

NOCIONES DE VULNERABILIDAD Y BALANCE BIOCULTURAL EN LA RELACIÓN SOCIEDAD GUARANÍ Y NATURALEZA

Héctor A. Keller*

*Nande ka 'aguyre jareko va 'ekue, yva 'a porã ñandevy guãrã,
"ëta va 'e kuery" omokañymba ñande ru mirĩ o 'eja va 'ekue.*

"Teníamos nuestra selva tiempo atrás, sus buenos frutos eran nuestros.

'Los muchos' hicieron desaparecer aquello que los emisarios de nuestro padre nos legaron".
(Canción interpretada por niños Mbya guaraní de la aldea Guavira Poty, Misiones, Argentina) **

RESUMEN

A partir de datos empíricos y bibliográficos se ensaya una aproximación a la relación entre sociedad guaraní y naturaleza. La vulnerabilidad individual y social ante espíritus telúricos que causan determinados padecimientos se toma como eje de análisis para proponer la noción de balance biocultural. Se sugiere además que el ciclo salud-enfermedad, guarda estrecha relación con el ciclo sociedad-naturaleza inspirado en el calendario agrícola.

PALABRAS CLAVE: Cosmología Guaraní; Sociedad; Naturaleza; Enfermedades.

ABSTRACT

Be mean empirical and bibliographical data, an approximation on the relationship between guarani society and nature, is carried out here. The individual and social vulnerability in the presence of telluric spirits that cause certain diseases, is incorporated here how axis of analysis to propose the notion of biocultural equilibrium. Moreover a close relationship between the health-illness cycle, and the society-nature cycle inspired in the agricultural calendar, is suggested here.

KEY WORDS: Guarani Cosmology; Society; Nature; Diseases.

* Alumno del doctorado en Antropología Social, UNaM. Doctor en Recursos Naturales, Investigador del CONICET, Instituto de Botánica del Nordeste, UNNE, Casilla de correo 209, 3400 Corrientes, Argentina; kellerhector@hotmail.com.

** Agradezco a los integrantes de las comunidades guaraníes que compartieron conmigo su visión comparativa sobre los guaraníes y "los muchos". Al Lic. Rodrigo Dutra por la lectura crítica del manuscrito* Alumno del doctorado en Antropología Social, UNaM. Doctor en Recursos Naturales, Investigador del CONICET, Instituto de Botánica del Nordeste, UNNE, Casilla de correo 209, 3400 Corrientes, Argentina; kellerhector@hotmail.com.

** Agradezco a los integrantes de las comunidades guaraníes que compartieron conmigo su visión comparativa sobre los guaraníes y "los muchos". Al Lic. Rodrigo Dutra por la lectura crítica del manuscrito

INTRODUCCIÓN

La noción cartesiana de la realidad ha sido abordada desde varios campos de la Antropología a través del análisis y la deconstrucción de diferentes alternativas dualistas propias de la sociedad occidental. La polaridad *cuero/mente* es una de las más trabajada en el área de la Antropología Médica, la cual, entre otros logros ha delineado enfoques tendientes a superar dicha escisión dual que predomina en el enfoque biomédico hegemónico (Menéndez, 1990). Por su parte, en investigaciones etnográficas es cada vez más frecuente hallar reflexiones sobre categorías de unicidad/dualismo/pluralidad, cuando se explora la construcción de la persona por parte de comunidades tradicionales.

Entre los guaraníes se ha señalado la noción de una dualidad interior - *alma divina* y *alma animal*, con la atribución de cualidades positivas y negativas respectivamente (Bartolomé, 1991; Cadogan, 1948, Meliá el ál., 1976). Otros investigadores afirman que los miembros de este grupo étnico consideran la presencia de una pluralidad de almas actuando en el sujeto (Schaden, 1989). Esta configuración pluralista ha sido retomada por Ciccaroni (2001) quien sugiere que la mayoría de los textos citados sobre los guaraníes están orientados hacia una visión “dualista” de la persona sostenida por los jesuitas y otros misioneros que tuvieron contacto con estos grupos y que dicha configuración bipolar sería influencia de la tradición judeo-cristiana y cartesiana, entre las cuales sobresale la dicotomía alma/cuerpo.

En el presente artículo se retoma el análisis y la discusión sobre las nociones dualísticas de la construcción de la persona presentes en la cosmología guaraní. No se pretende con ello reconsiderar plenamente el dilema que contrapone pureza étnica versus sincretismo para dar cuenta de esta configuración, sino más bien se intentará describir el rol activo que para este grupo

tienen ciertos trastornos de la salud individual y ciertos padecimientos sociales en la relación entre sociedad y naturaleza. A partir de este eje se plantea el concepto de “balance biocultural”, mediante el cual tanto el nivel individual como el colectivo y el cosmológico son permeados por la noción de deterioro, de vulnerabilidad ante los padecimientos.

Como fuente de datos empíricos se recuperaron y reconsideraron notas, narrativas y aproximaciones vivenciales de más de una década de trabajo de campo en una veintena de aldeas guaraníes de Misiones, Argentina y que hasta el presente habían sido trabajadas en vistas a estudiar la relación de las comunidades con las plantas y animales, es decir en el marco de la Etnobiología.

Para desarrollar el argumento del artículo se complementan aquí las experiencias de primera mano con datos bibliográficos y reflexiones tendientes a bosquejar la configuración cosmológica de los guaraníes, no en aras de ofrecer un panorama completo de la misma, tarea a la que ya se han avocado numerosos etnógrafos, sino de permitir entender cómo operan en el seno de las comunidades las nociones de enfermedad y vulnerabilidad en la relación sociedad-naturaleza. Se transcriben fragmentos de algunos registros de campo que tratan conceptos centrales para el desarrollo del tema que se aborda en la presente contribución¹.

Finalmente, teniendo en cuenta la abundante literatura académica sobre las características étnicas y la situación actual de los guaraníes en Misiones², no se detallan aquí datos etnográficos contextuales e introductorios, transcribiéndose sólo las reseñas bibliográficas que permitan dar cuenta de las nociones que los guaraníes esgrimen para dar cuenta de su relación con los ecosistemas nativos.

EL BIEN Y EL MAL EN EL SUJETO, EN LA SOCIEDAD Y EN EL COSMOS

Uno de los etnógrafos que más ha profundizado sobre la interpretación semántica del concepto guaraní de “alma” fue Cado-gan (1952), quien centró su investigación empírica con los *mbya* de Paraguay. Este autor denota un dualismo contrastante en la conformación del sujeto guaraní, por un lado se encuentra el alma denominada “*ñe’e*” que se traduce como “*lenguaje humano*” y es un reflejo de lo divino y a su vez del “*orden social*”. Por otro lado se encuentra el “*teko achy kue*” con connotaciones negativas, asociadas a lo salvaje y que se traduce como “el producto de la vida imperfecta”. Algunos guaraníes denominan “*ñe’e vai*” (alma mala o alma fea) a esta contraparte del alma humana. El “*teko achy kue*”, alma imperfecta y salvaje es innata, en cambio el “*ñe’e*” es aprehendido por el líder religioso desde el plano divino e introducido en los niños mediante el humo de la pipa durante una ceremonia en la cual se les asigna un patronímico sagrado denominado “*tery*”. La ceremonia de “bautismo” guarda estrecha relación con el calendario agrícola, ya que se realiza hacia finales del mes de diciembre o principios de enero, coincidente con la cosecha. El patronímico de los niños nacidos en el último año es deducido por el “*opygua*” (sacerdote) luego de la fumigación de oráculos consistentes en recipientes con miel, ramas de yerba mate, infrutescencias de un filodendro y panes de harina de maíz. Estos materiales permiten orientar el descenso del alma del niño, pero asimismo hay otras almas que deseando tomar parte del cuerpo pueden entorpecer la labor del sacerdote, quien debe escuchar estas ofertas para deducir a partir de ellas cuál es la correcta, cuál vo-

lición debe absorber con su pipa e introducir en el niño mediante la fumigación.

“...cuando Javito (mi hijo) vino al mundo le dijo al *opygua*: - “*¡che aju ko yvypy avy’a āguā, opamba’e vai aropuakapa, va’era ko che’e!*”

(¡yo vine a esta tierra para ser feliz, todo lo malo voy a rechazar, ese seré yo!), y diciendo eso ya se supo que él era el que tenía que bajar y no los *otros*...” (R. 25/10/2010)

El humo que vehiculiza el “alma social” representa a “*tatachina*” la neblina vivificante de la primavera con la que el dios *Jakayra*, fumiga la tierra para mantener las simientes sanas, sacarlas de su letargo y dotar de vitalidad a los cultivos que emergen a partir de ellas. Es interesante denotar que el “*tery*” no es simplemente un nombre, sino que conforma la misma esencia o “alma social del individuo”, pues un error interpretativo del líder religioso deviene en la enfermedad e inclusive en muerte del individuo a quien se ha asignado un apelativo equivocado.

Como lo expresa Bartolomé (2009), para los *Mbya* las palabras guardan una estrecha relación con lo que nombran, participando de las propiedades de lo que nombran. Denotando una articulación entre el plano divino, socio-lingüístico e individual, algunos guaraníes usan la expresión “*che rery*” (mi patronímico sagrado) para hacer referencia a su “*ñe’e*” (alma social). Este patronímico sagrado consolida la “comunidad” del sujeto con lo divino y a su vez le da membresía dentro de la comunidad; además determina sus aptitudes de subsistencia, reduce su cam-

¹Siguiendo la pauta sugerida por Bartolomé (2009), no se indica el nombre de los interlocutores guaraníes ya que no son autores de lo que narran sino transmisores del conocimiento colectivo de su pueblo.

²Cfr. Bartolomé (2009).

po de acción, estipula los métodos que se utilizarán para curar sus males y la dirección que tomará su alma “ñe’e” después de la muerte. Por ejemplo los nominados con ciertos apelativos tienen mejores aptitudes que otros para la caza, o para lidiar con el blanco, o para labrar artesanías; se recomienda a quienes se llaman Vera no apaar árboles para extraer ciertas mieles; si el individuo recibió este nombre, su espíritu retornará al oeste, su sitio de origen y destino es hacia el poniente, la morada de Tupã.

El “teko achy kue” o alma salvaje en cambio permanece en la tierra luego de la muerte del individuo y pasa a denominarse “mbogua”, un tipo de fantasma al cual los guaraníes temen y que muchas veces determina el abandono de aldeas completas cuando fenece un miembro imponente de la comunidad. En la vida del sujeto guaraní, el “teko achy kue” tiende a asociarse a sus homólogos del entorno natural, ya sean los fantasmas mencionados, u otros entes malignos, especialmente espíritus de la selva, asociación que determina enfermedades del individuo y que puede devenir en males colectivos.

La selva constituye no solo la fuente tradicional de productos vitales para los guaraníes, sino más bien la fibra fundamental sobre la cual han entretejido la mayor parte de sus representaciones simbólicas. Naturaleza y cultura son categorías que deberían aparecer difuminadas en un pueblo que considera la posibilidad de adquirir atributos de plantas y animales, ya sea a través de procedimientos mágicos (Keller, 2007a), por incumplir tabúes (Keller, 2010a) o por asociarse a voliciones telúricas. Aun así y a pesar de algunos discursos esencialistas que han construido representaciones idealizadas sobre sujetos guaraníes “naturalistas” o “ambientalistas”, resulta evidente en esta cultura la consideración de cierta polaridad filosófica entre “lo salvaje” y “lo social”; lo demuestran los relatos míticos de metamorfosis de humanos en plantas o animales, transformaciones que consti-

tuyen un castigo de las deidades o de los antepasados por acciones consideradas culturalmente reprobables (Keller, 2003, 2007b). Sin embargo, si se toma en consideración que desde el punto de vista de la cosmogonía guaraní muchos animales y plantas son creados a partir de una materia prima eminentemente humana, se puede presumir un espacio pleno de ambigüedades entre sociedad y naturaleza.

Fue Cadogan (1971) quien efectuó la más completa recopilación de los textos sagrados de los Mbya Guaraní, los cuales reflejan una gran cantidad de preceptos morales basados en su concepción cosmológica. En dicha obra se brindan explicaciones detalladas sobre las características y el “modus operandi” de cada una de sus cuatro deidades benefactoras: Kuaray (el sol), Tupã (dios de las lluvias y los truenos), Karai (dios del crepitar de las llamas y dueños de las pjaras de pecaríes) y Jakayra (dios de la primavera y de la niebla matinal). Estas deidades juegan un rol fundamental en el calendario agrícola y en la curación de los sujetos que padecen ciertas enfermedades.

Con estos datos podemos bosquejar la cosmología guaraní en términos de niveles, el **individual**, que atañe a la conformación de la esencia del sujeto con sus dos contrapartes inmanentes, el **colectivo** que tiene que ver con la comunidad y su forma de actuar ante las fuerzas que operan hacia el interior de cada uno de los integrantes y el **sobrenatural** que constituyen un fiel reflejo de la esencia del sujeto, donde opera un orden divino (supraterrrenal) en oposición a las fuerzas del mal (terrenales, selváticas).

Esta oposición entre fuerzas es transversal a los tres niveles, los cuales pueden ser nutridos por una u otra tendencia. Entre los acontecimientos de la vida cotidiana guaraní que permiten entender mejor cómo estas fuerzas antagónicas franquean los niveles mencionados consideraremos a modo de ejemplo algunas de las denominadas “enfermedades con dueño”.

ENFERMEDADES CON DUEÑO

Los agentes que pueden romper el balance entre las contrapartes immanentes de un individuo guaraní son los denominados “*mbogua*” (fantasmas o almas salvaje pos mortem) y los “habitantes ociosos de la tierra” que son espíritus “dueños” del mal, o “dueños” de algún elemento del entorno al cual un individuo accede involuntariamente. Remorini, explica las nociones de desbalance en los siguientes términos: “*la idea de desajuste pone de relieve el reconocimiento de los estados de salud o bienestar –que desde la perspectiva Mbya serían indisociables– como expresión de un equilibrio interno y externo. Es decir, tanto entre los componentes que integran la persona, como entre el individuo y su entorno en un sentido amplio del término, incluyendo desde las relaciones sociales cotidianas, las consecuencias de las acciones de otros sobre él, las condiciones del ambiente físico, hasta la acción de seres extrahumanos (espíritus, dueños)*” (2007: 310).

A continuación se dan ejemplos de padecimientos causados por estos seres, que cosmogónicamente y operativamente no son tan “extrahumanos”.

1) Pochy racha (pasajes de ira)

Descripción: con esta denominación se concibe a un padecimiento en el que el individuo manifiesta periodos de ira descontrolada y violencia desmedida hacia sus semejantes, en especial hacia sus familiares y allegados.

Etiología: el origen de la enfermedad se adjudica a la acción de espíritus telúricos, entre los que se menciona a *yvyraja* (el duende de los árboles), quien arroja fle-

chas invisibles o guijarros a las personas que entran en sus dominios. Pueden por ejemplo ser blancos de estos proyectiles quienes en busca de miel se adentran a la selva y efectúan el apeo de los árboles donde se encuentran los panales. Algunas especies de árboles de la familia Sapindaceae, tienen un dueño tan poderoso que es suficiente con pasar cerca del espécimen o tomar contacto leve con la corteza para constituirse en víctima. El proyectil alojado en el interior de un individuo vulnerable retrae al *ñe’e* (alma social) y permite que “*Mba’e Pochy*” (el mal) se asocie al “*teko achy kue*” (alma salvaje) tomando posesión del individuo.

Diagnosis: Los primeros síntomas de alguien que ha sido interceptado por estas saetas invisibles son dolor de cabeza, fiebre, llagas en la piel y decaimiento. Es sugestiva esta sintomatología si tenemos en cuenta que en muchos árboles del orden Sapindales y de la familia Sapindaceae se han reportado diversos tipos de reacciones alérgicas a partir del contacto con exudados, polen, frutos o madera (Alonso & Desmarchelier, 2005, Eriksson et al., 2003; Warsaw, 2001). En la medicina folklórica argentina se conoce con el término “flechadura” a la “alergodermatitis fitogenética”, considerándose que el simple hecho de pasar cerca de determinada planta puede producir urticarias, acorte de vista, hinchazón, cefalalgias, insomnio y, cuando no, la muerte (Vivante, 1959). Según los guaraníes, de no tratarse inmediatamente, la causa de los primeros síntomas el mal puede devenir en el padecimiento denominado “*pochy racha*” cuya diagnosis es sencilla puesto que el individuo, normalmente tranquilo, se torna

³Cfr. Keller et al., 2010

inusitadamente agresivo, ejerciendo actos de extrema violencia para con sus allegados, quienes generalmente denuncian este hecho a la autoridades de la comunidad.

Pautas de prevención: Existen una serie de normas de conducta para que el individuo adquiera cierta inmunidad ante esta amenaza. En primer lugar no deben descuidarse los ejercicios espirituales cotidianos que se llevan a cabo en el templo, de este modo el individuo se ve fortalecido. Es también usual que el líder espiritual de cada comunidad realice una purificación preventiva fumigando con el humo de la pipa al individuo que se adentrará en la selva. Esta práctica preventiva es equivalente a la fumigación de las semillas para que no se contaminen con plagas durante su estacionamiento previo a la siembra.

La actitud de quien apea un árbol en la selva también responde a ciertas normas de prevención, debe hacerlo de la manera más silenciosa posible y debe previamente dirigirse al espíritu mencionado pronunciando la exclamación “¡Eñungatu nde rapa!” (¡Esconde tu arco!). Se le habla al espíritu del árbol, o al dueño de las mieles; siendo dicha comunicación posible dada la condición original de ser humano de estas entidades. La extracción del recurso, cual fuera este, debe hacerse en forma moderada. Se ha mencionado por ejemplo en el caso de extracción de plantas epífitas la pauta de evitar extraer todos los ejemplares que crecen sobre los troncos³.

Tratamiento: antes de que el padecimiento se manifieste como estados de ira incontrolable, y con la evidencia de algunos de los primeros síntomas físicos expuestos por quienes retornan de una actividad en la selva (fiebre, cefaleas, prurito, decaimiento), las saetas o guijarros que el espíritu introduce en el cuerpo del individuo pueden ser extraídas por fumigación y succión en un acto público en el que el guía espiritual oficia de sanador. La fumigación con humo de la combustión del tabaco de la pipa (Fig. 1A) se emplea para diversos fines de sanación así como para

la esterilización de semillas y alimentos. El humo representa a “*tatachina*”, la niebla matinal (Fig. 1B), la bruma de agosto y el humo de la roza y quema (Fig. 1C), las cuales son sustancias elementales con las cuales “*Jakaira*”, dios de la primavera, fumiga la tierra con el fin de aumentar el poder medicinal de las plantas silvestres, de bendecir los terrenos para la siembra y “curar” las semillas depositadas en ella. El procedimiento de fumigación preventiva es acompañado con la ingestión de decocciones y el baño con la maceración de especies vegetales mencionadas como específicas para este mal. El individuo que manifiesta un estado agravado donde el mal se manifiesta con reiterados estados de cólera requiere la intervención de otra deidad para su cura, el dios del crepitar de las llamas (Fig. 1D), “*Karai*”.

La terapia es propiamente un exorcismo y ocurre durante una danza llamada “*ñemboarai*” que combina religiosidad, terapia y demostraciones marciales. En dicha danza (Fig. 1E), al son de una música ritual, los participantes efectúan una ronda colectiva, con despliegues de demostraciones de combate. Algunos de ellos entran en trance y manifiestan tener visiones luminosas “*tataendy*”, como si el escenario y todos los participantes se envolverían en llamas; en este estado no tardan en desplomarse, perdiendo la conciencia. Cualquier individuo puede acceder a este estado en las danzas que se efectúan en los patios, con motivos festivos; pero en el interior del templo, se trata de inducir intencionalmente al mismo a quienes padecen del mal “*pochy racha*” u otros males, pues se considera que de ese modo se efectiviza la acción del dios “*Karai*” quien incinera el mal que reside en el interior del enfermo.

Como coadyuvante de este tratamiento o para casos más leves se ingiere la infusión de las hojas aromáticas de “*yvyra karai*” (árbol del dios *Karai*), las cuales son añadidas al agua del mate. La yerba mate se considera una especie domesticada a partir de semillas que esta deidad en su paso

por la tierra dejó como obsequio a los guaraníes.

A veces también se recurre al poder de los dioses para exterminar al espíritu que causa el mal y poder transitar por la selva tranquilamente. La siguiente narrativa explica cómo el dios “Tupã” y los ayudantes de su estirpe, al notificarse acerca de los desmanes causados por el “espíritu de la madera”, utilizando el rayo, despeja el camino para quienes transitan los dominios de éste.

“...Apy amombe'uta ijapua'i jepe amombe'uta eiarani ka'aguyre jaa remaramo, yakare jaa remaramo, a'erami avi aveche katu itaja ñande japi mba'e, ochino ãguã ramingua oĩa rupi jaaramo a'erami avi, Arire oĩ yvyra javi, yvyraja ñananderechachéi va'e êtavi oĩ. A'eramingua rupi jaaramo ñande japi itapy, ñande japi ñy' py, ñande jaju a'eramivy opy, jaju ñañemoatach'i'ukái jaikovy; a'eva'e oipeiaturamo a'eveju jaiko ae.

A'erami apyma Tupã oikuaarivyma, Tupãju ou, a'erami Tupã kuery oecha, oikuaa pota ãguã rami vy, a'ekuery oikuaapota ramo jaikoporãju. A'eramima Tupã ou overa, oñemboch'i yvyrajaremay yvyrajape ojukaaju. A'erami ñande japi agueremavy a'ekuery ogueraaju guymba kuery pe ome'ẽ, guymba kuery omongaru ãguã. A'erami Tupã kuery ojapo okuapy, a'eramivy a'ekuery ñande charvaju, ñande jaiko porã'iju, a'erami ka'aguyre jaa jaikovy, jaa porã'i jaikovy ãguã, omopa'u'ijevyma ñande vype ãguã rami juma, a'ekuery ojapo okuapy. Ko'apevete amombe'u”

(Aquí yo comentaré, brevemente contaré acerca de cómo al irnos a la selva, al irnos al arroyo también, a veces el dueño de las rocas nos hiere, o bien cuando andamos por sus dominios ocurre lo mismo. Además está el dueño de los árboles, ese dueño de la madera es el que no nos quiere ni ver, hay muchos de ellos y cuando andamos por sus dominios nos hieren con piedras, nos hieren con flechas; nosotros acudimos al templo en esos casos, acudi-

mos a él para hacernos fumigar; si él [sacerdote] nos logra extraer [las piedras o saetas] ya nos recomponemos. Al ocurrir cosas como esta Tupã toma conocimiento de ello, entonces ya se aproxima, los Tupã [sus emisarios] observan, se dedican a investigar el asunto, cuando lo investigan ya podemos ponernos bien. Entonces Tupã viene, relampaguea, cae el rayo sobre el dueño de la madera, lo mata. Así es como a todos aquellos que nos hieren ellos ya se los llevan para obsequiárselos a sus mascotas, para que sus mascotas se los coman. Así es que los Tupã se dedican a ello, así es como nos salvan, hacen que andemos bien nuevamente. De ese modo podemos retornar a la selva, podemos andar tranquilos nuevamente, por nosotros [ellos] despejan el sitio [afectado], ellos se dedican a hacer eso. He aquí mi relato”). (C.: 27/10/2011)

2) Jepota (ser poseído)

Descripción: se sospecha que las personas han sido poseídas completamente por espíritus telúricos, usualmente espíritus de animales, cuando manifiestan comportamientos extraños, tales como demencia o desvaríos y conductas obsesivas conjugadas con actos delictivos de mayor o menor gravedad. Por ejemplo a quienes han sido poseídos por un espíritu de jaguar se les adjudican actos extraragantes como hurtar piezas de carne cruda del interior de las viviendas o capturar aves de corral de sus vecinos y comerlas vivas. También se les acusa de abuso de menores, homicidio y canibalismo. Si no se toman drásticas medidas, la aficción puede tornarse colectiva.

Etiología: Los espíritus causantes de este tipo de mal son pertenecientes a animales, entre los cuales el jaguar ocupa un primer lugar, pero también se han mencionado tapires, pecaríes, serpientes gigantescas, anfisbenas y peces. Además de espíritus de animales los interlocutores guaraníes a quienes se ha consultado sobre el tema han mencionado a espíritus de ciertos ambientes y lugares, tales como cursos de agua, pantanos, paredones rocosos, así

como también figuras antropomórficas como duendes lascivos megafalcos que acceden carnalmente a las doncellas.

El espíritu en cuestión toma posesión del “*teko achy kue*” alma salvaje del individuo susceptible y debilita o elimina completamente al “*ñe’e*” o alma social. El acceso puede ser directo o indirecto como ser a través de la ingesta de carne.

Diagnos: comienza con la percepción y el seguimiento de actos desacostumbrados de un integrante de la comunidad, sopesados primero por sus familiares y allegados y luego tomados en consideración colectivamente. El agravamiento desemboca en una reunión de la comunidad en la cual los demandantes presentan pruebas concretas sobre el caso y la gravedad del mismo depende de si el “alma social se ha debilitado o si ha sido totalmente exterminada” En este último caso el individuo es dable a transformarse físicamente en el animal que ha tomado posesión del mismo (ej. manchas como las del jaguar en la piel).

Pautas de prevención: el mal puede afectar a cualquier individuo que no ostente fervor religioso, pero son especialmente susceptibles las mujeres embarazadas o con niños pequeños y sus familiares y los adolescentes en cercanías a su etapa reproductiva, la cual queda determinada en las mujeres por la menarquía y en los varones con el cambio de voz, de aguda a grave. Los individuos en estas condiciones son nominados *va’ija* (dueños del mal) y deben privarse del consumo de carne, deben evitar en lo posible alejarse de la comunidad, su corporalidad debe ser lo menos conspicua posible para lo cual son pintados con colorantes oscuros a base de propóleo aromático y cenizas de las hojas de un bambú (Keller, 2010b), son bañados en el interior de la vivienda con maceraciones vegetales de especies aromáticas. Este tipo de control opera también sobre la conducta ya que deben intentar controlar sus impulsos sensoriales, en reclusión o en su deambular cotidiano deben evitar mirar, tocar, oír,

o entrar en contacto con ámbitos donde es inequívoca la presencia de los espíritus (selva, agua, suelo, piedras, etc). Estas medidas precautorias tienen el objetivo de mantener recluida, al *alma salvaje*, impedir el contacto de la misma con sus homólogos del entorno natural.

Respecto a la etapa de gestación, los guaraníes sostienen que el alma salvaje del niño que aún no ha nacido, acompaña al padre en sus salidas por la selva, circunscripción en la cual puede aliarse a un espíritu telúrico y al regresar introducir “el mal” al seno comunitario. Por esta razón el progenitor practica la *cowade*, permaneciendo recluido junto a la futura madre o tomando diversas medidas de precaución si tiene que adentrarse en la selva, por ejemplo, para que los seres malignos no perciban indirectamente las trazas del olor del feto, debe orinar en el tronco de cierta especie de árbol con corteza aromática, para evitar el extravío del alma del niño debe marcar con señales conspicuas el camino por donde transita; debe armar pequeños puentes sobre los cursos de agua para evitar el contacto de su hijo con “*yyja*” el espíritu del agua.

Tratamiento: Si el *alma social* del individuo afectado, aunque debilitada aún pervive, el mal puede ser exorcizado mediante intervención divina, mediante la danza *ñemboarái*, tal como se describió en el caso anterior. La siguiente narrativa relata el desenlace de una ceremonia destinada a recomponer a una persona poseída parcialmente por un espíritu jaguar:

“...*a’eguima katu e’yre tataendy omboguejyma imboúvymavy, a’eguima mbytepy oity, mbytepy oityma imboúvymaramo katu peicha okuapy va’e kue’i, a’e javi oitypa, a’epy katu ojuka ete va’erami Kachianope ojapo imoĩny. A’erami maramo opyguá -jAipo! -e’i: -jPendepojava katui’i ke tatchina pemboguejy joja’i ke! - e’iramo, mokõi roiko cheryvi revemavy, a’erami tatchina pave’ire romboguejypama, voi’imaramo ovypareve’i. A’upéi Kachano katu peteĩ ora jae’arami ojuka omoĩny. A’erire ma’e tatchina ombo-*

guejy jepi-jepi eravy. A'eramipy mbequei'irupi Kachiano ombovjuma eravy.

(... no había transcurrido mucho tiempo [desde iniciada la danza ceremonial] y ya acudían [los emisarios de Karai] bajando el fuego, [el cual] se estrelló ahí mismo en el centro [del interior del templo], en el instante en que [ellos] arrojaron [el fuego] los que allí estaban se desplomaron todos, fue como si [el fuego] que interceptó a Casiano [el afectado] en verdad los matara. Entonces el sacerdote dijo: -¡Háganlo rápido, bajen la niebla sagrada a todos por igual!,- al decir eso, con mi hermano menor, ya hicimos descender la niebla sagrada sobre todos ellos [los fumigamos con el humo de la pipa], y así se levantaron todos. Después de ello Casiano permaneció como una hora como si lo hubieran matado. Seguimos bajándole la niebla recurrentemente. Entonces lentamente fue volviendo en sí...)” (C. 20/08/11)

Se asume que quien cae desplomado durante dicha ceremonia muere y es necesario revivirlo mediante la fumigación, con el humo de la pipa, con el poder de Jakayra. Es interesante en este caso denotar cierta correspondencia de estas ceremonias con las actividades del calendario agrícola de los guaraníes, pues la selva se tala y se quema entre los meses de junio y julio, siendo Karai, el dueño del crepitar de las llamas, quien incinera toda la vida sobre el suelo que se desea cultivar. El humo resultante de la quema, la posterior niebla de agosto y la neblina matutina de la primavera, son representaciones del humo de la pipa de Jakayra, sustancia vital con la que dicha deidad fumiga el

suelo calcinado, para bendecir las semillas sembradas y resucitar la cobertura vegetal de la parcela. Al parecer así como entre ciertos grupos cazadores amazónicos la caza con lanzas o cerbatanas funciona como un terreno experimental en el que se imaginan o se representan otro tipo de experiencia social (Rival, 2001), para los guaraníes, la agricultura de roza y quema se ha implementado como un modelo para concebir prácticas terapéuticas tendientes a reconstituir el bienestar individual y social.

Si el alma social ya fue exterminada el único procedimiento que resta para atender al problema es provocar la muerte del individuo. Incluso hace algunos años en una aldea de la Reserva de Biosfera Yabotí se han recogido noticias sobre la ejecución de un individuo poseído por un espíritu jaguar (Keller, 2004). De no tratarse, el mal puede volverse colectivo, habiéndose mencionado en las narraciones legendarias casos de demencia y muerte de comunidades enteras (Keller, 2002).

“En todas las culturas la enfermedad crítica representa un peligro tanto para el individuo como para el orden social y por lo tanto constituye un evento con carga simbólica” (Crawford, 1994: 1355).⁴

3) Kerái (irritabilidad de los niños)

Descripción: etimológicamente el término alude a dificultades en el “sueño” de los niños pequeños, tales como somnolencia incompleta, el llanto y agitación mientras se duerme. Como patología los guaraníes la definen como el estado en el cual los niños pequeños son fácilmente irritables, lloran sin interrupción y no duermen.

⁴Traducción Propia.

Etiología: se culpa de este mal a un espíritu denominado “*kerái ja*”, el cual es considerado como el “*alma salvaje*” o fantasma de un infante difunto que suele merodear las comunidades. Este espíritu accede al niño a través de su “*alma homóloga*” que conforma una parte de la dualidad del niño afectado, y allí instalado genera el estado descrito en el párrafo anterior.

Pautas de prevención: mediante pequeñas fogatas, a las cuales se agrega el follaje de determinadas especies de plantas y a veces fragmentos de cuero de ciertos animales, se impregna la atmósfera de los patios y de las viviendas con humo. Esta práctica mantiene alejado del ámbito hogareño a “*kerái ja*” y a otros espíritus que acechan a los niños. Ante estas evidencias procedimentales, es tentador proponer una identidad alternativa de este ente anímico y asociarlo con especies de mosquitos y otros insectos molestos que causan irritación en los niños, y que además pueden vectorizar enfermedades.

Tratamiento: el padecimiento puede ser tratado mediante plantas, que de todos modos no deja de ser, al igual que en los casos anteriores, un tipo de intervención divina, pues un relato recogido entre los *Ava Chiripa* narra los vaivenes de un acontecimiento mítico en el cual el dios “*Tupã*”, después de idas y venidas finalmente depositó su esencia en las plantas (Fig. 1F), las cuales son emisarias suyas para restaurar la salud de los humanos. Son varias las especies vegetales aromáticas con las cuales se prepara una maceración para bañar al niño afectado y también se proscriben la ingestión de decocciones medicinales. Algunas de estas plantas se basan en preceptos de la doctrina de la signatura, es decir en caracteres morfológicos u organolépticos de las plantas que indican la enfermedad que curan, son concebidos como caracteres que “*Tupã*” dispuso en sus emisarios vegetales para que puedan ser percibidos como curativos de padecimientos específicos. En el caso de esta dolencia se em-

plea por ejemplo la maceración de hojas de ciertas especies de mimosáceas que presentan movimientos násticos fotosensibles, es decir, cuyas hojas compuestas se repliegan durante la noche, como si durmieran.

También la intervención divina para tratar este padecimiento puede estar patrocinada por el dios “*Jakaira*” en cuyo caso el sanador fumando su pipa, fumiga al niño con el humo resultante de la combustión del tabaco y de las hojas de un árbol llamado “*yvyra pepe*”, el cual desprende un aroma almendrado. El leño de este árbol se usa para confeccionar el “*popygua*” o “*vara insignia*”, un instrumento que blande el líder religioso en diversos actos ceremoniales, de etiqueta, curativos, o preventivos (Keller, 2010c). Durante la iniciación religiosa de los sacerdotes guaraníes, cada maestro hace descender desde el plano celestial a la niebla sagrada “*tatachina*” la cual se introduce en la “*vara insignia*” del aprendiz.

4) *Aruã* (asma de los niños)

Descripción: bajo esta denominación se explicita un padecimiento específico que consiste en afecciones pulmonares, en particular dificultades para respirar que manifiestan los niños ante la ausencia prolongada de su progenitor.

Etiología: Freud demostró que cuando una emoción no puede ser expresada y canalizada a través de cursos normales puede llegar a ser el origen de trastornos crónicos psíquicos y físicos (Alexander, 1962). La enfermedad tratada aquí, cuya sintomatología es física, al igual que el asma en la sociedad global es también adjudicada por los guaraníes a causas emocionales (tristeza ante la ausencia del padre), pero el patógeno corresponde al orden místico, es el espíritu “*aruã'i ja*” que al igual que en el caso precedente toma posesión del individuo susceptible, en este caso un niño emocionalmente decaído, y afecta sus vías respiratorias.

Pautas de prevención: ante la posibilidad de este mal y otros antes descriptos, los

hombres adultos con hijos pequeños procuran por todos los medios no permanecer por tiempos prolongados lejos de sus hogares. Tradicionalmente una jornada de trabajo dedicada a la agricultura o una faena de caza, permitía el retorno cotidiano al ámbito familiar; actualmente, un contexto socioeconómico complejo juega en contra de esta posibilidad y los hombres salen a trabajar por unos pocos pesos durante quincenas enteras. El procedimiento para mantener a raya a este espíritu es el humo en los patios, como se mencionó para el caso anterior. Algunos interlocutores *Mbya* han mencionado también una práctica en la cual el padre, antes de irse entrega al niño un nido de ave con una braza incandescente en su interior para que el niño sople y genere el humo que repele a la entidad mencionada. Asimismo, de acuerdo a versiones de un interlocutor *Ava Chiripa*, es recomendable conservar en la vivienda la cola seca del “*chavapê*” (zorrino), con la cual el padre debe acariciar el rostro del niño antes de salir. Con ello busca evocar el efecto repelente del hedor característico que emite dicho animal, con el fin de mantener a raya al espíritu que causa la patología.

Tratamiento: se mencionan también para este caso el uso de plantas signíferas, las emisarias de “*Tupã*”. Se trata de especies que se caracterizan por poseer órganos con atributos de adherencia, dicha cualidad es una metáfora que alude al apego que el niño siente por el padre. Se administran decocciones de hojas y corteza del árbol “*aruã poã*” que posee frutos con mesocarpio mucilaginoso pegajoso usado a veces como cola para pegar papeles; también de ramitas de “*kapi'i reta*” una gramínea trepadora que se caracteriza por poseer diminutos pelos uncinulados o ganchudos en las hojas, lo cual le permite adherirse a los soportes donde crece; es usual que dichas hojas al adherirse a las ropas de las personas o al pelo de los animales se desprendan de la planta y sean transportados por el transeúnte, cual

niño aferrado a su padre. La grasa del “*chavapê*” (zorrino) se utiliza para tratar, mediante aplicación pectoral, a los niños que padecen esta enfermedad. Cuando la medicina del ámbito familiar no logra solucionar el problema, se recurre a la fumigación ritual en el templo.

¿ALMA SALVAJE O MANIFESTACIONES DE CORPORALIDAD?

Casi todas las prácticas mencionadas en las normas de prevención de los padecimientos descritos, en especial para evitar el “*jepota*”, son conceptualizadas por algunos guaraníes como modos de ocultar a los individuos susceptibles ante el acecho de los espíritus que constituyen amenazas. Las prácticas de ocultar, disimular y camuflar implican acciones que operan sobre el “alma salvaje” del individuo, reclusiéndola e impidiendo que tenga acceso a sus homólogos telúricos, lo cual se consigue mediante prácticas como el *cowade*, el control de la percepción, las impregnación del individuo con sustancias aromáticas o humo, y las pinturas corporales, por mencionar algunos ejemplos.

Otras prácticas, como la esterilización de los patios impregnando su atmósfera con humo de la combustión de ciertos materiales especiales, operan sobre los espíritus acechantes mismos, ahuyentándolos del ámbito comunitario y hogareño donde también suelen aproximarse para llevar a cabo transacciones con sus almas humanas homólogas. Sobre esta base es sugestivo imaginar un tiempo pasado en el cual dichas normas constituían pautas pragmáticas de un grupo humano para velar por aquellos miembros del mismo (niños, jóvenes, mujeres en edad reproductiva o embarazadas) que fácilmente podrían ser presas de los peligros reales del entorno.

Cabe entonces la posibilidad de suponer que la génesis de los espíritus telúricos a quienes los guaraníes temen se halle en amenazas concretas del entorno (fieras salvajes, hordas humanas enemigas, ve-

getales alergógenos e inclusive insectos molestos o vectores de enfermedades) y en dicho caso es tentador hacer una redefinición materialista del “alma salvaje” de los guaraníes como aquellas cualidades corporales perceptibles (olores, imágenes, etc.) que pueden atraer a ciertos predadores o peligros hacia individuos que están en condiciones de devenirse en presas o víctimas (Keller, 2007). El tratamiento de ocultar las manifestaciones corporales es equivalente a fumigar las semillas de los cultivos para evitar su infección con plagas que las deterioran.

LA INMUNIDAD DE “LOS MUCHOS”

El registro de campo transcrito a continuación permite extender la discusión hacia otras dos cuestiones no abordadas aún: 1) ¿Interactúan dichas entidades telúricas con los sujetos occidentales?, y 2) ¿cómo opera en la escala temporal la dialógica entre “lo social” y “lo salvaje”?

“...después de caminar por la selva marginal costeando el arroyo nos sentamos a almorzar sobre unos troncos, junto al puente nuevo, conversamos sobre la importancia de la selva para las comunidades.

A: nosotros respetamos el monte, por lo menos los más antiguos siempre caminamos con cuidado porque sabemos que hay peligro...

K: ¿pero por acá hoy por hoy ya no hay mas jaguarete (jaguar), ni puma? ¿no?

A: si pero aunque sea un monte chiquitito como este que ya no tiene ni siquiera mbóí (serpientes), igual nos andamos cuidando siempre, calladitos nomás, porque cada bichito, cada parte del monte tiene su dueño...

K: ¿y las plantas también tienen dueño?

A: sí, las plantas también tienen....algunos árboles tienen dueño vai (malo), que viven adentro de la madera, el yvata’y (Cupania vernalis) casi siempre tiene dueño que nosotros le llamamos yvyraja (dueño de la madera), ese siempre nos

puede dar fiebre y dolor de cabeza, por eso acá por lo menos, nunca usamos ese árbol ni para leña y no le tocamos ni la cáscara, ni con el machete.

K: ¿y las plantas que ustedes usan?

A: bueno....por ejemplo el dueño de las plantas de remedio es Tupã (dios de las lluvias), por eso debemos pedirle permiso a él y contarle en voz alta para qué queremos usar, tenemos que contarle bien eso cada vez que vamos a arrancar plantas.

K: ¿qué pasa si no hacen eso?

A: si no le pedimos a Tupã, casi seguro que el remedio no nos va a servir

K: ¿y qué pueden hacer los dueños vai?

A: ellos le atacan a nuestro tery (patronímico sagrado), algunos nos tiran cositas como flechas o piedritas que no se ven y entran en nuestra carne y así nos enferman, por eso al volver del monte tenemos fiebre, a veces dolor de cabeza, o nos salen heridas o granitos y no sabemos porque...

K: ¿y qué pasa con esas piedritas, quedan adentro de la gente?

A: ese ya es el trabajo del opyguá (líder espiritual), el nos tiene que sacar eso de adentro, pero a veces no está el opyguá o no sirve, y nadie se da cuenta de lo que pasa y podemos enfermarnos más

K: ¿ahí es cuando se agarra el ojeputa (ser poseído por un espíritu de la selva)?

A: sí, pero si pasa eso ya no hay más remedio..., pero primero que eso la persona empieza a sentirse mal, triste o le agarra pochó (acceso de ira), entonces ya cuesta más curarle porque el ñe’e (alma social) queda muy débil. Si no se hace nada después que eso el ñe’e vai (alma mala) queda dueño de la persona y ahí es porque ya quedó jepota (poseído).

K: ¿cuáles son los cuidados que hay que tener en el monte aparte de andar calladito?

A: que el opyguá o alguien de la comunidad te sople el humo del petyngua (pipa para tabaco), eso es buena protección, después en el monte hay que andar sin hablar, o por ejemplo no hay que tirar piedras en el agua, hay que cuidar cuando se tumban los árboles que tienen dueño, no

hay que cazar muchos bichitos, ni arrancar demasiadas orquídeas de un solo lugar, y es mejor no andar mucho tiempo cerca de los lugares donde se sabe que hay dueño como los barreros, piedreras, nacientes y todo eso.

K: ¿y porque un juru'a (persona occidental) puede matar muchos animales en un solo día, o puede voltear miles de hectáreas de monte, o con sus máquinas puede tapar un arroyo con piedras y no se enferma?

A: lo que pasa que ustedes tienen el ñe'e (alma social) "retobado", ese no tiene miedo y por eso los dueños le respetan y nunca su ñe'e vai queda fuerte. Por ejemplo ustedes pueden andar tranquilos en los cementerios y no les pasa nada, pero nosotros sabemos que en esta tierra tan vieja hay más mogua (alma salvaje pos mortem) que vivos, porque ya murió más gente de la que vive y esos mogua nos tiran una piedrita y ahí ya nos enfermamos...nuestro tery está más parejo con el ñe'e vai, y queda débil rápido, entonces cualquier mogua o dueño le lastima o le agarra, por eso el opyguá tiene que tener cuidado con el tery..." (Registro de campo, 21 de Enero de 2005).

Por un lado es interesante denotar que la accesibilidad irrestricta a la naturaleza que distingue a la civilización occidental es reflexionada por el interlocutor en términos de desbalance en la construcción de la persona juru'a, es decir el sojuzgamiento del "alma salvaje" por un "alma social" ruda e insensible. Por otro lado, la noción de vulnerabilidad individual actual como consecuencia de vivir en un mundo ya "viejo", cuya vitalidad se encuentra desgastada por el hecho de que hay más muertos que vivos, abre un panorama de análisis temporal de la dialógica entre lo que los guaraníes denominan "teko porã" (estar culturalmente bien) y "teko achy" (estar culturalmente deteriorado). Algunas evidencias permiten sugerir que estos dos "estados del ser" operan como polos complementarios de un ciclo cosmológico, inspirado probablemente

en el calendario de la agricultura tradicional guaraní.

El ciclo anual de la agricultura guaraní comienza con los primeros atisbos de la primavera "ara pyau" (año nuevo) hacia finales de julio y principios de agosto, momento en el cual la parcela a cultivar se presenta inerte luego de la roza y quema o de la carpida, dependiendo si se trata de una parcela nueva o de un terreno en barbecho anual. Hacia fines de agosto y principios de setiembre comienzan a germinar las semillas y los cultivos alcanzan su esplendor en el mes de diciembre antes de la cosecha, luego, hacia fines de verano el terreno ya se cubre completamente de malezas y es abandonado hasta el mes de mayo o junio, momento en el cual nuevamente se elimina la cobertura vegetal del terreno.

Como se ha sugerido en el acápite relativo al tratamiento de "los poseídos", las prácticas para tratar individuos que padecen ciertas patologías parecen inspirarse en etapas propias del ciclo agrícola anual. Lo mismo ocurre con las terapias preventivas, por ejemplo en el calendario agrícola, hacia el final de la cosecha, se fumiga con el humo del tabaco y con el humo del fogón doméstico a las semillas de maíz u otras, con el fin de mantenerlas durante su almacenamiento libres de plagas tales como gorgojos. Se fumiga del mismo modo y con objetivos equivalentes a los sujetos que podrían tener accesibilidad a espíritus maléficos, y por ende contraer ciertos padecimientos.

El modelo cíclico inspirado en el calendario agrícola se aplica también al tratamiento de las viviendas familiares, las cuales una vez que se hallan deterioradas, llenas de alimañas que podrían vectorizar enfermedades, se queman, reiniciándose de este modo la construcción de una nueva morada. Los planes de construcción de viviendas "dignas" y perennes en comunidades guaraníes han padecido ciertas dificultades de implementación, pues atentan contra esta concepción cíclica de la realidad (Keller, 2008).

La visión guaraníca del futuro con cataclismos periódicos que exterminan la vida sobre la tierra, ha llevado a Nimuendajú (1914) a sugerir que los integrantes de esta etnia ya no creen en ningún porvenir. Sin embargo, estas creencias apocalípticas están más arraigadas en una esperanza optimista de renovación, que en una actitud de desesperanza y pesimismo. Grandes incendios, inundaciones, tornados y eclipses solares, determinan cataclismos que periódicamente y por la voluntad de los dioses, aniquilan a la humanidad, con el fin de cultivarla nuevamente en una tierra lozana. También esta perspectiva responde al modelo inspirado en la agricultura anual, sólo que en este caso el deterioro senil del mundo no se debe a la proliferación desmedida de malezas o alimañas, sino al resultado cada vez más ínfimo del cociente entre almas sociales y telúricas, como lo expresa nuestro interlo-

cutor hacia el final del diálogo transcrito en el acápite anterior, en este mundo (decrépito) hay más muertos que vivos.

En la Fig. 2 se ensaya un diagrama que representa la concepción cíclica del cosmos guaraní. En el primer nivel se expresan las visiones apocalípticas aún vigentes en los presagios de los sacerdotes guaraníes, y con ello, el ciclo de renovación y senectud del mundo, determinado por el número de “almas-palabra” respecto al número de “almas telúricas”, incluyendo en el valor de este último a los “*mboagua*” (fantasmas).

El segundo nivel representado, es el agrícola, aquí podemos analizarlo desde el punto de vista del calendario anual con las fases estacionales de limpieza, cultivo, cosecha y barbecho o enmalezamiento. El periodo anual de mayor actividad agrícola coincide con el periodo de mayor actividad religiosa y social de los guaraníes, siendo, du-

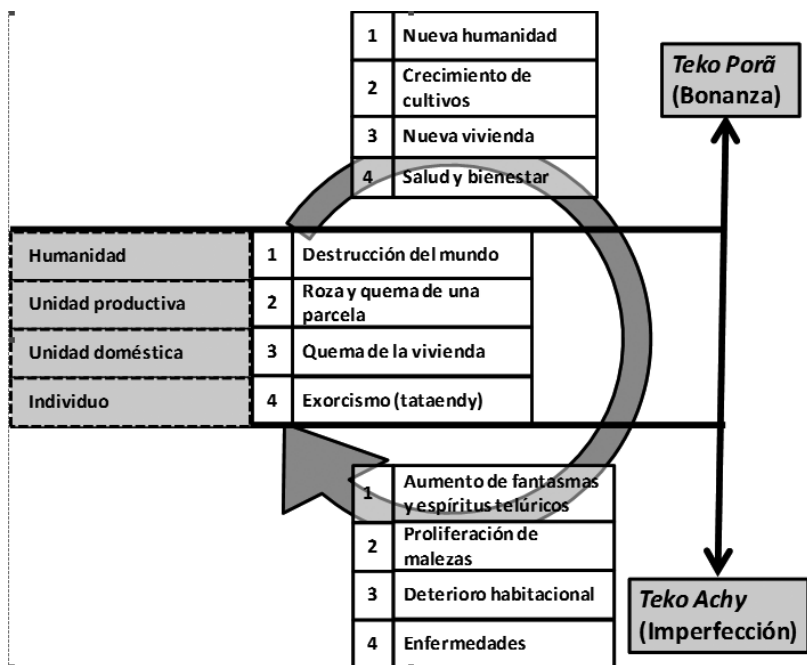


Fig. 2: Representación del ciclo cosmológico de los guaraníes polarizado por los tiempos de “bonanza” (arriba) y los de “imperfeción” (abajo), aplicable a niveles que abarcan (1) a la humanidad, (2) a las unidades agro-productivas, (3) a la vivienda familiar y (4) al sujeto. *Figura 1: A, B y C*, manifestaciones del dios Jakayra; A: el humo de la pipa que cura y previene; B: la niebla; C: el humo de la roza y quema. D y E: manifestaciones del dios Karai; D: el crepitar de las llamas; E: la danza de exorcismo donde se invoca el poder de sus llamas curativas; F: las plantas medicinales, los lugartenientes del dios Tupã.

rante la primavera y el verano, cotidianas las reuniones comunitarias que se dan al atardecer en el interior del templo.

La agricultura guaraní también determina un ciclo plurianual de rotación que implica la siembra reiterada en un mismo terreno hasta que el deterioro del suelo y la proliferación de malezas ruderales mengüen considerablemente el rendimiento de las cosechas anuales. Entonces el lugar se abandona y se da lugar a la regeneración natural de la selva hasta el momento en que se recomponen las condiciones óptimas para su reutilización, es decir una vez restablecida la estructura y fertilidad edáfica. En poco más de diez años, el área es sometida nuevamente a la roza y quema, iniciándose nuevamente el ciclo agro ecológico.

El tercer nivel hace referencia a la vivienda familiar tradicional, la cual es incinerada una vez que alcanza un estado agravado de deterioro, ello generalmente ocurre en no más de diez años, por el detrimento de los materiales utilizados y la proliferación de alimañas (pulgas, niguas, vinchucas, ratas).

El cuarto nivel hace referencia al ciclo de salud-enfermedad del individuo, que en

casos agravados, o en ciertas afecciones específicas, se procede al exterminio simbólico del sujeto y del mal que conlleva, quemándolo con el fuego de Karai y a la subsiguiente resucitación simbólica mediante la niebla vivificante de Jakayra, es decir la fumigación con el humo resultante de la combustión del tabaco.

Las prácticas agrícolas que llevan a cabo los guaraníes desde hace al menos dos milenios (Schmitz, 1991), han determinado un modelo cíclico con el cual concebir el mundo, sobre la base de dos categorías polarizadas: “teko porã” y “teko achy”, es decir “la bonanza” y “la imperfección o deterioro”, la primera con estrechas vinculaciones a la sociedad y la religión y la segunda categoría más cercana a lo telúrico y salvaje.

CONCLUSIONES

Las categorías relativas a diferentes planos cosmológicos, como “lo divino, lo terrenal”, “lo social y lo individual” pueden distinguirse entre los guaraníes, pero operativamente sus límites se encuentran tan difuminados por el antagonismo complementario y cíclico entre naturaleza y cultura que no es posible analizarlas como categorías por oposición. Los padecimientos, o estados de imperfección hacia adentro del individuo, son causados por la asociación de una parte de éste con agentes de deterioro “telúricos o salvajes” cuya abundancia también determinan el deterioro de la humanidad, del mundo en su conjunto. Asimismo las narrativas sobre el origen mítico de plantas y animales y espíritus de la selva, señalan claramente que la materia prima utilizada para su creación ha sido eminentemente humana, tratándose mayormente de transformaciones de personas que han faltado a ciertas normas socioculturales. Ello determina connotaciones negativas de “lo salvaje” hacia afuera y hacia el interior de cada sujeto, el “teko achy kue” es una volición telúrica personal, la cual obrando



en complicidad con agentes externos, es causante de deterioro individual y social. Se contraponen a ello la noción de prosperidad que resulta de la proximidad personal y estacional con las deidades (ñe'e) y de la religiosidad vivida como experiencia social. Sin embargo ambas categorías conforman polos antagónicos, ninguno de los cuales puede ser negado, en tanto son encargados de sostener un modelo cíclico que permea a cada sujeto, a la sociedad, al mundo y a otros niveles cosmológicos. La sociedad guaraní no concibe cómo enajenar y controlar al entorno natural, por el contrario este es el encargado de deteriorar al individuo, a las viviendas, a los cultivos y al mundo; porque el ambiente que rodea a las comunidades -aunque pueda definirse como tal-, no es para ellos “lo de afuera”, más bien es un aspecto intrínseco y equilibrante de cada uno de sus integrantes tanto en la escala espacial como temporal, cosmológica como cosmogónica. Por ende la apropiación de la naturaleza por parte de la sociedad occidental, sólo puede ser vista como la ruptura de un equilibrio por la inhabilitación de uno de los dos polos que conforman un ciclo cosmológico. Dicho diagnóstico amerita un mayor esfuerzo etno-introspectivo acerca de nuestras presunciones de invulnerabilidad, ya que ha sido elaborado desde categorías conceptuales profundas y reflexivas, a diferencia de las definiciones estratégicas, esencialistas y discursivas que “los muchos” hemos construido sobre los pueblos originarios.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, Franz
1962 “Los aspectos psicológicos de la medicina”. En: Weider, Arthur (coord.) *Contribuciones a la psicología médica*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 26-42 [1939].
- ALONSO, Jorge. & DESMARCHÉLIER Cristian.
2005. *Plantas medicinales autóctonas de la Argentina*. Bases científicas para su aplicación en atención primaria de la salud. Buenos Aires: Ed. L.O.L.A.,
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto
1991 *Chamanismo y religión entre los Ava-katu-Ete*. En: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 11. Asunción, Paraguay: CEADUC, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción.
- CADOGAN, León
1948 *Nociones de medicina mbya guaraní*. *Guarania* 1(6), pp. 47-61.
1971 *Ywira ñe-ery*. Asunción, Paraguay: CEADUC, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción.
1952 *El concepto guaraní de “alma”, su interpretación semántica*. En: *Folia Lingüística Americana* 1(1), pp. 31-34.
- CICCARONE, Celeste
2001 *Dama e Sensibilidade. Migracao, Xamanismo e Mulheres Mbya-Guarani*. Tesis Doctoral, Mimeo. Sao Paulo: PUC/SP.
- CRAWFORD, Robert
1994 *The boundaries of the self and the unhealthy other: reflections on health, culture and AIDS*. In: *Social Science and Medicine*, 18 (10), pp. 1347-1365.
Eriksson Nils. E., Werner Sonja., Foucard Tony., Möller Christian., Berg Torsten., KIVILOOG Jaak., NORRLIND Kerstin., SÖDERBERG Margareta. & WIHL Jan-Ake.
2003 *Self-reported hypersensitivity to exotic fruit in birch pollen-allergic patients*. *Allergy International*, 52, pp. 199-206
- KELLER, Héctor
2002 *El espíritu de los pantanos malogra una travesía hacia la tierra sin males, Observaciones sobre el animismo guaraní*. En: *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción* 37 (1) Asunción, Paraguay, pp. 143-171.
2003. *Mythical origin of Chusquea ramosissima Lindm. (Poaceae), the ancient knife of the Guaranis*. En: *Economic Botany* 57 (4), Lancaster, Pennsylvania, pp. 461-471.
2004. *Evaluación de Impacto Ambiental del Aprovechamiento Forestal en torno a las Aldeas Guaraníes “Teko’a yma” y “Kapi’i yvate”, RBV, San Pedro*. En: *Ministerio de Ecología y Recursos Naturales Renovables, Misiones- Argentina*.
2007a. *Notas sobre medicina y magia entre los guaraníes de Misiones, Argentina, un enfoque etnobotánico*. En: *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción* 42 (2), Asunción, Paraguay, pp. 345-384.
2007b. *Origen mítico de la yerba mate, Ilex paraguariensis A.St.-Hil. (Aquifoliaceae), una versión mbya guaraní*. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción* XLII (2) Asunción, Paraguay, pp. 335-344.
2008. *Las plantas usadas en la construcción y acondicionamiento de viviendas y templos guaraníes en Misiones, Argentina*. En: *Bonplandia* 17(1-2); Resistencia, Argentina, pp. 65-81.
2010a. *Plantas vinculadas a los tabúes del ciclo reproductivos de los guaraníes de Misiones, Argentina*. En: *Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica* 45 (1-2), Córdoba, Argentina., pp. 201-208.
2010b. *Plantas colorantes de los guaraníes de Misiones, Argentina*. En: *Bonplandia* 19(1), Resistencia, Argentina, pp. 11-25.
2010c. *Plantas usadas por los guaraníes de Misiones, Argentina, para elaborar y acondicionar sus instrumentos musicales*. *Darwiniana* 48(1), San Isidro, Argentina, pp. 7-16.
- KELLER, Héctor, CLIFFORD Victoria & ARAUJO Jorge
2010 *The diversity and sustainability of ornamental plants traded by guarani communities of Misiones Province, Argentina*. En: *Bonplandia* 19(2), Resistencia, Argentina, pp. 135-146.
- MELIÁ, Bartomeu., GRUNBERG Georg & GRUNBERG Friedl
1976 *Los Pai-Tavytera*. En: *Suplemento Antropológico Universidad Católica de Asunción* XI (1-2), Asunción, Paraguay, pp.228-273.
- MENÉNDEZ, Eduardo
1990 *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. México:

Alianza Editorial.
Nimuendaju (Unkel), Curt.
1914 Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. En: Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, Berlin, Alemania.

REMORINI, Carolina.
2007 Ciclo vital y parasitosis. Estudio etnográfico acerca del saber y las prácticas de diagnóstico y terapéutica en comunidades mbyá-guaraní de la provincia de Misiones. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata, mimeo. La Plata, 423 pp.

RIVAL, Laura
2001 Cervatanas y lanzas, la significación social de las elecciones tecnológicas de los huaorani. En: Descola, Philippe & Gilsli Pálsson. (Coords.) Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI editores.

SCHADEN, Egon
1989 Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol. 28. Asunción, Paraguay: CEADUC, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción.

SCHMITZ, Pedro Ignacio
1991 "Migrantes da Amazônia: A Tradição Tupiguaraní". En: Kern, Arno Alvarez (comp.) Arqueologia pré-histórica do Rio Grande do Sul. P. Porto Alegre, Brasil: Mercado Abierto.

VIVANTE, Armando
1959 "Medicina Folklórica". En: Imbelloni José (ed): Folklore Argentino. Buenos Aires: Ed. Nova. pp. 265-286.

WARSHAW, León J.
2001 Carpintería: Efectos sobre la salud y pautas patológicas. Ed. (O.I.T.). Enciclopedia de salud y seguridad en el trabajo. Madrid, pp. 13-20.