sup> Modo de vida. Según Montoya (1639) "*modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre...*"

monte. (Crivos et al, 2002)

## **Las comunidades en estudio**

Las comunidades Mbya Ka´aguy Poty e Yvy Pytã se encuentran localizadas en la Reserva de Usos Múltiples de la Universidad Nacional de La Plata, ubicada en el valle del Arroyo Cuña Piru I, entre los Departamentos de Libertador General San Martín (Municipio de Ruíz de Montoya) y Cainguás (Municipio de Aristóbulo del Valle). Según el 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)

El abordaje de las actividades cotidianas nos permite ver que muchos de los cambios operados en las estrategias de subsistencia tradicionales, están en relación con las transformaciones del ambiente, y en consecuencia, la disponibilidad de recursos.

Las actividades de subsistencia incluyen horticultura de roza y quema, caza, pesca y recolección en el monte, si bien los Mbya reconocen un desarrollo de estas actividades a mayor escala en el pasado (Chase Sardi; 1989). 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. De esta manera, la recolección de materias primas (cañas, maderas, y fibras) adquiere una renovada importancia en virtud de las nuevas demandas.

## **El valor del monte en la construcción de la persona Mbya**

El abordaje etnográfico de las representaciones y prácticas de endoculturación en las primeras etapas del ciclo vital, en especial, aquellas tendientes a lograr el bienestar y salud de los niños, nos permitió acceder a una rica narrativa en torno al valor que adquieren numerosos elementos del medio natural en este proceso.

Es así que hallamos una diversidad de especies vegetales y animales utilizadas no sólo en el tratamiento y prevención de numerosas dolencias, sino también en la estimulación de ciertas características (físicas y/o comportamentales) deseables en los individuos. En este sentido, el desarrollo de ciertas capacidades y habilidades, así

como la evitación de características negativas y/o peligrosas para el sujeto, dependen del cumplimiento de ciertas prácticas que involucran la utilización de esas especies.

La estimulación temprana de la postura erguida y la locomoción es una de las prácticas mas frecuentemente observada en los hogares con niños pequeños. El entrenamiento en la marcha se logra a través de la construcción del "*mitã amba*". Este objeto se encuentra en el patio de las viviendas, y consta de 3 cañas de *takuara* (*Guadua trinii*) 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.

El logro de la marcha firme a edad temprana también es una preocupación de los padres, y para ello, colocan a los bebés mucho antes de que comiencen a caminar, una especie de piñonera o brazaletes debajo de las rodillas confeccionado con los huesos de la pata (tibia) de un ave llamada *araku* (*saracura*)<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>.

" (...) 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 nomás (...) eso es de algunos pájaros... eh... yo llamaba *araku*, *saracura*, el hueso de *saracura* [y el huesito de que parte del animal?] de la pierna es... tiene que colgar ... no quemar, colgar y cuando salio todo la carne de... hay que cortar un pedacito, cortas, de las dos [y se pone solo el huesito?] el negrito se pone, de mas chico de ese... eh ahora no tengo (...) *yguau* ... y una semillita también negrita (...) yo tengo también pero quedaba chiquitito por eso no pone mas, 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 que? Para que caminen bien?] si, rápido, o para no caer... camina y a veces cae (...) si no pone cae, siempre cae, no corre, cuando camina mejor entonces ya cuando tiene camina bien, camina mejor (A.R., Yvy Pytã)

La estimulación de la marcha y del habla son componentes centrales de estos cuidados infantiles. Para los Mbya, el caminar erguido y la capacidad de pronunciar palabras constituyen dos requisitos para que el niño pueda recibir su nombre sagrado, lo que ocurre alrededor del año y medio. De este modo resulta notable la gran

---

<sup>6</sup> La misma práctica ha sido registrada por M. Cebolla (2000) en otras comunidades Mbya de Misiones (Takuapi y Jeju)

<sup>7</sup> 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 similitud y el segundo ley de contacto o contagio. (pp. 18. Traducción del original en inglés)

preocupación que expresan los padres cuando sus hijos no caminan o hablan 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., 31 años, Yvy Pytã)

Otros recursos son empleados en la prevención de accidentes o dolencias. Por ejemplo, la tráquea de otra ave (*jaku*) es utilizada para la protección de los niños frente a un eventual ahogo durante la alimentación:

*"(...) hay también para collar, para poner [también del saracura?] no, otro... ese llamamos... mas grande de saracura, eh... pájaro que tiene rojo abajo (...) araku guachu sería... [y eso para que se pone?] porque a veces come y se queda ahí...(en la garganta) esa traquea tiene que sacar [y eso va colgado?] si con hilo [ah, ese yo no he visto acá] no, es que ahora no hay, no se consigue ... porque ya se fueron todos, por camión, por ruido, no hay tanto árboles (A.R., 28 años, Yvy Pytã)*

La formación del cuerpo del niño, así como de su personalidad deben ser también estimulados. En el caso de los varones, se les coloca a edad temprana en la cintura una cuerda confeccionada con fibras vegetales denominada "*ikuacha*", para que durante el crecimiento el niño forme su cintura a diferencia de las niñas, quienes naturalmente tienen cintura.

*"eso se pone para que tenga una cintura linda cuando sean grandes, los hombres tiene que tener cintura, las mujeres no..."* (F.R., 31 años, Yvy Pytã)

En muchas oportunidades los Mbya señalaron la importancia de colocar estos elementos a los niños, que además de otorgársele un valor estético, es un requisito indispensable para garantizar su adecuado desarrollo y bienestar<sup>8</sup>.

Una de las preocupaciones centrales de los adultos en relación a la conducta de sus hijos concierne a la evitación de actitudes y reacciones violentas o agresivas que atentan contra la convivencia grupal y colocan al sujeto en un estatus 'liminal' entre lo humano y lo animal.

Es por ello que desde muy pequeños los niños son educados en el control de sus reacciones frente a otros niños y más aún, frente a los adultos. Dominar el *pochy*,

---

<sup>8</sup> Al respecto ver también Graciela Chamorro (1995) En su trabajo, la autora destaca el valor otorgado por los Kayova a



esto es, la cólera o agresividad. (Cadogan, 1997), es uno de los principios centrales de la educación Mbya. A propósito de ello, la perforación del labio inferior con el tallo de una hoja de pindo (*pindo roika*) y la colocación del *ñembekua*<sup>9</sup> confeccionado con una caña angosta de takuara, tenía por fin enseñar a los adolescentes a tener control sobre sus actos, a fin de no volverse agresivos ni violentos. Se perforaba el labio para "amansar", ya que el que no pasaba por el ritual era considerado como un "bicho que no sabe la ley para vivir en el teko'a" (Garlet; 1997: 143). Desde hace varias décadas los Mbya ya no perforan el labio inferior, sin embargo los valores asociados a esta pauta continúan vigentes en su educación, a fin de evitar conductas que conducirían al sujeto hacia la condición de animal ("bicho"). (Remorini, C y Sy, A, en prensa)

En relación a este aspecto, los Mbya plantean que está prohibido comer la carne de los animales del monte en estado crudo. Este comportamiento es visto como una conducta propia de los animales, que se torna peligroso en los seres humanos quienes al hacerlo pueden adoptar una forma animal. En relación a esto, Cadogan menciona al *cho' o pyrygua ñe'e* o "alma de carne cruda", espíritu maligno que puede encarnarse en una persona haciendo que éstas no resistan el deseo de comer carne cruda como lo hace el jaguar (Cadogan, 1965:7), perdiendo definitivamente la condición humana. (Remorini, C y Sy, A, en prensa)

Es así que la precaución de cocinar bien la carne que se da a los niños, y de esparcir el humo de la *petyguã*<sup>10</sup> sobre los alimentos obtenidos en el monte, ya sean vegetales o animales, constituye una práctica de prevención de ésta u otras enfermedades que pueden afectar a los niños de manera irreversible.

Muchos animales son considerados por los Mbya como seres peligrosos – víbora y jaguarete, entre otros- y por lo tanto, se evita el contacto con ellos y se valora negativamente a las personas que presentan conductas o hábitos semejantes a los de estos animales, ya que son considerados patológicos en el ser humano.

Como forma de evitar estos riesgos los Mbya refieren a una práctica que debe realizarse luego del nacimiento de un niño.

*"luego de que tiene hijos, luego del nacimiento del bebe tiene que lavarse los pies con... agua de ceniza el papá, la mamá y los hermanitos [y eso por qué?] hay una leyenda, dice que se transforma en tigre, o en un animal así (..) cuando no se lava con eso, la papa, mama o hermanito cualquiera de ellos van al monte el animal siente el rastro y ahí empieza a seguirlo, y si lo empieza a seguir ya no le deja, o se transforma en una persona, o por ahí el papá se encuentra con una mujer y ésa no*

---

los diferentes adornos corporales en la constitución y maduración de los niños.

<sup>9</sup> Generalmente referido en la literatura etnográfica como *tembeta*

<sup>10</sup> Pipa de barro en la que se fuma tabaco (*pety*) con fines rituales y terapéuticos

*es una mujer... es el animal... y por ahí enamora y ahí se transforma (...) en Tamandua pasó eso, no es una leyenda, es algo que es serio (...) no es una enfermedad, dicen ojepota va´e, por eso nosotros no podemos comer carne cruda, éste si come carne cruda” (B.B., 21 años, Ka´aguy Poty)*

En la actualidad todavía muchos partos ocurren en el ámbito de la comunidad. En ellos intervienen las ancianas *kuña karai* que poseen el conocimiento de todos aquellos procedimientos necesarios para garantizar el bienestar del recién nacido y la parturienta. En estos casos, las ancianas pueden dar a la mujer algunos “yuyos”, por ejemplo, *ysypo milombre* (*Aristolochia* sp.)<sup>11</sup> y cangorosa o *yvyra rapo ju* (*Maytenus ilicifolia* Reiss), para estimular contracciones, facilitar el nacimiento, evitar hemorragias, “limpiar” a la mujer después del parto, y también al recién nacido

Asimismo, el parto requiere de una serie de preparativos, por ejemplo, algunos informantes refieren a la construcción de una “casa especial” en al que se desarrollará el mismo, construida –a la manera de los *opy*<sup>12</sup>- con barro, cañas y las hojas de pindó. Además las hojas de pindo se colocan sobre el suelo, para que la mujer se arrodille encima de ellas durante el parto. El cordón umbilical debe cortarse con un “cuchillo” hecho de takuara. El humo del tabaco ahuyenta los espíritus malignos (*mbogua*) que pueden ocasionar daño a la mujer y al recién nacido. A diferencia del parto en los centros de salud, el nacimiento en la aldea puede revestir una serie de riesgos para madre e hijo, como consecuencia de la acción de seres sobrenaturales. Es por ello que el cumplimiento estricto de estas pautas y la intervención de las ancianas “que saben” son requisitos indispensables.

De esta forma vemos que las condiciones necesarias para recibir a un niño requieren de la utilización de recursos del medio ambiente natural que se tornan relevantes para desarrollar ‘correctamente’ y sin riesgos los procedimientos necesarios en cada caso.

Luego del nacimiento se imponen una serie de restricciones alimentarias a ambos padres, algunas de ellas se extienden a todo el grupo familiar. La evaluación de los alimentos del monte - adecuados (los de origen vegetal) e inadecuados (los de origen animal) - se relaciona con el estado de vulnerabilidad que afecta a los sujetos en ese momento, y en consecuencia, con la prevención de dolencias o afecciones que pueden alcanzar al recién nacido. Por ejemplo, la prohibición de comer comidas con cebolla se relaciona con el riesgo de que el cordón umbilical del niño no cicatrice correctamente y/o se desprenda antes de tiempo. La analogía con la forma de

---

<sup>11</sup> Aún no determinado a nivel específico.

<sup>12</sup> *Opy*: templo, casa de plegarias (cf. Cadogan, 1992)

cosechar este vegetal aparece explícita en la siguiente referencia:

*"y no puede comer nada con cebolla, porque la cebolla sale así viste, tiene como ombligo (tallo) , y cuando arranca sale, entonces queda (en la tierra)"* (B.B., 21 años, Ka'aguy Poty)

El consumo de carne de animales del monte, en especial coatí y kure (chanchito del monte), es considerado un riesgo para la salud de los niños antes del año de vida. Asimismo, la mujer tampoco puede consumir carne durante la gestación. Esta prohibición se relaciona con la teoría vernácula acerca del origen de las enfermedades parasitarias<sup>13</sup>. La ingesta de la carne de estos animales, así como la exposición de los niños que aún no han sido bautizados<sup>14</sup> al olor proveniente de su cocción, "activa" a los parásitos (*tacho*) presentes en el interior del organismo desde el momento del nacimiento, dando inicio a la enfermedad.

Así como el contacto o el consumo de ciertas especies en momentos críticos de la vida es considerado peligroso, también transitar por algunos espacios en el monte reviste riesgos, en especial para los niños más pequeños. La posibilidad de ser alcanzado por un espíritu maligno (*mbogua*)<sup>15</sup> justifica la prohibición de circular por algunos senderos.

*"pero según Cayetano [opygua de la comunidad de Yyy Pytã], del arroyo para acá es peligroso para los chicos, ahí los chicos no puede ir solos, por ese camino, tiene que haber un mayor... o dos o más chicos, dice que por ese sendero siempre están ahí... porque, bueno, el cementerio está por ahí cerca"* (FR, 31 años, Yvy Pytã)

A través de algunos ejemplos hemos visto cómo a los espacios y recursos del monte se atribuyen valores negativos y/o positivos dependiendo de las condiciones en las que se encuentra el sujeto en determinados momentos de su ciclo de vida, y de la incidencia que éstos pueden tener en su normal desarrollo y su estado de salud. Así, lo que para los adultos resulta inocuo, en los niños puede causar trastornos irreversibles.

---

<sup>13</sup> Al respecto ver: 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. 2000. *"Ethnobiology of the parasitoses: the case of two Mbya-Guaraní communities (Province of Misiones, Argentina)*. En: Berlin, B and E.A.Berlin (Eds) *Ethnobiology and Biocultural Diversity*, University of Georgia Press, Athens, GA, USA.

Crivos, M., M. R. Martínez, G. Navone, M. L. Pochettino, L. Teves, C. Remorini, y A. Sy. 2000. *"Los 'tacho': consideraciones sobre el origen y función de los parásitos en dos comunidades Mbya de la provincia de Misiones"*. En *Revista Folklore Latinoamericano*. Tomo 4. (en prensa)

<sup>14</sup> Con bautismo nos referimos aquí a la ceremonia de imposición del nombre Mbya (*ñemongarai*) que tiene lugar entre el año y año y medio de vida

<sup>15</sup> Con este término los Mbya designan a los espíritus de personas que han fallecido. Durante la vida, este espíritu es denominado *ñe'e vai*.

Al mismo tiempo, el potencial de desarrollo y crecimiento de los niños debe ser estimulado mediante la realización de ciertas prácticas culturales tradicionales.

En este sentido planteamos que el monte es el escenario donde los procesos de constitución y desarrollo de la persona adquieren significado y valor. De este modo, el "ser Mbya" se define culturalmente por referencia a este espacio, y en consecuencia, los cambios operados en él conllevan transformaciones en la identidad subjetiva y grupal.

## **El monte como fuente de recursos terapéuticos**

El saber de los Mbya respecto de una amplia variedad de recursos utilizados en el tratamiento de diversas enfermedades, solo puede ser explicado al situarnos en el monte, donde los sagaces observadores aborígenes eligen el camino de la experimentación y puesta en práctica de múltiples saberes que garantizan el bienestar del grupo.

La diversidad de especies que el monte ofrece se halla reflejada en la gran cantidad de elementos que los Mbya reconocen como "remedio".

El siguiente segmento de una entrevista realizada al *opygua* de la comunidad de Yvy Pytã durante un recorrido por los lugares de donde extrae diferentes recursos terapéuticos, refleja claramente este conocimiento y experiencia.

[Caminando por los alrededores de su vivienda nos muestra] "ese es *arachichu*, para lavar para los chicos cuando tienen fiebre.(...) Todo se usa. Tiene que hervir y lavar con eso todo el cuerpo. [se acerca una de las nietas, el la llama y le muestra la planta y le dice, que ese se llama *arachichu*] Ese es *Ka'are*. (hay que) hervir, enfriar, tomar, para lombriz.(...) Este (*sapyrãgy*) cuesta. No hay en todos lados (...) Bueno ahora vamos a ir a buscar *guayaba* por allá y después vamos a ir más lejos (...) *Arasa*, *guayaba* (...) Vamos a caminar lejos y después volvemos. (...) *Ñandú apycha*. Tiene fruta, ahora es la época de plantar (...) *Arasa* ese quiero decir que es *Ñandú apycha*. Ese es para dolor de cabeza y oído.(...) Ese es la *marcela* (...) Parece que no vamos tanto a ir tan lejos (...) *Rabo ita*, *Yvyra moã*, *paroba*, Y después *Pari paroba* vamos a encontrar allá. [caminando por alrededores de su chacra] *Acá* esta, ese es, como es...? *yvyra moã* (...) Ese es *ambai*, ese se corta el cogollo ese [señala]. Y cuando se corta así y es el líquido que sale (...) si cortamos, y el líquido que sale se usa para herida. Ese nosotros dejamos porque es remedio, acá nosotros plantamos, hay maíz. Esa planta nunca cortamos porque es remedio especial. (...) Ese es *yvyra moa*, (...) De este se usa, esa cáscara hay que raspar y lavar heridas y si cuando los chicos o los grandes estamos medio enfermo, estamos con dolor de orina, ese tenemos que tomar con ortiga. (...) Bueno, ahora donde vamos a caminar..., encontramos todo lo que es remedio. Allá está *rabo ita*, no es cierto, bueno, donde tiene que ir ahora ... a ver *Guavira*, vamos a encontrar acá, *guaporovity*, vamos a encontrar acá. Y *pipí* vamos a encontrar allá, más cerca del

arroyo. (...) *Jaguane kaa*, [eso también se usa para algo de la panza?] Pero ese no es *Jaguane kaa*. El *jaguane kaa* tiene la hoja mas finita, pero igual la planta como esta. Por la capuera no está. [esto sería capuera?] Si, esto es capuera, todavía no es monte. (...) De esa planta de esa capuera no es tanto linda porque es frío y hay todavía víbora, *mboi*, víbora es *mboi* en nuestro idioma. (...) Bueno, vamos a entrar acá primero, si no encontramos, no encontramos el rabo ita, vamos a pegar la vuelta allá, después si cuando llegamos, allá el último era aquel era la planta de rabo ita. Vamos a buscar *guavirá* y el otra cosa más, *guavirá* y *guaporovity* y *pipí...*, *yvyra karai*. [caminando por el monte] Si era feo para caminar en el monte, si no está acostumbrado, no es que camina... Este es *amambai*, pero no es *doradilla*. (...) [Este *amambai* se usa para algo?] se usa para fiebre. Todo son remedio (...) Acá está, ese es *guaporovity*, acá hay una planta, acá hay otro, (...) *yvyra karai*, ese se tiene que llevar la hoja, ese tiene que hervir y bañar o tomar mate. (...) Ese es para fiebre y dolor de cabeza. (...) *Yvyra petay* (...) ese es para bañar a los chicos, hervir y bañar a los chicos. *ñandyta*. Ese es para sacar los dientes, (...) se ocupa la leche. (...) Mirá como es la hoja, tiene *espinitas* [Ese es parecido a...?] Parecido a *yvyra karai*, pero no es (...) Ahora vamos a buscar... *guavira* (...) no hay en cualquier lado (...) *yvyra ipiro*, ese es para hacer bañar, cuando los chicos no duerme bien. (...) *cangorora*, no la encontramos, *pytanga*, por alla por el arroyo. *Pipí* también (...) Tiene olor muy feo [estamos frente a un árbol tirado, que estaban haciendo leña] Esto también es remedio. Ese es *anchico*. Ese es para tos. Vos tenes que raspar así. A ver, te voy a mostrar. (...) este es *rabo mole* (...) ese es *guayasymbo* (...) ese los colonos siempre piden (...) Para la enfermedad, si (...) Ahora yo voy a preguntar para el viejito, él sabe, él debe saber de *cangorosa*. Y la *pytanga* crece cerca del arroyo. Del arroyo o bañado exclusivamente (...) *Doradilla* va a encontrar allá en aquel cerro. Y *pierdal* tiene que ser (...) *Yvy ivate yvyra* quiere decir cerro, *ivate*, alto. *Yvy* quiere decir tierra" (C.G., 74 años, *opygua* de *Yvy Pytã*)

En estos recorridos nos sorprende la facilidad con que los informantes reconocen diferentes árboles de valor medicinal con solo mirar el tronco, a la distancia, cuya copa, hacia arriba, se confunde con la de otros árboles. Asimismo al encontrar una hoja caída en el camino identifican el árbol al cual pertenece y saben que por esa zona es probable encontrarlo.

En concordancia con la exuberante diversidad de especies que presenta el hábitat selvático registramos una amplia diversidad de usos de un mismo recurso. Un ejemplo de ello es el *pindo* (*Arecastrum romatzzofiana*) del que ya mencionamos otros usos anteriormente:

"(...) el *pindo* nosotros utilizamos para las casas, pero también comemos (...) el frutito o el tallo (...) El *gusanito* [que crece ahí adentro] también comemos, ese comemos y también puede ser para remedio ese, la grasa de ese *gusanito*, lo utilizamos para remedio. Por ejemplo para heridas que no se cura más nunca, nosotros utilizamos para eso. (M.B., 37 años, *Yvy Pytã*)

El espacio del monte que se presenta como un lugar cerrado, impenetrable y oscuro a observadores externos, para aquellos que eligen internarse en él ofrece múltiples posibilidades de transitarlo. Elegir una dirección para abrir nuevos senderos en el monte no es algo de todos los días. Estos senderos están delimitando recorridos

que posibilitarán el acceso a ciertos recursos, convirtiéndose con el tiempo en itinerarios para un gran número de personas.

En este sentido, observamos que existen diferentes posibilidades de recorrer el monte en la búsqueda de recursos terapéuticos. Las personas que nos acompañaron en distintas oportunidades, propusieron diferentes recorridos. Al comparar los recorridos realizados, si bien en cada caso se señalaron y colectaron, en mayor o menor número, los mismos vegetales, los caminos y sectores por los cuales circulamos no fueron los mismos.

La selección de estos senderos estaría asociada a las estrategias de los informantes frente a situaciones de enfermedad propias o de alguno de sus hijos o nietos. De este modo sus experiencias previas representan una instancia de aprendizaje que posibilita el reconocimiento y obtención de ciertos recursos ante situaciones similares.

Asimismo, trayectorias individuales vinculadas a diversos lugares de origen y residencia dan cuenta de diferencias en las prácticas de cuidado de la salud de los niños en particular. La disponibilidad de algunos recursos en determinados asentamientos incide en el conocimiento que las personas tienen sobre cómo resolver determinado problema de salud, así como también, en la posibilidad de dar continuidad a ciertas prácticas de cuidado infantil.

*"ya estaba en tratamiento con el remedio ese, con el cedro [refiere a su bebé cuando tuvo parásitos] Ahí estábamos en San Vicente, ahí le atacó mucho (...) ahí yo le traje a mi papá (...) en marangatu (...) Le preparó de cedro (...) [vos habías dicho que había otro remedio que era lindo para lombriz?] Para lombriz, sí, hay otro muy lindo también (...) en Guarani, ururu retỹma, (...) traducido así, literalmente es pierna de cuervo, ururú es cuervo, retỹma, pierna (...) es un árbol [hay por acá de ese árbol?] por acá no veo, hay zonas, eso es lo que hay [allá donde vive tu papá hay?] allá tampoco, che. Lo que veo allá en Takuapi, en la aldea. Ahí hay (...) mi papá me enseñó [y el dónde lo vió?] no se de donde..., seguro antes vivía donde había mucho, no siempre está ahí (vivió) en otras comunidades (...) depende donde hay cedro, siempre es cedro que se da, donde hay ururu retỹma pueden tomar ese y ese ururu retỹma (...)*

*[y en tu familia quién mas sabe preparar el cedro?] ...mi hermana, Antonia, también sabe, ella siempre vivió con mi papá (...) ella aprendió porque los chicos de ella por ahí también andaban con problemas, mi papá le daba, le indicaba, lo que tiene que preparale" (F.R., 31 años, Yvy Pytã)*

Además, personas que han residido en otras comunidades desde su juventud, refieren al uso de ciertos recursos con fines diferentes de los indicados por aquellas que han vivido durante toda su vida o gran parte de ella en Cuña Piru.

Así por ejemplo, el Ñandyta (*Genipa americana*), cuya madera se utiliza en la confección de los bordes de los canastos y cuyo látex se usa para la extracción de

dientes, es referido por personas que provienen de otras comunidades para el tratamiento de ciertos episodios de diarrea infantil:

"Ñandyta. Ese es para sacar los dientes, ese se pone leche con algodón y va saliendo, sale pedacito, despacito, ese es ñandyta (...) Ese es planta chiquita después hay grande, ese es para canasto también" (C.G., 74 años, Yvy Pytã)

"Ñandyta, es la cáscara del..., tenemos que sacar la cáscara de eso para que hierva un poco y después se da y enseguida se cura (la diarrea) Ñandyta utilizamos para el borde del canasto también, si, por ejemplo" (M.B., 37 años, Yvy Pytã)

Si bien entre las enfermedades de mayor prevalencia en estas comunidades Mbya se encuentran las gastrointestinales, y son numerosos los episodios de diarrea por diferentes causas, dicho recurso no es mencionado, a diferencia de ka´a re (*Chenopodium ambrosioides* L.), jatei ka´a o marcela (*Achyrocline satudeioides*), guavira (*Campomanesia xanthocarpa*), pari paroba (*Piper mikanianum*), jaborandi (*Philocarpus penatifolius*), sapyrãgy (*Phytolacaceae*) y ka´api kachi (*Kyllinga* sp)<sup>16</sup> citados en forma frecuente y recurrente para hacer frente a este tipo de dolencias.

## **El Monte como espacio de aprendizaje**

Las transformaciones en el modo de vida en la actualidad, ofrecen a los niños y jóvenes diferentes espacios de aprendizaje y experiencias "novedosas" respecto de las de sus padres y abuelos. Sin embargo, desde los comienzos de la vida del niño, el proceso de endoculturación Mbya se orienta a la transmisión de aquellas capacidades, habilidades y conocimientos considerados de central importancia para la vida en el medio selvático. Los niños y niñas Mbya aprenden desde muy pequeños a reconocer, recolectar y utilizar diferentes recursos, y de esta manera colaborar en algunas tareas que sus padres les ordenan. En este sentido, es frecuente observar a las niñas de alrededor de 7 u 8 años preparar alimentos, o intervenir en ciertas etapas de la elaboración de artesanías. En el caso de los varones de la misma edad, éstos comienzan a acompañar a su padre en las excursiones al monte, cuando van a revisar trampas, a pescar o a recolectar diferentes recursos. Estas actividades son especialmente valoradas por algunos adultos, quienes expresan su satisfacción frente al interés demostrado por algunos de sus hijos en aprender y realizar estas tareas

---

<sup>16</sup> La determinación botánica de los ejemplares recolectados de las especies mencionadas fue realizada por miembros del Laboratorio de Etnobotánica y Botánica Aplicada. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP:

siguiendo la orientación y consejo de sus padres, tíos y/o abuelos.

Como ejemplo de ello, citamos a R.C. una joven madre que se refiere de este modo a las diferencias en los intereses y actitudes de dos de sus hijos:

*"el pipi ese siempre va a buscar la gurisada. (...) el mayor Omar. Ellos siempre traen. Porque el pipí es más lejito, sí. El siempre fue con el abuelo. [desde cuántos años lo llevaba a Omar?] De ocho años empezó, si. Y ahora tiene 11 años. Siempre lo acompañaba al arroyo, le gustaba el arroyo. Iban lejos por allá, de la mañana. (...) [Y el otro gurisito que le sigue a Omar cuántos años tiene?] Diez. (...) a él no le gusta, no le gusta, no sabe nada. [Y Omar ahora va solo a buscar el pipí o el guembepí] Si, el pipí sí él solo. El guembepí se fue siempre con el tío, con Cirilo. Porque tiene que usar machete para eso (...) ir con el abuelo siempre le gustaba y para plantar también. [y el que le sigue cuantos años tiene] siete. El si quiere ir pero es muy chiquito".(R.C., 26 años, Ka'aguy Poty)*

El interés por aprender acerca de "los yuyos" se manifiesta en algunos niños a muy temprana edad. En muchas ocasiones, algunos ancianos reconocidos por la comunidad como *karai* u *opygua* estimulan este interés en sus nietos, y éstos comienzan a colaborar con sus abuelos en la recolección de recursos terapéuticos:

*"(...) y ahora yo le enseño la Bety, yo le enseño para hacer remedios como yo tenía mi abuelo, como yo estaba diciendo desde los 8 años ... yo estaba como secretario de mi abuelo [desde los 8 años vos sabes curar?] no, yo manejo, traer remedios y ahora trate así a Bety, enseño qué remedios... así, vamos a ver si anda bien, va a saber curar mismo, ahora cuando tenga 13-14 años yo voy a enseñar para hacer vencimiento así como hacer" (S.B., 54 años, Opygua de Ka'aguy Poty)*

En estos recorridos por el monte los niños aprenden a reconocer el canto de las aves, las huellas de mamíferos, los lugares donde los animales obtienen alimentos y por lo tanto, apropiados para colocar trampas. Al mismo tiempo, aprenden acerca de los peligros que presenta este ámbito para los niños, y las áreas por donde no está permitido circular, de acuerdo con prescripciones y prohibiciones religiosas.

Como señalamos antes, las incursiones por el monte sólo son posibles en compañía de adultos, ya que es considerado un espacio peligroso para los niños pequeños. El monte y algunos senderos que lo atraviesan suelen ser frecuentados al atardecer por espíritus (*mbogua*) que pueden ocasionar, sobre todo en los niños, enfermedades graves e incluso la muerte.

En el caso de los niños más pequeños, su vida transcurre fundamentalmente en los alrededores de las viviendas. El aprendizaje acerca del medio natural es tan importante en estos momentos como lo será en el futuro. La interrelación constante entre los niños y animales domésticos o silvestres, la observación de la conducta de los animales y las reacciones de los niños frente a éstas, la manipulación de elementos del



medio, y la observación de las actividades diarias que involucran recursos de ese medio, constituyen experiencias socializadoras por excelencia.

Si bien se destaca la importancia de este proceso de aprendizaje desde edades muy tempranas, al indagar sobre quienes poseen mayor conocimiento y habilidades en el diagnóstico y tratamiento de diversas dolencias, en general se señala la competencia de los ancianos en el manejo de recursos naturales del monte. (Martínez et al, 2002)

*"Aprendemos de los abuelos, en esta ocasión nos querían mostrar, o sea yo aprendo de mi papá. (...) Algo yo sé, los remedios más fáciles, más sencillos. (...) Asegún la enfermedad puedo curar de la gripe... o sea, de la... alguna herida, la herida más se cura o sea yo tengo más fácil de curar la herida (...)" . (P.D., 38 años, Ka'aguy Poty)*

En el presente, la discontinuidad en la transmisión de este saber, sumado a la escasez de ciertos recursos por la retracción del monte, se traduce en las dificultades que encuentran los más jóvenes al intentar identificar los recursos terapéuticos en el monte. Si bien son los ancianos quienes poseen un mayor conocimiento, debido al esfuerzo físico que implica la recolección de estos recursos se ven imposibilitados en muchos casos de realizar esta tarea, enviando a los más jóvenes.

El esfuerzo y destreza física que significa esta búsqueda, la falta de conocimiento de los jóvenes, y la distancia a que se encuentran estos recursos en la actualidad, son algunas de las variables que nos permiten explicar la tendencia que observamos entre algunos jóvenes de 'acercar' algunas especies de valor medicinal hacia las proximidades de su vivienda. De esta manera, se busca facilitar el acceso a estos recursos a la vez que garantizar su disponibilidad para los diferentes miembros del grupo doméstico.

Esta situación se refleja en los siguientes relatos:

*"[saben] los ancianos, los más ancianos, pero ya, hay lejos, tenemos que ir lejos, lo más lejos, a veces hay arriba del árbol, o sea así [Ah, entonces es más difícil para buscarlo?] Y si, los anciano no puede ir (...) Los más jóvenes no saben y no le pueden ir a buscar (...) [Y antes había más cerca de estos yuyos?] Si, antes si. (...)] A veces también nosotros mismos, si anciana o mi abuela, o mi abuelo, a veces porque anciana o anciano, dice andá a traer remedio, aquel remedio, pero nosotros si no vemos no puede saber (...)" (R.C., 26 años, Ka'aguy Poty)*

*"Acá vivía antes [caminando por los alrededores de la casa], acá tenía el ka'are. Acá está [señala la planta], la plantamos. [la trajiste vos para plantar, de dónde?] Del monte. [qué es lo que se planta?] La semilla, pero seca" (R.R., 26 años, Yvy Pytã)*

Si bien se pone énfasis en el conocimiento que tienen los ancianos, en algunas oportunidades se reconocen habilidades y destrezas en algunos individuos más jóvenes a quienes se suele recurrir frente a ciertas dolencias.

*"Victoriano (26 años) sabe bastante de curar y de remedios, (...) Victoriano le dio manzanilla con cáscara de mandarina, la madre de Victoriano, Ema, de Pozo Azul, también daba esto. Teresa (18 años), la esposa de Victoriano es jovencita pero también sabe mucho de remedios"* (RC, 26 años, Ka'aguy Poty)

De este modo observamos que la transmisión del conocimiento acerca de los recursos del monte adquiere relevancia en todas las etapas del ciclo vital, garantizando la continuidad de ciertas pautas relevantes a la educación y cuidado de los niños.

Desde los primeros años este aprendizaje se realiza no solo a través de la narrativa, sino también por la observación diaria de las conductas de los adultos. La resolución de un problema de salud en el ámbito doméstico, representa una importante instancia de aprendizaje que formará parte de un bagaje de conocimientos que podrán ser aplicados en el futuro.

## **Los cambios en el medio y la cultura.**

A lo largo de este trabajo intentamos dar cuenta de la vigencia de ciertas prácticas de cuidado infantil que involucran el conocimiento y uso de los recursos del monte, así como de las transformaciones en ellas, producto del constante proceso de ajuste en las estrategias de vida Mbya frente a los cambios en el ecosistema selvático.

En relación a ello, las diferencias entre las generaciones nos remiten a una problemática que aparece recurrentemente en la narrativa recopilada<sup>17</sup>. Por una parte, los ancianos manifiestan su descontento por la falta de interés de algunos jóvenes en aprender acerca los recursos terapéuticos y la forma en que estos deben utilizarse para tratar las dolencias que afectan a los niños, así como en respetar prescripciones y tabúes relacionados con el cuidado infantil. Por otra parte, los más jóvenes justifican esta actitud aludiendo al escaso conocimiento que ellos tienen respecto de los más

---

<sup>17</sup> Al respecto M. Cebolla (2000) también registra esta ruptura en la transmisión de conocimientos que afecta a las nuevas generaciones "... los abuelos parecen cumplir un rol fundamental en la transmisión de los conocimientos, al punto que muchas veces nuestros informantes nos confesaban con evidente incomodidad que no podían darnos los datos que les requeríamos porque sus mayores no los habían instruido al respecto" (M. Cebolla, 2000: 155).

ancianos, y la posibilidad cada vez menor de encontrar en las aldeas Mbya personas consideradas expertas en estos temas.

Nuevos contextos de aprendizaje y alternativas para la atención de la salud contribuyen a este proceso de cambio. En el presente, algunos jóvenes deciden iniciar estudios como asistentes sanitarios, enfermeros y/o promotores de salud lo que les permite el acceso a nuevos conocimientos que consideran de utilidad para contribuir, mediante su trabajo, al bienestar de su comunidad. Paralelamente, la evaluación de las ventajas que ofrecen los centros de salud oficial juegan un rol importante en las decisiones terapéuticas de la población. Sin embargo, para algunos sectores de la comunidad, la utilización de recursos terapéuticos naturales es un componente central de sus estrategias frente a problemas de salud. En todos los casos, el ámbito de la comunidad constituye la primera instancia de atención de cualquier dolencia que afecte a niños o adultos. Luego, si se considera que el estado es muy grave o la terapia tradicional no resultó efectiva se recurre a los centros de salud o a la adquisición de medicamentos de patente.

Es por ello que, aun teniendo en cuenta los procesos de cambio ambiental y cultural, las estrategias de vida tradicionales muestran su vigencia coadyuvando al logro de mejores condiciones para la prevención y tratamiento de los problemas de salud.

Las perspectivas actuales acerca de los procesos de deterioro ambiental muestran la preocupación por la pérdida de diversidad biológica y cultural, y derivado de ello, el conocimiento y experiencia de "pueblos tradicionales" que han habitado y explotado estos ecosistemas de forma sustentable. Frente a esta postura, acordamos con Rival (1998) al considerar la selva como producto de una asociación estrecha y antigua entre ciertas especies y los seres humanos. Estas "florestas antropogénicas" dan cuenta de una historia de actividad humana ligada a un ambiente en constante proceso de cambio.

En este sentido nuestro trabajo con estas comunidades Mbya remite a la consideración de múltiples variables que articulan nuevas y antiguas prácticas que dan cuenta del modo de vida de estos grupos en la actualidad. Al medio ambiente de la selva hay que sumar los diferentes "ambientes" que los Mbya transitan como parte de sus estrategias actuales de vida. De esta manera, los procesos de cambio cultural observados son resultado de la combinación de diversas tendencias que se

manifiestan al interior y exterior de las comunidades. Las diferencias intergeneracionales, pero también dentro de una misma generación, reflejan esta situación.

De este modo, el abordaje etnográfico de las prácticas cotidianas de estos grupos puede aportar una interesante perspectiva a microescala en el tratamiento de procesos ecológicos a macroescala, a partir de la consideración del conocimiento y uso efectivo que hacen los grupos humanos de sus ambientes naturales.

### **Agradecimientos**

Deseamos expresar nuestra gratitud hacia los jóvenes, adultos y ancianos de las comunidades Mbya que nos han ayudado en nuestro trabajo brindando valiosa información acerca de su modo de vida. Asimismo, agradecemos a las Profesoras Marta Crivos y María Rosa Martínez por su orientación y la lectura crítica de este trabajo. Finalmente, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por financiar nuestras investigaciones.

### **Bibliografía**

Cadogan, L . 1965. En torno al bai ete ri va guayakí y el concepto guaraní de nombre. *Suplemento Antropológico*. Vol I (1): 3-13. Asunción, Paraguay.

1992. Diccionario Mbya-Guaraní-Castellano. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. XVII. Fundación "León Cadogan", Asunción, Paraguay.

1997. Ayyu Rapyta. Texto Miticos de los Mbya-Guarani del Guaira. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Fundación "León Cadogan", Asunción, Paraguay.

Cebolla Badie, M. 2000. El conocimiento Mbya-guarani de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico*. Vol. XXXV, nro 2. Diciembre de 2000. Universidad Católica. Asunción. Paraguay

Chamorro, G. 1995. Kurusu Ñe'engatú. Palabras que la historia no podría olvidar. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol 25.CEADUC. Asunción, Paraguay.

Chase-Sardi, M. 1989. El tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbya-Guaraní. *Suplemento Antropológico*. Vol XXIV. Nro 2, 1989. pp 33-41. Universidad Católica. Asunción. Paraguay

1984. Breves notas de campo sobre el nacimiento y los primeros pasos en la cultura Nivacle. *Suplemento Antropológico*. Vol XIX, nro 2. Universidad Católica. Asunción.

## Paraguay

Crivos, M., M. R. Martínez, L. Pochettino. 2000. "Naturaleza y vida doméstica en el Valle del Cuña Piru (Misiones, Argentina): aporte a una etnoecología Mbya-Guaraní". Ponencia presentada al 50 International Congress of Americanists, Varsovia, Polonia. 10 al 14 de julio de 2000.

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. 2000. "Ethnobiology of the parasitoses: the case of two Mbya-Guaraní communities (Province of Misiones, Argentina). En: Berlin, B and E.A. Berlin (Eds) Ethnobiology and Biocultural Diversity, University of Georgia Press, Athens, GA, USA.

Crivos, M., M. R. Martínez, G. Navone, M. L. Pochettino, L. Teves, C. Remorini, y A. Sy. 2000. "Los 'tacho': consideraciones sobre el origen y función de los parásitos en dos comunidades Mbya de la provincia de Misiones". En Revista Folklore Latinoamericano. Tomo 4. (en prensa)

De Regher, V. 1987. Criarse en una comunidad Nivaclé. *Suplemento Antropológico*, Vol XXII, nro 1. Universidad Católica. Asunción. Paraguay

Frazer, Sir J. 1945. Magic and Religion. The Thinker's Library, Nro. 100. London.

Garlet, I. 1997. Mobilidade Mbya: historia e significado. Tesis de Maestria. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. MS.

Larricq, M. 1993. Ipytuma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní. Editorial Universidad Nacional de Misiones.

Martínez, M.R.; M. Crivos; C. Remorini. 2002. "Etnografía de la vejez en comunidades Mbya-Guaraní, provincia de Misiones, Argentina". En: Antonio Guerci & Stefania Consigliere (Eds): *Il Vecchio allo Specchio. Vivere e curare la vecchiaia nel mondo*. Vol. 4. Biblioteca di Antropologia della Salute. Erga Edizione. Italia. Pp 206-222. ISBN 88-8163-303-5.

Remorini, C y Anahi Sy. 2002. "Las sendas de la imperfección (tape rupa reko achy). Una aproximación etnográfica a las nociones de salud y enfermedad en comunidades Mbya". *Scripta Ethnologica*. En prensa.

Rival, L. Domestication as a historical and symbolic Process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon. En: Balée, W. (ed.). Columbia University Press, New York.

Ruiz de Montoya, Antonio. 1639. Tesoro de la lengua Guaraní. Madrid.