

UNIVERSALES

En la selva desclasificada

Un comentario

Presentado por su autora como una etnografía acerca de la relación naturaleza-cultura entre los *Mbya* (1); podemos recorrer 312 páginas de detalles de un pueblo como el *Mbya-Guaraní* a partir de un trabajo de campo que se extiende por veinte años en aldeas como *Jejy* e *Yryapy* (Departamento Guaraní), *Takuapi* e *Ita Poty* (Departamento Libertador General San Martín) y Fortín *Mbororé* (cerca de Iguazú), en la provincia de Misiones. Sabemos por nuestro acercamiento a las comunidades a través de A.A.GUA (Asociación de Amigos de los Guaraníes) y de las diferentes actividades en Jornadas, documentales, estancias, etc., que los *Mbya-Guaraní* poseen una lengua que pertenece a la familia tupí-guaraní como la autora lo explicita, y habitan la conocida Selva Paranaense o también llamada Mata atlántica brasileña en la provincia mencionada, aunque sus territorios tradicionales comprenden también Paraguay y el sudeste de Brasil hasta el océano Atlántico. Pero para nosotros se trata de otra cosa: “aquello que no es objetivable ni cuantificable en una clasificación universalizante”. (2)

Enriquecido con algunas de las investigaciones anteriores referenciadas en estas páginas, como son las clasificaciones de la fauna, su sistema ornitológico y el conocimiento sobre las abejas nativas y sus mieles, se encuentran descripciones muy precisas, recurriendo al registro de los relatos brindados por sus protagonistas respecto de las costumbres, la visión del mundo de este grupo, inmersos en un universo mítico propio y fuertemente entrelazados con lo religioso, como va siendo presentado por Cebolla Badie a lo largo de 8 capítulos que se reparten en tres partes, comprometiéndose la siguiente explicación. En primer lugar: quiénes son los *Mbya-Guaraní*, su historia y presencia en la región; el mito de “La tierra sin mal” y la movilidad pragmática ligada hasta nuestros días. Sus prácticas con las implicaciones respecto de la situación actual y las diferencias entre territorios *Mbya* y fronteras nacionales; la organización social por el sistema de parentesco, los liderazgos; los cultivos y el ciclo anual; los recursos alimentarios; el sistema religioso, con sus divinidades, el fundamento de una existencia.

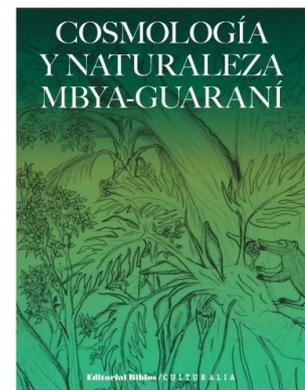
En la segunda parte y con el título *Los animales y los seres extrahumanos*, indica los llamados “dueños” y los espíritus de selva. La animalidad, centrada principalmente en los mamíferos debido a la importancia que tienen en la cultura *Mbya* como presas de caza y alimento, hasta llegar al *kochi*, el “animal doméstico de los dioses”. En la tercera parte se ocupará de *La predación y el consumo*, con la indagación acerca de las prácticas rituales y las restricciones alimentarias en las distintas etapas de la vida, centrándose en el embarazo, el posparto y la *couvade*. Incluye además una breve descripción de los ritos de iniciación de niñas y varones, la construcción del cuerpo y la relación

Daniela Ward

Psicoanalista, Miembro de la Asociación de Psicoanálisis de La Plata (APLP) y docente de PRAGMA -Instituto de Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis-. Responsable del escritorio clínico “Clínica del ideal y del trauma”, Coordinadora del Módulo de Investigación “Tratamientos de la infancia”. Docente de la UNLP.

» E-mail al autor

MARILYN CEBOLLA BADIE



con las “alteridades extrahumanas” en estos periodos del ciclo vital. Siempre teniendo como trasfondo los cambios que se sucedieron en las últimas décadas a causa de la desaparición de la selva y el contacto con la envolvente sociedad nacional.

Cierra las consideraciones finales con el título *Un delicado entramado simbólico* donde el acento está puesto en la relación de los *Mbya* con la naturaleza en un continuo entre los conocimientos prácticos y los mitológicos, llevando el *trasfondo religioso* a la mayoría de las actividades de este grupo. El libro cuenta además con un completo anexo que consta de un listado de mamíferos, un glosario y un bello y representativo anexo fotográfico.-

Si bien la autora en sus enunciados está en consonancia con lo inviable de los parámetros de la dicotomía clásica *naturaleza/cultura* para dar cuenta de este grupo, se trata igualmente para ella de entender la interacción naturaleza-cultura en lo que propone denominar -siguiendo a Kaj Arhem- su *ecocosmología*, dando paso, a mi entender, a la necesidad de reposicionarnos en la puesta en cuestión de una concepción del conocimiento que encuentra su expresión en categorías duales. El par naturaleza/cultura expulsado por la puerta, parece entrar sutilmente por la ventana escuchándose ya en los ecos del título de la tesis: “Cosmología y naturaleza”.

Avancemos en el debate teórico que se impone con actualidad, puesto que a pesar de la apariencia de quedar desvirtuado, el hecho de pensar dos dominios diferenciados conlleva la idea de la superioridad de uno sobre otro, y la consecuente diferenciación entre ambos. Con ello se vuelve a atribuir la validez y la eficacia de ciertas dicotomías acuñadas en la modernidad donde la concepción antropocentrista y hegemónica de la vida, que toma al ser humano como la medida de todas las cosas, -el ideal de la modernidad del dominio racional- es determinante para la relación del hombre con su medio.

Sabemos que el auge y prestigio alcanzado por las Ciencias naturales en el siglo XIX impactó fuertemente en la configuración del saber, dando lugar a su organización en diferentes disciplinas, donde la Antropología ocupó un lugar de privilegio para el tratamiento de los temas que atañen a la cultura, al mismo tiempo que reforzó los términos que delimitan los dominios de la naturaleza. Así es que podemos decir que desde el comienzo se interesó en los modos en que los diferentes colectivos sociales interactúan con su entorno en la estrechez dado por la dicotomía naturaleza/cultura. Sin embargo, esta disciplina no quedó al margen de la complejidad en que se ha visto envuelta tal teorización, tanto en ciencias de la naturaleza como en ciencias sociales, acerca de los temas ambientales en emergencia crítica en la actualidad.

Hay que incluir también la puesta en cuestión de la concepción del conocimiento que engloba la forma de clasificar y catalogar (supone saber desclasificar el cuestionado “Pensamiento Salvaje” de Levi-Strauss) que se referencia en las categorías duales ya mencionadas; la gestación de procesos sociales de re-significación en los cuales se reconocen los impactos negativos de la actividad humana en la naturaleza. Las repuestas que esta genera, la tradicional creencia en la superioridad de la especie, y con ello de la cultura, queda desvirtuada al observarse ciertas catástrofes naturales. Más aun, la posibilidad misma de continuar pensando a la naturaleza el ámbito de “lo dado” y a la cultura potestad humana por excelencia de “lo creado”, como expresión de diferenciaciones jerárquicas es fuertemente cuestionada.

Esta mirada que sitúa al ser humano como centro de todo lo que lo circunda y fin absoluto de la naturaleza, en asociación con la concepción del sistema capitalista en el que beneficio económico ocupa el primer lugar en el esquema de prioridades, resulta en una combinación forzosa y fatal para la vida del planeta.

La proliferación de estudios antropológicos relativos a las relaciones naturaleza, cultura y sociedad, responden a un contexto donde la naturaleza se muestra fuertemente impactada por la actividad humana, y de ellos surgen importantes producciones teóricas que permiten reflexionar acerca de la relación naturaleza/cultura abriendo un abanico de posibilidades para su tratamiento. Por ejemplo, autores como Philippe Descola representan una crítica al naturalismo haciéndolo típico de la

sociedades occidentales, donde la sociedad humana es tomada como modelo y la cultura es lo que se diferencia de la naturaleza. Entre *humanos* y *no humanos* el desacuerdo básico residiría en la conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje por medio del cual esas facultadas se expresan.

Por el contrario, este autor entiende que todas las sociedades establecen algún tipo de “compromiso” entre naturaleza y cultura, por tal razón se trata de examinar la diversidad de las expresiones particulares. Esta propuesta traslada el acento a los procesos y cobra relevancia la distinción entre aquellos colectivos sociales que ven los mundos humanos y no humanos como un continuo: no se trata de cómo objetivar sistemas cerrados, sino más bien de explicar la propia diversidad de los procesos.

Los interrogantes que se suscitan en esta nueva antropología en torno al tema han acarreado desacuerdos conceptuales y teóricos con las divisiones consecuentes acerca de los presupuestos implicados respecto de las representaciones del mundo. Por ejemplo, Viveiros de Castro se presenta cuestionando fuertemente la idea que un enfoque epistemológico sea “conocer y determinar el significado” y la vigencia de formas de conocimiento o representaciones de un mundo que quien investiga asume como el mundo real. Por su parte, en cambio, adopta el *perspectivismo amerindio* característico de los pueblos amazónicos y en lugar de distinguir las representaciones indígenas como entidades imaginarias de un mundo real, postula múltiples mundos con sus distintas concepciones del ser y de la existencia. Así los verdaderos objetos de esta antropología post-estructural (deleuziana?) no serían epistemologías sino *ontologías*.

Vale hacer especial hincapié en una dimensión político-ideológica del naturalismo moderno que con frecuencia es exceptuada: estas doctrinas naturalizadoras han desempeñado en el mundo moderno un papel devastador justificando discriminaciones, exclusiones, desigualdades de todo tipo.

Asimismo, la multiplicación y profundización de los problemas ambientales derivados del mal manejo de los suelos, de la contaminación que llevó a la disminución y desaparición de especies animales y vegetales, los cambios en el clima, del crecimiento no siempre planificado de los centros urbanos, etc., fueron conformando señales de alerta. Señales que parecen ser patrimonio de los pueblos originarios que lo denuncian a viva voz cada vez que se les permite expresarlo: hay que escuchar los testimonios de los líderes políticos y religiosos *mbya* en los video-documentales citados, frente a los oídos sordos de un país que parece habitar otro planeta muy lejano al de los estragos expuestos.

Es posible interrogarse acerca de si este material brindado por autores como los mencionados, nos acercan herramientas que permitan diagnosticar este tipo de procesos en los que estamos inmersos que, velando las dicotomías tales como naturaleza/cultura; cuerpo/mente; emoción/razón, mujer/hombre, etc., habilitan una serie de procedimientos que afianzan posiciones que aunque silenciadas, no por ello se presentan como menos eficaces a la hora de la negación y la exclusión donde los sistemas cosmológicos amerindios -aquellos que, para decirlo rápidamente, no distinguen el mundo de los seres humanos de aquellos *no humanos*, estableciendo un *continuum*-, son solo una expresión. Hay sin embargo unas ontologías de lo múltiple que merecen hacer surgir un pensamiento y una filosofía indígena.

Sabemos sin embargo que existen otros modos de abordajes que se expresan más allá de los modismos incluso. León Cadogan, etnógrafo y lingüista (1899-1973), es un representante notable. Fue el primer investigador en obtener relatos mitológicos y cantos religiosos a los que dedicó una minuciosa traducción en el *Ayvu Rapytá* -Textos míticos de los *Mbya*-Guaraní del Guayrá-, fundamento del lenguaje, tal como lo expresa Cebolla Badie, destacando el estudio del idioma *Mbya*-Guaraní realizado por Cadogan durante décadas y resaltando la complejidad por su especial costado altamente metafórico utilizado principalmente en los rituales. Esta riqueza de la lengua fue una razón que llevó a Cadogan a referirse a los *Mbya* como “los poetas y teólogos de la selva”, además de considerar la originalidad de todas sus creencias.

León Cadogan, en estrecha convivencia con los *guayakí*, *Pai-tavytera*, *chiripá* y especialmente con los *Mbya* -quienes lo adoptaron dándole el nombre de *Tuoá kuxu viveve*: “divino torbellino que pasa volando”-, realizó sus estudios desde el Caaguazú hasta el Paraná por un período de más de 40 años, viviendo con y como ellos. Fue el primer hombre blanco –*jurua*– a quien introdujeron en el conocimiento y significado de material que nunca antes habían revelado a nadie. Esta política de lo oculto que es renegociada hasta hoy como modo de “preservación de un núcleo esotérico que es el corazón de su cultura en tanto mítica y mística (retomo conceptos de “La última muralla” título de un trabajo publicado por Enrique Acuña).

La intensión de esta “revelación revelada” en Cadogan es claramente registrar y difundir la palabra de otro tan despreciado y silenciado. “Recoger toda la luz de las palabras fundamentales sin empañarlas ni retocarlas, en un acto de escucha reverente y fiel, fue la mayor autenticidad de este hombre”, expresa textualmente su colaborador y discípulo Bartolomé Meliá, quien preparara la tercera edición de este testimonio único (*Ayvu Rapytá*) en el año 1997 en Asunción del Paraguay-. Con una extensísima obra luego de dedicar su vida al estudio de los problemas fundamentalmente de los *Mbya*, publicó numerosos artículos en la *Revista Científica* de Paraguay; *América indígena* de México; en la *Revista del Museo Paulista* de Brasil, en la *Revista de Antropología* del mismo país, como en otras de igual tenor de Montevideo, Suiza y Buenos Aires.

Volviendo al *Ayvu Rapytá*, su originalidad consiste en que luego de varios años de relaciones amistosas, sin sospechar la existencia secreta (*ñe'é porá tenonde*: las primeras hermosas palabras), fue iniciado en esas tradiciones en agradecimiento por la ayuda prestada en la liberación de un miembro de la comunidad preso en la cárcel de Villarrica, consiguiendo el dictado de gran parte de los mitos “esotéricos”, tal como lo explica en la *Nota preliminar* Egon Schaden. Lo interesante es que Cadogan luego de haber transcripto en el dialecto *Mbya*, les agregó una traducción española acompañándola de notas lexicológicas que cuentan como indispensables para la comprensión de los textos en cuanto que estos están expresados en un lenguaje sagrado, mucho más diverso que el que rige el trato profano. Lo que me interesa señalar en la obra de Cadogan es cómo alguien que se autodefine como despojado de estudios teóricos de antropología cultural que lo faculden en un análisis científico del material a disposición, no puede dejar de reconocérsele sus cualidades de investigador resaltando en ellas su capacidad de interpretación sin imposiciones de su parte. Solo hay que hacer la experiencia de su lectura para ver la altura de su producción y ponerse en contacto con el valor que el *Ayvu Rapytá* tiene en los estudios de mitología sudamericana.-

El contenido de textos como el de Marilyn Cebolla Badie demuestran lo *imposible de clasificar* en términos de naturaleza/cultura cuando el objeto del que se trata se evanece de cualquier epistemología y ronda como los espíritus del monte, o cuando lo no humano se humaniza por un lenguaje religioso en virtud del mito y el ritual sagrado. Es lo que nos permite avivar el debate ejerciendo el posicionamiento exigido es pos de dar respuestas cada vez a las coyunturas que el *acompañar* en la Asociación de Amigos de los Guaraníes -A.A.GUA-, compromete a cada uno de los miembros y colaboradores en este “puente entre dos culturas” creado con las comunidades *Mbya-Guaraní*.-

.....

Notas:

(1)- *Cosmología y naturaleza Mbya-Guaraní*, constituye la tesis de doctorado de la autora publicada en abril de 2013 en Barcelona, bajo la dirección de Gemma Orobityg y la codirección de Eduardo Viveiros de Castro. Luego fue publicado en el año 2016 en Editorial Biblos con el mismo título. La presentación inicial la escribe la antropóloga Ana Gorosito Kramer, también académica de la Universidad Nacional de Misiones.

(2)- Acuña, Enrique: comunicación en la reunión de investigación de AAGUA, Buenos Aires, junio 2017.

(*) Marilyn Cebolla Badie – Doctora en Antropología Social (Universidad de Barcelona, España). Profesora Adjunta, Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Profesora regular del Programa de Posgrado

en Antropología Social de la misma universidad. Investigadora de la Universidad Nacional de Misiones y de la Universidad de Barcelona. Ha publicado *Etnografía sobre la miel en la cultura Mbya-guaraní* (2009), así como contribuciones en libros y en revistas científicas de Argentina, Brasil, Paraguay, España y Suiza.

Bibliografía:

- Acuña, Enrique: Director y guionista de una trilogía de Documentales: La bruma *Tatachiná* (2009); La sombra de jaguar –*kuaraya chivi-* (2012); *Karaí*-los caminos del nombre- (2015).
- Acuña, Enrique: *Asombrados -Lógica de una metamorfosis en la cosmovisión Mbya-*, de Revista Fri[x]iones n° 2 -entre el psicoanálisis y la cultura- 2012
- Cadogan, León: *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los *Mbya- Guaraní del Guará*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI, 1997
- Descola, Philippe: *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires. Argentina: 1ra. ed., Amorrortu editores. 2012
- Descola, Philippe: *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Ed. Capital intelectual. 2016
- Gómez, Christian: Efectos de la inclusión: el Aty ñeeychiro como “consulta permanente”. Fri[x]iones n° 5 –entre el psicoanálisis y la cultura. 2015
- Jaquet, Héctor Eduardo: Entrevista realizada en Fri[x]iones n° 3. *La invención de la Misoneridad*. Año 2013
- Viveiros de Castro, Eduardo: *Perspectivismo y multinaturalismo en América indígena*. Alenxandre Surralles y Pedro García Hierro editores (2004).-

.....