
LA MITOLOGÍA COMO ELEMENTO CONSTRUCTOR DE SUSTENTABILIDADES

Verônica Maria Bezerra Guimarães

Doctora en Desarrollo Sostenible por la UnB. Master en Derecho Público de la UFPE.
Profesora adjunta en UFGD.
E-mail: veroniguima@gmail.com

RESUMEN

Se trata de un estudio sobre cómo la mitología del pueblo indígena kaiowá-guaraní del sur de Mato Grosso del Sur influye en la construcción de la idea de sustentabilidad. La mitología de los kaiowá-guaraní alimenta su modo de ser y conduce a algo que, puede ser descrito como una sustentabilidad de la vida. El profundo conocimiento que poseen de la tierra lleva al cuidado y al respeto, en una relación de interdependencia entre todos los seres. Se realizó una revisión bibliográfica y discusión de la literatura sobre las relaciones naturaleza y sociedad para pueblos indígenas, así como, específicamente, para la cosmología kaiowá-guaraní. En este estudio, se destacó la figura mitológica de los jara, como siendo los dueños o seres de la naturaleza. La categoría de dueños o guardianes de la naturaleza se encuentra en diversas culturas indígenas americanas. Se realizó trabajo de campo, en 2014, en tres tierras: Te'ýkue, Sucurui'y y Jatayvary, a través de la metodología de estudio de caso donde se adoptaron técnicas de observación directa, conversaciones, testimonios grabados y transcritos, diarios de campo y caminatas.

Palabras clave: la mitología; sostenibilidad; kaiowá-guarani.

*MITHOLOGY AS A CONSTRUCTIVE ELEMENT OF
SUSTAINABILITIES*

ABSTRACT

It is a study about how the mythology of the kaiowá-guarani indigenous people of southern Mato Grosso do Sul influences the construction of the idea of sustainability. The mythology of the kaiowá-guarani nourishes their way of being and leads to something that can be described as a sustainability of life. Their deep knowledge of the land leads to care and respect in a relationship of interdependence between all beings. A bibliographical review and discussion of the literature on nature and society relations for indigenous peoples, as well as, specifically, for Kaiowá-Guarani cosmology was made. In this study, the mythological figure of the jara was highlighted as being the owners or beings of nature. The category of owners or guardians of nature is found in various native american cultures. Fieldwork was carried out in 2014 on three lands: Te'ykue, Sucurui'y and Jatayvary through the case study methodology where techniques of direct observation, conversations, recorded and transcribed testimonies, field diaries and hiking were adopted.

Keywords: *mythology; sustainability; kaiowá-guarani.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo consiste en el análisis de elementos de la mitología de los kaiowá-guaraní del sur de Mato Grosso do Sul, Brasil, como instrumentos constructores de su sustentabilidad. Para ello, se estudiaron las interfaces naturaleza/cultura de esta etnia en una perspectiva de sostenibilidad de vida en la tierra, tomando como base su mitología que es fuente de diversidad biológica y cultural.

Se realizó una revisión bibliográfica y discusión de la literatura sobre las relaciones naturaleza y sociedad para pueblos indígenas, así como, específicamente, para la cosmología kaiowá-guaraní. Los análisis teóricos son entrecortados por las palabras de los interlocutores con quienes se hizo el trabajo de campo.

El estudio se sitúa en una investigación de abordaje cualitativo a través del estudio de caso de tres tierras indígenas: Te'ýkue, Sucurui'y y Jatayvary, con mayoría de población kaiowá-guaraní. La población de estudio está caracterizada por grupos representativos de ancianos, rezadores, profesores y líderes. Las principales fuentes de datos son orales basadas en conversaciones realizadas en el trabajo de campo. El campo definitivo, realizado en agosto de 2014, consistió en la recolección de fuentes orales, de los grupos de personas arriba descritas, a través de conversaciones realizadas en cada tierra indígena por un período de una semana en cada una de las tres tierras estudiadas.

Los kaiowá, ka'aguygua o ka'aygua, literalmente, los de la mata o pueblo de la mata son tradicionalmente pueblos agricultores, poseedores de una fuerte identidad territorial. La cosmología y el conocimiento guaraní-kaiowá poseen una dimensión de lo sagrado sobre la tierra y los seres que la habitan. Los mitos son vivenciados en la realidad de acuerdo con su modo de ser. La Tierra es entendida como un ser vivo y en su cosmología la figura de los jara es vista como los dueños de los seres en la tierra.

1 INTERFACES INDÍGENAS: NATURALEZA Y SOCIEDAD

Hay algunos puntos de contacto entre las llamadas éticas ambientales desarrolladas teóricamente por autores americanos y europeos para pensar las relaciones entre humanos y no humanos y las cosmologías indígenas en América. Son las corrientes no antropocéntricas que más se acercan a estas cosmologías. Prevalece una relación de complementariedad

y una visión holística de que somos parte de un todo. Sin embargo, hay peculiaridades que fueron bastante trabajadas por Descola y Vivero de Castro al discutir las relaciones entre humanos, naturaleza y apatía en pueblos indígenas en América.

Las llamadas interacciones/relaciones naturaleza/sociedad invocan una serie de posiciones teóricas. El pensamiento occidental hegemónico históricamente se basó en el dualismo entre naturaleza y cultura. La antropología estructuralista o simbólica utilizó ese dualismo como categoría analítica, que según Descola y Pálsson (2001, p. 13) tuvo el:

el objeto de dar sentido a mitos, rituales, sistemas de separación, simbolismos del cuerpo y de la comida y muchos otros aspectos de la vida social que implican una separación conceptual entre cualidades sensibles, propiedades tangibles y atributos definitorios.

Las críticas más comunes sobre esta dicotomía recaen en los siguientes argumentos: la dificultad de una comprensión que sea verdaderamente ecológica, pues no ve las formas locales de saber ecológico; el predominio de la relación de poder del conocimiento occidental; una epistemología que se extiende a otras oposiciones, como: mente-cuerpo, sujeto-objeto, individuo-sociedad, etc. (DESCOLA, PÁLSSON, 2001, p. 12-5).

Para que se pueda superar el dualismo es necesario crear alternativas teóricas y metodológicas. Además de las tradiciones biológicas y antropológicas, Descola y Pálsson (2001, p. 30) proponen un sistema irreductible entre persona y medio ambiente, en el que la persona es parte del medio ambiente y el medio ambiente es parte de la persona. En esta concepción, el foco son los procesos y las relaciones.

Las visiones monistas que son localizadas y específicas de una cultura dada en términos de poder son subyugadas. En el monismo se pueden encontrar algunas relaciones, tales como: animales y plantas tienen comportamientos humanos; animales y plantas son regulados por reglas sociales; los humanos pueden transformarse en animales; las relaciones entre humanos y no humanos forman parte de una dinámica de transformaciones y reciprocidad.

Las relaciones de los humanos con no humanos se identifican a través del naturalismo, del totemismo y del animismo, que pueden

interactuar, creando nuevos modos entre sí. El naturalismo es originario de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles y ha estructurado nuestra epistemología. En la idea de que la naturaleza existe y los entes deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno al azar, así como a los efectos de la voluntad humana (Descola, 2000, p. 161). Su ontología se basa en la justificación a través de causas, ya sean realistas o trascendentales.

En el totemismo las plantas y los animales poseen atributos antropomórficos, como intencionalidad, subjetividad, afectos y características sociales, sin embargo, no es relacional. En el animismo, los humanos y los no humanos tienen una misma naturaleza. Para Descola (2011, p. 91), plantas y animales están diseñados “como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres”. En comparación, el totemismo y el animismo:

En los sistemas totémicos, las plantas y los animales funcionan como operadores privilegiados del pensamiento taxonómico; en los sistemas anímicos, plantas y animales aparecen propiamente como personas, son singularidades irreductibles, y no clases. En los sistemas totémicos, en suma, los no humanos son tratados como signos; en los sistemas anímicos, se tratan como el término de una relación (DESCOLA, 2000, p. 160-1).

Pensando esta interacción Descola y Pálsson (2001, p. 29) han formulado un modelo transformacional a partir de tres dimensiones de la vida social¹: modos de identificación; modos de interacción y modos de clasificación. Para ello, es necesario ir más allá de la mera descripción de sistemas locales de relaciones humano-ambiente. En este contexto, la riqueza de la experiencia etnográfica puede apuntar caminos hacia un proyecto comparativo más creativo e imaginativo. Descola llama a los pueblos indígenas de “sociedades de la naturaleza”, en que:

¹ “Modos de identificación, o el proceso por el cual las fronteras ontológicas se crean y se objetifican sistemas cosmológicos como el animismo, el totemismo o el naturalismo; modos de interacción que organizan las relaciones entre las esferas de humanos y no humanos, así como dentro de cada una de ellas, de acuerdo con principios como los de reciprocidad, rapacidad o protección, y modos de clasificación (básicamente el esquema metafórico y el esquema metonímico), por medio del cual los componentes elementales del mundo son representados como categorías socialmente reconocidas” (DESCOLA, PÁLSSON, 2001, p. 29).

las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad sociocósmica, sujeta a las mismas reglas que los humanos; cualquier descripción de su vida social debe, por fuerza, incluir los componentes del medio ambiente que son vistos como parte del dominio social” (DESCOLA, PÁLSSON, 2001, p. 25).

Viveiro de Castro (2011) propone la idea relacional de perspectivismo para pensar el binarismo naturaleza/cultura. En su concepción, basada en etnografías de pueblos indígenas de la Amazonia, el perspectivismo no se aplica a todos los animales² y la “personitud” y la “perspectiva”, es decir, la capacidad de ocupar un punto de vista es una cuestión de grado y de situación de lo no humano. Otro punto importante en esta relación es que algunos seres pueden presentarse de modo más completo que otros e incluso que el ser humano (VIVEIRO DE CASTRO, 2011, p. 353). La noción de espíritus o “dueños de los animales” está presente en varias cosmologías indígenas. En su análisis:

Estos espíritus-masters, invariablemente dotados de una intencionalidad análoga a la humana, funcionan como hipóstasis de las especies animales a las que están asociados, creando un campo intersubjetivo humano-animal aun allí donde los animales empíricos no son espiritualizados. Se añade que la distinción entre los animales vistos bajo su aspecto-alma y los espíritus maestros de las especies no siempre es clara o pertinente; por lo demás, siempre es posible que aquello que, al topar con él en la mata, parecía ser sólo un bicho se revela como el disfraz de un espíritu de naturaleza completamente diferente (VIVEIRO DE CASTRO, 2011, p. 354).

Hay una serie de posibilidades de estudios de la antropología contemporánea sobre la naturaleza. Ulloa (2011, p. 30) sintetiza algunos de estos temas y de lo que podría ser una agenda de investigaciones futuras:

El replanteamiento de las categorías de naturaleza/cultura, la pérdida tanto de conocimientos como de la biodiversidad misma, las propuestas concretas para confrontar el deterioro ambiental, la necesidad de etnografías densas sobre prácticas y conocimientos en lugares específicos, el seguimiento de las genealogías de los

discursos ambientales, las políticas globales y su incidencia en lo local, hasta el

2 “Él parece incidir a menudo y sobre especies como los grandes predadores y carnívoros, así como el jaguar, la anaconda, los gallinazos o la harpía, bien como sobre las presas típicas de los humanos, tales como el pecarí, los monos, los peces, el ciervo o el tapir. Pues, una de las dimensiones básicas, tal vez mismo la dimensión constitutiva, de las inversiones perspectivas dice respeto a los estatutos relativos y relacionales de predador y presa” (VIVEIRO DE CASTRO, 2011, p. 353).

activismo político frente a los derechos de los humanos y de los no humanos.

Tim Ingold propone una antropología de las personas que está contenida en una biología de los organismos, en un contexto de post-darwinismo, cuyo enfoque se centra en los procesos más que en los eventos. Es un diálogo entre la antropología y la biología que es diferente de la sociobiología. En su visión, el campo relacional de la persona ocurre entre su base biológica y la vida social, pues: “una adecuada integración de la antropología en el campo más amplio de la biología requiere que el estudio de las personas se incluya bajo el estudio de los organismos” (INGOLD, 2011b, p. 126). Su propuesta reside en la integración de una teoría de las personas con una teoría más general de los organismos, sin embargo, “sin comprometer el rol de la agencia humana o negar la creatividad esencial de la vida social” (INGOLD, 2011, p. 127).

2 COSMOLOGÍA KAIOWÁ-GUARANI

En cuanto a los kaiowá-guaraní y su ética de vida en la tierra, “el teko porã o las reglas del buen vivir kaiowá se constituye como edificio conceptual normativo y representa la situación ideal de vida, en que se alcanzaría el coeficiente óptimo de estabilidad en las relaciones sociales en general” (PEREIRA, 2004, p. 293).

En su concepción, el cosmos posee dos ejes: 1) vertical, compuesto por tres planos: a) yvy - la tierra; b) pa'irei - el mundo subterráneo; c) yvaga - el cielo o el paraíso; 2) horizontal, formado por el este, asociado al sol y, por el oeste, vinculado a seres imperfectos. En el mundo subterráneo habitan seres horripilantes que provocan terror. Al cielo están reservados los atributos de la perfección y de lo divino, en que el humano debe inspirarse. La tierra es el lugar de la humanidad. La tierra es un ser dinámico, con ciclos de vida y muerte. La síntesis de este pensamiento está expresada en Pereira (2004, p.251) en que:

la tierra “nace, vive y muere” y las transformaciones por las que pasa pueden derivarse de un orden de causalidad interna, dependiendo de la etapa de su desarrollo o de las relaciones entre la diversidad de sus habitantes: humanos, espíritus, seres míticos y especies de *jara*. Los hombres no poseen y dominan la tierra, ella no está completamente sujeta a sus designios, ellos simplemente la habitan junto a otros seres, con los que negocian todo el tiempo las condiciones para el desarrollo de

su formación social. Sin embargo, el deterioro de las relaciones entre los hombres, cuando el orden social es deshecho, puede ser una de las causas de la destrucción de la tierra, y en ese caso los hombres tendrían una participación determinante en su destrucción.

Yvy es el hábitat de la humanidad y también de los vegetales y animales y de sus jara, es decir, de sus dueños. Yvy marane'y es el suelo o la tierra intacta. Meliá, al analizar la acepción más antigua del término, es decir, la de un suelo virgen, concluye que su búsqueda puede haber provocado desplazamientos y migraciones por los guaraníes. Para él:

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los guarani puede haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la consciencia de los nuevos conflictos históricos. Yvy marane'y se convertía en "tierra sin mal", tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada (Meliá, 1988, p.108).

Tanto yvy como los ava (hombre guaraní) forman parte del cosmos y fueron creados por Ñanderú Guasu (nuestro gran padre) a través de las primeras semillas por él plantadas en la tierra. Este acto refuerza el fuerte sentimiento de pertenencia de los ava a la tierra. Por lo tanto, las acciones a través de su modo de ser deben ser orientadas hacia el mantenimiento y cuidado de la tierra y del equilibrio cósmico. Las metáforas de la cosmología kaiowá-guaraní se vinculan al cuerpo humano y sus funciones, como alimentar y descansar, se consideran importantes para la fisiología de la tierra. Son ejemplos, la práctica de la coivara y la siembra del maíz.

Es por eso que los Kaiowa y los Ñandéva entienden que la práctica de la coivara posibilita que la tierra "se alimente" en reposo por largos periodos, con lo que recupera robustez que se manifiesta en la reforestación espontánea (omboka'aguyjevy) resultante del periodo en que está en reposo; en el lugar del cultivo, interrumpido temporalmente, nacerá de la tierra, con lo que el hombre se alimentará. Las plantas, en especial el maíz, considerado sagrado, son tratadas como niños, poniendo una vez más destacada la visión antropomorfa de los elementos de la naturaleza (THOMAZ DE ALMEIDA, 2005, p. 32).

El fortalecimiento de las relaciones de los ava con el cosmos es

hecho por las rezas y rituales a través de la acción chamánica para conservar la tierra, considerada también como un ser viviente. El modo de ser de los kaiowá-guaraní (ñande reko) está asociado a la calidad de la tierra. Su incumplimiento implica el riesgo de catástrofes y de destrucción de la tierra, que según Thomaz de Almeida (2005, p. 32), “puede ser expuesto en forma de una ecuación: *tierra reducida = modo de ser (teko) debilitado*”.

El mito de creación de los guaraníes tiene como centralidad el ciclo de los gemelos. Hay muchas versiones a depender del narrador y del autor³ que lo transcribió y lo interpretó. Muchas de ellas fueron escritas con base en relatos de informantes y forman estructuras metodológicas con elementos comunes, pero también con variaciones episódicas. Además de éste, existen varios otros temas míticos de los que se desprende el origen de plantas y animales, revelando la sacralidad de la naturaleza y sus relaciones con la humanidad.

Según Bartolomé (1991, p. 80), el panteón religioso de los Ava-Katu-Ete está formado por Ñanderú Guasu y Ñandesý como los dioses fundadores, después por los héroes culturales Kuarahy y Jasy, respectivamente, hermanos sol y luna (mito de los gemelos). Seguido por una deidad uránica, Tupã. Por los pájaros mensajeros: Paraka’o, Tape, Maino, Kusuva. A continuación, vienen los Añag/jaguares, que son figuras malignas y por los salvadores Jarýipire/chamanes divinos. La mediación es hecha por el chamán. También hay presencia de espíritus de plantas y animales (jara). Chamorro (2008, p. 123) al narrar relatos míticos de grupos guaraní mbýa y kaiová/pañ-tavyterã hace referencia a Jasuka, una especie de “principio activo del universo”.

El mito es algo vivo, dinámico, calcado en tradiciones orales en que una generación transmite su saber a la otra a través de narraciones y acciones. El mito es vivido por la realidad de quien lo experimenta. Cómo puntuar Overing (1995, p. 110):

(...) el mito es el género por medio del cual la cosmología indígena se revela. Es por intermedio del mito que los postulados referentes al universo se expresan y se explican. Los ciclos míticos abordan cuestiones metafísicas básicas acerca de la historia y el desarrollo de los tipos de cosas o seres que hay en el mundo, y también sus modalidades de ser y relaciones.

³ Véase las narraciones en Unkel (1987), Bartolomé (1991) y Chamorro (2008).

En el trabajo de campo, en todas las tierras investigadas se oyeron historias sobre mitos, principalmente, por parte de rezadores y liderazgos. En Jatayvary, el liderazgo narró varios aspectos del mito de creación, con base en la memoria de los antepasados de lo que aprendió a lo largo de la vida. En su interpretación aparecen varios elementos y personajes del mito de creación.

En la tradición oral de la cosmología guaraní cada cual recrea, reinventa, resignifica el mito de creación. Y sigue haciendo puentes y conexiones con el mundo actual, con su vida, construyendo significados de la relación de los seres humanos con los otros seres de la naturaleza. Cada uno vive el mito. Esto concuerda con el análisis de Eliade (1994, p. 21):

En la mayoría de los casos, no basta conocer el mito del origen, hay que recitarlo; en cierto sentido, es una proclamación y una demostración del propio conocimiento. Y no es sólo: recitando o celebrando el mito del origen, el individuo se deja impregnar por la atmósfera sagrada en la que se desarrollaron esos acontecimientos milagrosos. El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo “fuerte”, porque fue transfigurado por la presencia activa y creadora de los Entes sobrenaturales. Al recitar los mitos, se reintegra a aquel tiempo fabuloso y la persona se vuelve, consecuentemente, “contemporánea”, en cierto modo, de los eventos evocados, comparte la presencia de los Dioses o de los Héroes. En una fórmula sumaria, podríamos decir que, al “vivir” los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, ingresando en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo “sagrado”, al mismo tiempo primordial e indefinidamente recuperable.

El mito constituye la propia verdad y orienta el modo de ser kaiowá-guaraní y las prácticas de la cultura que se viven individual y colectivamente. El mito necesita ser vivido, practicado, sentido y percibido. Como afirma Eliade (1994, p.11): “El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede ser abordada e interpretada a través de perspectivas múltiples y complementarias”.

Hay varias explicaciones sobre la creación del mundo y formas de pensar su relación con el mundo. A pesar de existir una unidad de explicación con elementos comunes, la experiencia vivida por cada indígena revela peculiaridades. La rezadora de Jatayvary habló que: “la historia no está en los libros, está en la mente de la gente. Lo que sabemos no está escrito en el papel. El mito enseña “historias” primordiales que lo constituyeron existencialmente, y todo lo que se relaciona con su existencia

y con su propio modo de existir en el cosmos lo afecta directamente” (ELIADE, 1994, p. 16).

El mito también hace previsiones. El mito guaraní es apocalíptico sobre el fin del mundo. El mundo aún no ha terminado porque la oración mantiene la sustentación del mundo haciendo la conexión entre tierra, agua y cielo. De ahí resulta la importancia de los rezadores y de los rituales.

Hay un importante pasaje narrado por Nimuendaju Unkel (1987: 71) al tratar la profecía de la catástrofe del diluvio. Ante el relato: “hoy la tierra está vieja, nuestra raza ya no quiere multiplicarse; vamos a revisar todos los muertos, las tinieblas finalmente caerán, etc. “Él analiza:

No es sólo la tribu de los guaraníes que está vieja y cansada de vivir, pero es toda la naturaleza. Cuando los pajes, en sus sueños, van a tener con Ñanderuvuçuí, oye muchas veces como la tierra le implora: “Devoré demasiado cadáver, estoy harta y cansada, ponga fin a esto, ¡mi padre!” Y así también clama el agua al creador, para que la deje descansar; y así también los árboles, que suministran la leña y el material de construcción; y así todo el resto de la naturaleza. Diariamente se espera que Ñanderuvuçuí atienda a las súplicas de su creación (Idem).

Los mitos guaraníes rompen epistemológicamente con pensamientos racionalistas duales. Por otra parte, como afirma Overing (1995, p. 112): “Desde el punto de vista del científico, los postulados indígenas acerca de la mitología son fantasmagóricos”. Muchas de las proposiciones científicas sobre la naturaleza son incompatibles con la mitología indígena, lo que nos coloca una vez más ante los dualismos en lo que dice respecto a la relación del ser humano y de los demás (naturaleza y entes sobrenaturales).

En las conversaciones con las profesoras de la escuela de Sucurui’y, una de ellas se refiere de la siguiente forma sobre el trabajo con los niños: “ellas estaban muy lejos del conocimiento indígena. Después de que empezamos a trabajar sobre cultura, mito, leyenda y ellos ya están empezando a diferenciar. Ahora estoy hablando de ellos sobre la leyenda indígena, que mito es realidad. Sólo que la gente está olvidando “. Según su percepción, el no-indio coloca el mito como si fuese una fantasía o una inversión⁴. Pero sus alumnos ahora ya se posicionan: “cuando la gente

⁴ “El mito es considerado una historia sagrada y, por lo tanto, una “historia verdadera”, porque siempre se refiere a *realidades*”. (ELIADE, 1994, p. 12). Pero existen aspectos negativos que son asociados al mito como: leyenda, falsedad, insuficiencia, ingenuidad, no científicidad, no-rigor y engaño. “En ambos los casos (engaño o mistificación), el error

habla así para ellos; mito, ellos hablan al revés. No es mito profesora, es verdad. Ellos ponen la verdad, aun así. La mayoría viene de casa, la gente sólo ha reforzado. Ellos ya lo saben. “Y para reforzar el conocimiento del mito, los rezadores colaboran con la escuela.

Las metáforas de la naturaleza reveladas por los mitos cargan consigo preciosidades para ser y estar en el mundo. En la mitología kaiowá-guaraní la relación con los jara apunta caminos para una mejor convivencia.

3 LOS JARA COMO DONOS DE LOS SERES EN LA TIERRA

Los jara son espíritus o dueños de diversos seres que habitan la tierra. Según Chamorro (2008, p. 166): “La terminación *yara*,” dueño “; indica que los seres denominados bajo el epíteto *Tekojára* son los que confieren características animistas a la religión guaraní”. La comunicación entre los kaiowá y los demás seres no humanos con los jara ocurre a través del lenguaje religioso.

Para Pereira (2004, p. 232-3) hay varias categorías de jara⁵, según la relación establecida entre los kaiowá y los seres no humanos en un dado espacio (dominios):

Así, tenemos los *jara* para: cerros de piedra, pantanos, bosques, plantas agrícolas y los diversos tipos de animales silvestres (*mymbá*) y domésticos (*rymbá*). Esta clasificación parte del postulado de la existencia de vida social y disposiciones antropocéntricas de intensidad variable en cada una de estas modalidades. Cada modalidad de interacción sigue el estilo de vida impreso por su *jara*, con el cual los individuos allí residentes han desarrollado una relación de deferencia, respeto y dependencia.

El rezador de Te'ykue, al hablar sobre las condiciones ambientales de parte de la tierra devastada, trató de la relación con los jara y del retorno de los animales:

Nosotros podemos llamar. Hay reza para hacer que los animales vuelvan. hay el nombre del dios que manda a los animales. Nosotros tenemos que llamar para que vuelva, para formar de nuevo el bosque. Cada uno de ellos tiene un jára. Hay la

es de quien lo descifra, no del mito. La ambigüedad del lenguaje que utiliza proviene de la plenitud del simbólico, no de su insuficiencia” (CÉSAR, 1999, p. 38-9).

⁵ Para un análisis sobre otros jara, como: jakaira (dueño de las plantas agrícolas); so' o jara (dueño de los animales) y kaja'a (dueño de los seres del agua), véase Pereira (2004).

reza del yara. Dos o tres rezadores ya vuelven. Nosotros sabemos la reza, pero los granjeros no dejan. La gente está en la divisa. Toda la tierra pertenece a nosotros.

Los espacios socializados por los kaiowá son las casas y las rozas. El bosque (ka'aguy) segundo Pereira (2004, p. 171-2) se puede pensar de dos formas: 1) como espacio con cobertura vegetal, donde viven los no humanos, animales y espíritus; 2) como espacio donde ocurren actividades de caza y recolección. Para los kaiowá, además de los conocimientos sobre el manejo de la mata, el gran diferencial, es el establecimiento de buenas relaciones con los jara que viven allí (Idem, p. 173).

Los ka'aguy jara, dueño del bosque, es aquel responsable por el crecimiento de las plantas en el bosque. Los kaiowá tenían la percepción de que las matas eran infinitas en su territorio de ocupación tradicional. “La existencia de la mata no era motivo de preocupación, ella siempre se mantuvo prácticamente inalterada, regenerándose de los impactos resultados de la acción antrópica puntual para la realización de rozas, casas, caminos, etc.” (PEREIRA, 2004, p. 248).

Los procesos de colonización impusieron una realidad de destrucción de ecosistemas y escasez de elementos de la naturaleza. Como resultado de esas acciones humanas, el ka'aguy jara lanza enfermedades sobre la tierra. “Por lo general, el origen de la enfermedad está en la infracción de una regla de convivencia con algún ser chamánico, sea alguna especie de *jara*, sea un chamán humano. Así, en la mayoría de los casos, la enfermedad es producto de la venganza “ (PEREIRA, 2004, p. 248-9).

La entrada en la mata por los kaiowá debe ser hecha con una solicitud de licencia para el ka'aguy jara, bajo pena de sufrir algún mal. De la misma forma, si necesita retirar algo de la mata, como madera, planta medicinal o cacería. Es ilustrativa la citación de Pereira (2004, p. 249) sobre el corte de árbol:

Esta entidad es muy celosa de los seres bajo sus cuidados: la madera cuando cortada siente dolor, gime y llora. Su dueño pronto viene en su ayuda, pudiendo ser mortal para el desavisado. Según los kaiowá, antiguamente el chamán llegaba en el lugar escogido para el derribo de la futura labranza, rezaba convocando al *ka'aguy jara* para explicar que eran humanos pobres, no tenían de dónde sacar el sustento, por eso necesitaban derribar un pequeño pedazo de la mata para plantar su alimento. El pedido era siempre atendido y podrían plantar tranquilamente, pues no serían alcanzados por ninguna molestia.

El ritual de la reza para la entrada en la selva y para la retirada de la raspa de algunos árboles fueron observados en el trabajo de campo. En una de las visitas a la mata de Sucurui'y, con la compañía del rezador; del profesor y del liderazgo fue presenciado: El Ñembo'y (reza) para los Jara antes de entrar en el bosque; la reverencia y el respeto a los seres; el conocimiento y el sentido de localización en el bosque; el cuidado y el saber al extraer raspas de árboles para uso de medicamentos; la identificación de plantas y de sus propiedades para la salud y la alegría de compartir un tiempo y un espacio donde se sienten libres y felices.

El frente del grupo fue el rezador abriendo el camino al hacer la oración y tocar el mimbý. Según el profesor: “para entrar en el mato, toca el mimbý, ahí los animales saben que el dueño que lo llamó, ahí se va todo. Ahí puede entrar para cazar y no va a suceder nada. El animal casi no podrá correr. Cuando llueve, también toca el mimbý, cuando tiene el viento fuerte”.

El rezador conoce mucho a la mata. Con la visita, quería extraer la raspa de la corteza de un árbol para hacer medicinas. Vio un árbol en el que alguien había extraído la raspa de la cáscara en el lugar equivocado. Entonces, él dijo: “tiene que sacar donde el sol nace”. El profesor complementó: “el remedio tiene que saber sacar. Después de dos o tres meses va a sanar”. Había una retirada fuerte como si hubiera sido con un hacha. El rezador habló: “si se quita todo se vuelve podrido. No puede extraer mucho. Sólo poco. Preservar”. Él sacó un poco de un árbol y dijo que se quitaría de otra porque de aquella ya había sacado bastante: “raspar del lado correcto, para formar de nuevo, todo a la corteza. Por lo tanto, la medicina no puede dejar sacar todo”.

Hay varios árboles, llamados chiru, en el bosque. Los árboles más jóvenes poseen cáscara más fina y hojas verdes claras. Las más antiguas tienen cáscara gruesa, para éstas, si se sabe la reza, es posible extraer un poco a través de la raspa superficial de su tallo, conforme a la posición de la luz del sol. En este caso, es recomendable que al final se deje un pago o ofrenda para el chiru. Como demuestra el rezador: “hay que conversar con él para llevar la cáscara de él. Quitar la ropa, dejar para pagar”. Cuando el rezador necesita la raspa del chiru para hacer algún remedio, quita la cáscara del chirrido más viejo que es más fuerte. Por el hecho de que el chiru es sagrado, existe la oración específica, por lo que no es cualquiera que pueda cogerlo.

En esta observación se percibió que el rezador posee un conocimiento profundo sobre el bosque y sabe dónde están los árboles y plantas, sus usos y el ritual para extraer de ellas lo que necesita para hacer una medicina. Su procedimiento pasó: por la identificación del árbol; elección de cuál sería lo más adecuada según su tamaño, ubicación y grado de extracción; autorización a través de la reza para extraer la cantidad necesaria para hacer la medicina, raspando su corteza del lado y de la manera correcta. Se realizaron extracciones de raspaduras de dos árboles, siendo que uno de ellos era el chiru, en este caso además de las etapas arriba descritas, él “pagó” el chiru, ofreciéndole un pedazo de tejido de su camisa, que fue colocado en el lugar donde retiró su raspa.

El liderazgo mostró árboles de chiru y habló con reverencia: “Nosotros respetamos mucho, que es sagrado. Si usted va descascarando de todos modos, puede suceder algo en su camino. Puede romper el brazo. Caer en un tocón de palo y se lastimar. Porque ella está ahí y no está molestando a nadie “. Hay como si fuera una categorización de los árboles de chirus, en que los árboles más viejos e intactos son más respetados. Para el profesor: “cada chiru tiene un poder”. Él mostró una y dijo: “ese es más respetado porque nadie lo quitó la cáscara”.

A cada paso, él indicaba pies de árboles y de plantas por su nombre⁶, la mayoría en guaraní, y las innumerables propiedades de las mismas. La experiencia fue seguida de historias y comprobaciones de casos que pueblan sus imaginarios. Hubo un gran encantamiento de ellos en la mata al visualizar árboles: ingá, el limón, el canafistula, la peroba, el jatobá ... fueron caminando, conversando y mostrando. Con los sonidos de la mata, los olores y las visiones, fueron despertando varios sentidos. Mostraron lo que es bueno para hacer flecha y cocinar; la hoja que el Ñanderu mezcla con el humo y la coloca en la pipa; el agujero de tatuaje; coatí; rastro de onza; ... El profesor mostró un rastro de onza cerca de la corriente. Para él, como fue tocado el mimbý, la onza se fue.

El liderazgo narró una situación en la que pasó de hecho a creer en la palabra del bisabuelo, en una experiencia en la que sintió en la piel la realidad del mito:

⁶ “Las poblaciones tradicionales no solo conviven con la biodiversidad, pero nombran y clasifican las especies vivas según sus propias categorías y nombres”. “(...) esa diversidad de la vida no es vista como “recurso natural”, sino como un conjunto de seres vivos que tienen un valor de uso y un valor simbólico, integrado en una compleja cosmología”. En este sentido, Diegues (2000, p. 31) propone el termo etnobiodiversidad, o sea, “la riqueza de la naturaleza de la cual participan los humanos, nombrándola, clasificándola, domesticándola, sin embargo, de ninguna manera nombrándola salvaje e intocada”.

Mi bisabuela hablaba así para mí. Yo salía en la mata con el hacha y salía golpeando con el hacha en los árboles. Él decía no haga eso que su piel se quedará todo cicatriz. Y yo no creía. Y no es que con un tiempo rompí el brazo, jugando pelota, y me quedé con una cicatriz grande. Aprendí para no quitar la cáscara de árbol a la boca. Hoy día yo enseño a los pibes. Porque la madera tiene dueño. Cuando tenía quince años empecé a descubrir que es verdad. Si el hombre no cree, después de que ve unas cosas, va a creer.

Y siguió muy hablante, contando sus experiencias en la mata: “yo ya anduve en esa mata de punta a punta. Yo ya vi mono, onza en el bosque. Yo vi una onza pintada, llegué cerca y volví luego en la divisa. Los perros no querían dejar pasar “. Él está acostumbrado a entrar solo en la mata porque así no hace ruido: “En el lugar que voy no hago ruido, te das cuenta, estás viendo una cosa delante de ti, una serpiente, un animal tan grande”. Y, también para percibir mejor a los animales: “usted camina y para. En ese momento, el bicho se queda en la forma de ir allí en la persona. Pero las bestias del bosque son más difíciles de coger a un indio porque el indio y el animal es casi igual, no. Porque anda en el bosque, no. El indio sabe el lugar que hay bestias. Y el indio sabe el lugar que hay culebra. Y el hombre no puede cruzar allí, no. Pero a pesar de andar mucho por la mata, una vez se perdió. Por eso, es necesario observar las marcas de la mata y de cómo ubicarse en ella: donde el sol nace, donde está el bañado y la picada ... Su estrategia fue hacer la reza de cuando se está perdido para encontrarse y no aterrarse.

Volviendo el análisis de la categoría de dueños o guardianes de la naturaleza, éstos se pueden encontrar en diversas culturas indígenas americanas. Sobre las cosmologías amazónicas, Descola (2000, p. 154), se percibe que no existen diferencias ontológicas absolutas entre humanos y buena parte de los animales y vegetales. Sus diferencias serían de grado y no de naturaleza. Para los achuare de la Amazonia ecuatorial:

(...)la mayoría de las plantas y los animales tienen un alma (wakan) similar a la de los humanos, una facultad que los pone entre las “personas” (aents), ya que les garantiza la conciencia reflexiva y la intencionalidad, los hace capaces de experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus pares y con otros miembros de otras especies, entre las cuales los hombres” (DESCOLA, 2000, p. 151).

Para los macunas, Descola (2000, p. 153) pone que:

Las categorizaciones ontológicas son, sin embargo, todavía mucho más plásticas que entre los achuare, en razón de la facultad de metamorfosis atribuida a todos: los humanos pueden convertirse en animales, los animales pueden convertirse en humanos y el animal de una especie puede transformarse en un animal de otra especie.

Las percepciones sobre la tierra pueden expresarse a través de los mitos y de cómo son vividos por un determinado pueblo. Los mitos de la naturaleza traen consigo una ética o normatividad ambiental. Los jara simbólicamente sirven para regular el acceso a los recursos naturales. Para los nahuas del sur de Veracruz, Mx, son los chaneques y dueños de los animales. Impresiona las similitudes descritas por Lazos y Paré (2005, p. 199) sobre la relación del corpus mítico de los nahuas, a través de los chaneques⁷ y dueños de los animales y los jara o dueños de los seres para los kaiowá-guaraní, así como sus reglas de acceso a los recursos naturales:

Las prohibiciones que se ponen en boca de los chaneques constituían medidas para vivir de la tierra con un respeto hacia ella, para mantener los recursos que en ella proliferan. Éstas no sólo representaban una normatividad de tipo restrictivo, sino que entrañaban beneficios toda vez que los seres sobrenaturales ofrecían protección si se cumplía con los códigos de conducta. Fundamental en estas reglas es la idea de reciprocidad (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 199).

Los chaneques funcionan como una institución regulatoria entre la economía y la ecología para los nahuas, en que las reglas de comportamiento de estos para con los demás seres vivos se basan en la idea de reciprocidad. Según Lazos y Paré (2005, p. 66):

Hasta donde entendimos su pensamiento, los humanos comparten el mundo con estos seres y no deben servirse de ellos más allá de lo necesario para sobrevivir. Se podría decir que la satisfacción de las necesidades individuales y de las familias de

7 “Los chaneques, personajes pequeños o grandes, femeninos o masculinos, blancos o negros controlaban, a través del imaginario colectivo de los nahuas, el acceso a los recursos naturales. Estos duendecillos que se aparecen bajo distintas formas podían enojarse y provocar enfermedades, sustos y encantos cuando alguien transgredía las limitaciones impuestas en la apropiación de la naturaleza. Los chaneques son el fruto de la imaginación, la concretización de los miedos y angustias y expresan la voluntad de un respecto. Habitantes de las florestas, son dueños de los recursos que en ellas proliferan. Por lo tanto, tienen derechos y obligaciones: exigen respecto a las regulaciones pero también otorgan protección” (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 56).

la comunidad marca el límite de un uso correcto, o como se diría hoy, sustentable. Esto no excluye la posibilidad del intercambio por trueque o comercial pero dentro de los límites de las necesidades comunitarias. Cazar, pescar o recolectar para lucrar significa una extracción desmedida que tiende a una acumulación mediante la cual uno se vuelve “más rico” que los demás y ocasiona desequilibrios tanto sociales como ecológicos.

También en la Sierra de Santa Marta, los nahuas adopta un sistema de agricultura basado en “roza-tumba y quema” que fue desestructurado por el avance de la frontera agrícola. Otro punto en común entre los kaiowá y los nahuas sobre la percepción de los mayores⁸ sobre la recuperación de la tierra ante la degradación ambiental es que:

Los ciclos naturales se encargarán de restaurar lo dañado. Entre estas personas mayores, las explicaciones míticas son recurrentes para explicar lo que está pasando. Los chaneques castigan las faltas cometidas por los hombres en su relación con los seres del monte, pero también tienen la capacidad de perdonar y cesar los castigos. Entonces, cuando los hombres sean perdonados, volverá la abundancia y la riqueza de flora y fauna (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 201).

La idea cosmológica de que los dueños o señores de los animales retiraron o guardaron los seres de los bosques o bosques como consecuencia de las transgresiones a normas establecidas atraviesa muchas culturas indígenas latinoamericanas. Para Lazos y Paré (2005: 68-9) analizando el simbólico de los nahuas, hay dos caminos: a) los humanos no pueden intervenir en la restauración de la naturaleza porque no tienen este poder de actuación. Las autoras se refieren a un discurso de un anciano nahua sobre el fracaso de un proyecto de reforestación: “dice que el proyecto de reforestación fracasó porque no se había pedido permiso al Dueño del monte”; b) hay posibilidad del restablecimiento del orden natural cuando se recuperen las normas establecidas con los dueños de los seres. Esta concepción es importante para todo trabajo de educación ambiental de restauración.

Para Viola (1997, p. 20) la interdisciplinariedad exigida por

⁸ “Para muchos ancianos y ancianas, la deforestación y la pérdida de biodiversidad animal – tanto de la fauna acuática como de la fauna selvática – se atribuyen a que el Señor del monte escondió adentro de los cerros y montes – em el *bayo* – a toda la fauna y a la vegetación con el fin de protegerlas del humano. Es reiterativa la referencia a que los animales se fueron a otro lado en lugar de pensar que quizá ya se hayan exterminado”. Esta asertiva también existe para varias partes do mundo rural do México, como em Oaxaca, Chiapas, Veracruz e Tabasco (LAZOS, PARÉ, 2005, p. 67).

los estudios científicos de la naturaleza ha propiciado un interés por los significados cosmológicos y junto con él una visión unitaria de la naturaleza. Este “retorno a la cosmología” es una señal de la entrada de la ciencia en la posmodernidad. Esto porqué:

Durante la modernidad la cosmología y la filosofía de la naturaleza habían sido eliminadas, por considerarlas un residuo molesto de las viejas cosmologías míticas, que explicaban narrativamente el orden del mundo como un proceso contingente, que dependía de las vicisitudes de los dioses o de los héroes (VIOLA, 1997, p. 20).

Los procesos de colonización subyugaron los conocimientos de las poblaciones nativas, colocando el mito en un lugar más pequeño y distante, como algo mentiroso y falso. Interesante pensar como Overing (1995, p.111), al afirmar que: “el” problema “del mito no es una cuestión de deficiencia, sino de exceso”.

CONCLUSIÓN

Para los kaiowá-guaraní la sustentabilidad de la tierra está profundamente asociada a su cosmología, que orienta su modo de ser. El conocimiento que poseen de la tierra lleva al cuidado y respeto, en una relación de interdependencia entre todos los seres.

La cosmología de los kaiowá-guaraní alimenta su modo de ser y conduce a algo que, puede ser descrito como una sustentabilidad de la vida. Partiendo de una ontología de la diversidad, donde naturaleza y cultura coexisten en la construcción de su territorialidad.

La mitología de creación y destrucción de la tierra forma parte de su cosmología. Mientras que la ocupación de sus tierras tradicionales revela diversos modos de perturbación de su modo de ser. Las historias de destrucción están muy presentes en la vida de las tierras indígenas. Las explicaciones para este fenómeno, principalmente, por parte de los rezadores y personas mayores, pasan por las interpretaciones cosmológicas, por la falta de reza y por la no práctica de las tradiciones del modo de ser. Las soluciones y reversiones de ese cuadro además de pasar por la cosmología cada vez más resultan en la comprensión de que los conocimientos técnico-científicos de los no indígenas auxilian en ese proceso de recuperación del mato y de retorno de los animales.

La pérdida de biodiversidad también es una pérdida para la

sociodiversidad, con consecuencias para la cultura y la espiritualidad, cuyos reflejos pueden ser sentidos en la alimentación, en los rituales, en los espacios de caza y pesca, en la agricultura y en el rompimiento o fractura de los saberes entre una, generación y otra. Las transformaciones ambientales profundas en los paisajes y en el uso de los recursos naturales ocurridos en los territorios de ocupación tradicional de los kaiowá-guaraní han generado nuevas interpretaciones y resignificaciones en la relación sociedad-naturaleza.

REFERENCIAS

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1991.

CÉSAR, Constança Marcondes. Implicações contemporâneas do mito. In: MORAIS, Régis de (org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988.

CHAMORRO, Graciela. *Terra Madura Yvy Araguayje: fundamento da palavra guarani*. Dourados: UFGD, 2008.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Annablume, Nupaub-USP, Hucitec, 2000.

DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y de la cultura. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011.

DESCOLA, Philippe, PÁLSSON, Gísli. Introducción. In: DESCOLA, Philippe, PÁLSSON, Gísli (coord.). *Naturaleza y sociedade: perspectivas antropológicas*. México, DF: Siglo Veintiuno, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Annablume, Nupaub-USP, Hucitec, 2000.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

INGOLD, Tim. Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011.

LAZOS, Elena, PARÉ, Luisa. *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida: percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. México, DF: IIS/UNAM, Plaza y Valdés, 2005.

MELIÁ, Bartolomeu. *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1988.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Jatayvary*. Brasília: FUNAI, 2005.

ULLOA, Astrid. Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis, 2011.

UNKEL, Curt Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo: como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1987.

VIOLA, Francesco. *De la naturaleza a los derechos: los lugares de la ética contemporánea*. Granada: Comares, 1997.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

Recebido em: 25/10/2018.
Artigo aceito em: 09/05/2018.

Como citar este artigo (ABNT):

GUIMARÃES, Verônica Maria Bezerra. A MITOLOGIA COMO ELEMENTO CONSTRUTOR DE SUSTENTABILIDADES. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 15, n. 31, p. 271-291, jan./abr. 2018. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/1192>>. Acesso em: dia mês. ano.