

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA,
ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

**PROGRAMA DE DOCTORADO
CONSTRUCCIONES DEL SUJETO
Bienio 1995 – 1997**

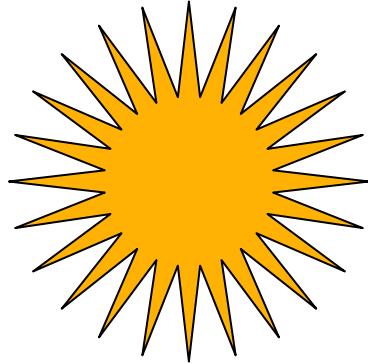
TESIS DOCTORAL

**MITO Y CHAMANISMO:
EL MITO DE LA TIERRA SIN MAL
EN LOS TUPÍ-COCAMA
DE LA AMAZONÍA PERUANA**

Para optar al título de Doctor en Filosofía

**Doctorando
Juan Carlos Ochoa Abaurre
Director de la Tesis
Dr. Octavi Piulats Riu**

Barcelona 2002



**MITO Y CHAMANISMO:
EL MITO DE LA TIERRA SIN MAL
EN LOS TUPÍ - COCAMA
DE LA AMAZONÍA PERUANA**

JUAN CARLOS OCHOA ABAURRE

PAMPLONA – BARCELONA – IQUITOS – 2002

DEDICATORIA

A LA MEMORIA DE MI PADRE

INDICE GENERAL

PORADA.....	I
DEDICATORIA.....	II
ÍNDICE GENERAL.....	III
PRÓLOGO.....	VII
AGRADECIMIENTOS.....	XI
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	1

PRIMERA PARTE

INTERPRETACIONES DEL MITO

E

INTERPRETACIONES DEL MITO DEL PARAÍSO

I.- INTERPRETACIONES DEL MITO

1. Introducción.....	12
2. Interpretación clásica: del Mito: el paso del Mito al Logos.....	15
3. Interpretación moderna del Mito: Ilustración y Romanticismo.....	19
4. Interpretación funcionalista del Mito: Bronislaw Malinowski.....	23
5. Interpretación vitalista del Mito: Friedrich Nietzsche.....	25
6. Interpretación psicológica del Mito: Sigmund Freud y C. G. Jung.....	29
7. Interpretación estructuralista del Mito: Claude Lévi-Strauss.....	32
8. Interpretación ontológica del Mito: Mircea Elíade.....	36
8.1 El Mito como realidad y como verdad.....	37
8.2 Interpretación del mito del Eterno retorno.....	39

II. – INTERPRETACIONES DEL MITO DEL PARAÍSO:

1.	Introducción	44
2.	Interpretación egipcia del mito del Paraíso.....	48
2.1.	El mito del Dios Ra.....	50
2.2.	El mito de Osiris y el mito de Duat.....	52
3.	Interpretación mesopotámica del mito del Paraíso.....	55
3.1.	Mito de Enuma Elish.....	56
4.	Interpretación hebrea del mito del Paraíso	60
4.1.	Mito de Adán y mito del Paraíso del Edén.....	61
4.2.	Mito de la Caída del hombre.....	63
5.	Interpretación griega del mito del Paraíso.....	64
5.1.	Hesíodo: mito de Prometeo y mito de las Edades.....	66
5.2.	Platón: mito de Prometeo.....	72
6.	Interpretación chamánica: mitos y chamanes.....	76
7.	Interpretaciones filosóficas: utopías del Renacimiento, Rousseau, Hölderlin, y otros.....	81
8.	La interpretación de Mircea Elíade: la abertura del Bostezo.....	87
8.1.	La época paradisíaca primordial.....	88
8.2.	Nostalgia del Paraíso.....	89
8.3.	El mito del Paraíso y el chamán.....	90
	RESUMEN DE LA PRIMERA PARTE.....	93

SEGUNDA PARTE

MITO Y CHAMANISMO EN EL AMAZONAS

I. – INTRODUCCIÓN: LOS ORÍGENES DE LA AMAZONÍA .

1.	Características de la Amazonía.....	98
2.	Apuntes históricos de la Amazonía peruana.....	103
3.	Antonio de León Pinelo y su curiosa tesis del Paraíso.....	105
4.	Los grupos étnicos de la Amazonía peruana.....	107

4.1. Cuadro sinóptico de clasificación de los grupos étnicos de la Amazonía peruana desde la “Familia lingüística”.....	108
4.2. Cuadro de clasificación de los grupos étnicos en cuanto a la herencia biológica, genética, social y cultural.....	109
5. Un relativo proceso de cambio.....	111

II. – MITO Y CHAMANISMO EN LA CUENCA AMAZÓNICA DEL NORORIENTE PERUANO: LA TIERRA SIN MAL.

1. Consideraciones generales sobre el mito de la Tierra sin Mal.....	115
1.1 Primeros Documentos escritos sobre los Tupí y los Cocamas.....	116
1.2. Síntesis histórica y antropológica del mito de la Tierra sin Mal.....	118
1.2.1. Comentario sobre esta síntesis.....	120
2. La Filosofía amazónica: la armonía como fundamento.....	122
2.1. Origen y fin del Mundo: mitos de la Creación y el Diluvio.....	124
2.2. El Mundo simbólico como expresión de la magia de la Naturaleza..	127
3. Cosmovisión indígena: una manera religiosa de ver el Mundo.....	130
3.1. La espiritualidad amazónica: herencia y conciencia.....	132
3.2. El conocimiento religioso: una gnosis de la realidad.....	134
4. El chamanismo amazónico.....	137
4.1. Consideraciones generales sobre el chamanismo.....	139
4.2. Apuntes antropológicos sobre el origen del chamanismo.....	142
4.3. El chamanismo en la Amazonía peruana de Maynas.....	143
4.3.1. El chamán y el estado de conciencia visionaria.....	144
4.3.1.1. La Ayahuasca.....	147
4.4. El chamanismo y la Mitología.....	151
5. Mito y Utopía en la Amazonía: un reto filosófico.....	153
6 Relatos míticos.....	159

III. – MITO Y CHAMANISMO EN EL PUEBLO TUPÍ

1. Mitología y religiosidad en el pueblo Tupí.....	167
1.1. Los Tupinambas: antiguos nativos brasiles.....	168
2. La Filosofía Tupí-Guaraní: el modo de ser y la Palabra.....	169
2.1 Yvy mara ey: Mito y dinamismo.....	171
2.2. Yvy mara ey: perfección y plenitud.....	174

3. Chamanismo Tupí: el Camino de un mito.....	177
4. Relatos míticos.....	182
 IV. – EL MITO DE LA TIERRA SIN MAL EN LOS TUPÍ-COCAMA DE LA AMAZONÍA PERUANA.	
1. Sobre los Omagua, Cocama y Cocamilla.....	185
1.1. Aspectos etnológicos y etnográficos.....	187
2. Religión tradicional de los Cocama: la herencia de un mito.....	193
2.1. Cosmología y Mito en el pueblo Cocama.....	194
2.2. Cosmovisión y Mito en el pueblo Cocama:	197
3. La Filosofía Tupí-Cocama: entre el Cielo y la Tierra	201
3.1. Simbolismo, Magia y Arte en la Filosofía holística Cocama.....	205
4. El mito de la Tierra sin Mal: el sueño de la identidad.....	208
4.1. Tuyúka Iran: la Tierra de la abundancia.....	209
4.2. Tuyúka Ipitsátsu: la Tierra del hombre Nuevo.....	210
4.3. Tuyúka Perata Yara: la Tierra del Sol.....	211
5. Mito y Chamanismo entre los Tupí-Cocama.....	213
5.1. La figura del Tsumi: funciones, iniciación y efectividad.....	215
5.1.1. Descripción de una sesión de curación chamánica.....	217
5.2. Cognición y medios de poder del chamán “Banco” Cocama.....	218
5.2.1. Descripción de un ritual de Ayahuasca.....	221
5.3. Filosofía, Religiosidad y Mitología en el chamanismo Cocama.....	223
6. Mito y Utopía en el etno-dinamismo Tupí-Cocama.....	228
7. Otros relatos y mitos de los Cocamas.....	231
 GLOSARIO REGIONAL.....	239
VOCABULARIO CHAMÁNICO.....	241
RELACIÓN DE PRINCIPALES INFORMANTES.....	242
RESUMEN DE LA SEGUNDA PARTE.....	243
 CONCLUSIÓN GENERAL.....	251
BIBLIOGRAFÍA	
BIBLIOGRAFÍA PRIMERA PARTE.....	265
BIBLIOGRAFÍA SEGUNDA PARTE.....	275

PRÓLOGO

Cuando terminé mi Licenciatura en Filosofía, comencé a plantearme la posibilidad de hacer un trabajo de investigación dentro de esta área. Así que, un tiempo después realicé los Cursos Monográficos de Doctorado en la Universidad de Salamanca; Cursos que años después convalidé y prolongué en la Universidad Pública de Navarra y que por ciertas circunstancias académicas de esta Universidad no pude terminar. Este último acontecimiento me condujo a contactar con la Universidad de Barcelona, donde pude, por fin, acabar mi formación académica e iniciar mi investigación.

Sin embargo, durante todo este espacio de tiempo –desde mi Licenciatura hasta ese último momento– pasaron varios años y mi vida transcurrió por otros derroteros ajenos a los académicos, *por otro sendero del mismo camino de la vida*. Pero a pesar de todo, aquella embrionaria inquietud seguía en pie y que por mi cuenta fui cultivando, hasta que, como todo en la vida, le llegara el momento o no. Uno de los acaeceres que me animó a lanzarme a esta aventura (desde mi punto de vista esencial para poder iniciar un trabajo de Tesis Doctoral) fue encontrar al posible *ideal* Director de Tesis (el que en un principio todo doctorando busca). Yo, personalmente, creo que encontré al profesor con el que compartía una afinidad filosófica. Del Dr. Octavi Piulats había leído artículos de Filosofía en diversas revistas de prestigio, tal que sin conocerle veía en su pensamiento un considerable conocimiento y creatividad; su originalidad filosófica y su persona encajaban en mi *ideal*. Lo demás, evidentemente, debía correr por mi cuenta. Así, una vez terminados los Cursos en la U: B: y tras decisiones importantes en mi vida, comencé a trabajar, desde mi casa en Navarra y compaginando con múltiples visitas a Barcelona, el tema que hacía tiempo se había ido perfilando en mi mente: en aquel tiempo de los *derroteros*, leí íntegramente la obra, publicada hasta ese momento, de Mircea Elíade y el casi *monotema* de su obra y su propia visión filosófica me indujeron a profundizar en la temática del Mito y en especial del Mito del Paraíso. Podría decirse que, en un principio, este fue el inicio intelectual y teórico de mi investigación. Digo *en un principio* porque creo que la vida o yo mismo, pero ya dentro de este ámbito de investigación, me volvió a conducir por otros senderos que, dieron lugar a una serie de circunstancias que se fueron concatenando a favor y en acuerdo a mis intereses en una segunda etapa.

Durante el Otoño del año 1998 realicé un viaje vacacional y turístico a Perú. En estos casos y como todo turista visité el País casi en su totalidad –Costa, Sierra y Selva– . Mi último recorrido y el más prolongado transcurrió en Iquitos y su zona selvática. Allí permanecí alojado varios días en un Albergue turístico a orillas del Amazonas. Por mi cuenta y durante una excursión, que repetí en varias ocasiones, y una mañana de verano *caí* en el poblado de San Rafael: una Comunidad pequeña de indígenas Cocamas con los que logré contactar y sobre todo tomar amistad. Carlos Flores, que por entonces era el líder político –Kuraca– del poblado, se convirtió ya desde entonces en amigo y en informante. A través de él pude conocer un poco la cultura (costumbres, mitos, pensamiento) y las necesidades de su pueblo: entonces vislumbré que estos nativos guardaban una Filosofía de vida y una Mitología muy rica relacionada con la temática que me ocupaba y también fui testigo de su precariedad educacional. A Carlos le hice una promesa: ¡el año próximo estaré aquí para ayudarlos en la escuela como profesor ! Y así fue

Cuando regresé a España, gestioné mis permisos a través de la Embajada de Perú como profesor y contacté con el Ministerio de Educación de Iquitos. Y así en el mes de Mayo de 1999 me encontraba viviendo en San Rafael y enseñando en el Colegio al nivel de Secundaria como docente Ad Honorem: siete alumnos que me miraban extrañados, mientras una gallina entraba en una aula vieja –viejísima y con pupitres de madera de los de antes y techo de Uralita que cuando llueve sólo puede oírse el estruendo del agua– picoteando el barro arrastrado por los zapatos de los chicos que (algunos) venían del fondo de la selva o de la otra orilla del Amazonas, y yo que les observaba entusiasmado logré romper el hielo para siempre, aunque al poco tiempo acabé siendo el alumno de todos ellos. Fueron ocho meses maravillosos y decisivos en mi vida. Poco a poco me fui integrando en el poblado hasta *casi* formar parte de su núcleo social; digo casi porque transcurrido ese tiempo regresé a casa. Todavía recuerdo la emotiva y triste despedida.

Pero no fue llegar y besar. Adaptarse al medio de la selva no es sencillo para un europeo, no es cosa de un día: los nativos dicen que la selva tiene que admitirte o de lo contrario rechazarte. Tampoco fue fácil integrarse en su sistema social y cultural: los indígenas te observan, durante mucho tiempo, desde el silencio y te dejan actuar hasta que te descubres y entonces se comportan como la selva les ha enseñado, o te aceptan o te rehúsan y en ambos casos para siempre y sin medias tintas, sin la posibilidad de dar marcha atrás.

Con todo, mi disposición nunca fue premeditada ni desde el egoísmo ni desde el altruismo. Creo que ese fue el acierto: *dejarme llevar*. En el fondo, creo que ese es uno de los secretos de la vida. Pasó tiempo hasta que la amistad permitió que –en tardes de tormenta bajo la techumbre de una casita de madera, en amaneceres de pesca sobre el Amazonas, en atardeceres de caminatas sobre la espesura de la selva, en noches de fiestas rituales y chamánicas– fluyeran por sí mismos los relatos y los mitos, hasta que la experiencia iba tomando forma y producía su efecto transformador. Pero, ante mi entusiasmo por este *regalo*, nunca olvidé el Principio del *dejarse llevar*: la humildad. Siempre procuré liberarme de mis intereses culturales y de mis propósitos particulares, para que no estropearan la sencillez de las relaciones ni mediaran en el encanto de las palabras, que poco a poco brotaban de la magia que cubre esta Naturaleza.

A Máximo, el chamán del poblado, lo conocí por esta época y después de forjar una buena relación comenzaron sus confesiones y los ritos chamánicos: Máximo era mestizo Cocama y, aunque no era originario de San Rafael, vivía allí con su familia. Cuando yo le conocí había acogido en su casa al Abuelo, que era un indígena de Brasil que vagaba por esa zona, y los dos formaban un dúo chamánico muy interesante: el Abuelo era un especialista en cantos chamánicos y Máximo se ocupaba del resto. Sin embargo, lo supe un tiempo después, el encuentro con Máximo me llevó a lo que yo considero un *hallazgo chamánico*. Melinton es primo de la mujer de Máximo y en ocasiones solía ir a visitarles. Allí, en la casa de esta familia, lo encontré un día descansando mientras se balanceaba sobre una hamaca. Pero la relación con Melinton pertenece a los episodios de los dos años siguientes.

Junto a la quebrada de San Rafael y hacia el interior vivía un grupo de una Comunidad de indígenas Yagua, a quienes solía visitar con frecuencia y con los que, a pesar de ser un Clan muy cerrado, logré intimar. A través de ellos pude conocer otras comunidades Yaguas de la zona; y por medio de Carlos Flores y los mismos alumnos del Centro escolar conocí otros poblados de Cocamas y de Boras

Al finalizar esta primera etapa y de regreso a España, procuré hacerme con material bibliográfico (sobre todo etnohistórico) que me ayudara a profundizar en el conocimiento sobre los Cocamas: la visita en Iquitos al Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía –CETA–, conocer a su amable Director el Padre Joaquín García, y localizar el Centro de Antropología Aplicada a la Amazonía Peruana –CAAAP– en Lima fue muy útil e importante para mi investigación.

Después del descanso de las Navidades y hasta mi nuevo regreso a Perú y tras haber contado a mi Director de Tesis toda mi experiencia, comencé a elaborar, ya con una idea clara y definida, mi trabajo de investigación: decidí que el tema del mito del Paraíso lo abordaría desde una perspectiva antropológico-filosófica *práctica*, de forma que se centrara en el mito de la Tierra sin Mal de los Tupí-Cocama. Definitivamente, mis propósitos intelectuales, académicos y personales comenzaban a fraguarse. Sin embargo y como era de esperar, durante el estudio que me ocupó en estos meses descubrí muchos aspectos nuevos de la Antropología indígena que me indujeron a volver a la selva. Pero en especial uno me llamó la atención: ver cómo el Conquistador navarro del siglo XVI Pedro de Ursúa fue cautivado por este mito indígena. Posteriormente, y cambiando el índice provisional del trabajo (pues pensaba dedicar un capítulo a Pedro de Ursúa), decidí (junto con mi Director) que este ilustre personaje para Navarra se merecía un estudio monográfico más profundo y que en un futuro próximo y a modo de compromiso moral e intelectual me encargaría de ello.

A la Amazonía volví durante el Verano/Otoño de los dos años siguientes (2000 y 2001). Pero en estas ocasiones y aunque no faltaron las visitas no me instalé en San Rafael, sino que teniendo como base la Ciudad de Iquitos me moví por otros poblados de indígenas –Yaguas, Ticunas, Witotos, Boras, Shipibos y principalmente Cocamas (Nauta, Manacamiri, Padre Cocha etc. y por los ríos Momón, Napo, Huallaga, Marañón Ucayali etc.)–, con la intención de recabar más información y conocer más comunidades: creo que esa decisión fue un acierto. Sin embargo, y aunque todo este tiempo fue muy fructífero (pues encontré informantes decisivos: Luis Laiche, Luis Sivano, Melita Aricari, Melecio Tumba, etc.), la mayor información y experiencia en el campo del chamanismo se debió a la continuada convivencia con el chamán Melinton Delgado. Melinton es un indígena mestizo de mucho prestigio y con mucha experiencia que para entre Iquitos y su lugar de origen, y que fue iniciado en el chamanismo, desde niño, por su padre y después guiado por su madre. Personalmente, creo que, dentro de la amalgama de los chamanes que he conocido y de los que he oído hablar, Melinton es de lo mejorcito; por eso digo que al *dejarme llevar* mi encuentro con él fue todo un *hallazgo chamánico*. No es fácil dar con un chamán “Banco”.

Después de todo este trabajo y de esta experiencia, y a pesar de padecer el *Síndrome de la Amazonía*, tengo que confesar que me siento totalmente satisfecho.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de Barcelona por su buena acogida, a la Universidad Pública de Navarra por sus servicios prestados, al Departamento de Educación y Cultura (Sección de Universidades e Investigación) del Gobierno de Navarra por su apoyo económico y su comprensión, a la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y al Centro CETA de Iquitos por su colaboración; y a los miembros respectivos de estos organismos que de forma particular me han atendido: Antonio Alegre (U:B:), Javier Blázquez (UPN), M^a Ángeles Irigaray (G:N.), Alejandro Elespuru (Secr. General.), Julio Olortegui (Dire. Dep. F^a.) y José Torres Vásquez (Excelent. Rector) de la U.N.A.P. y al Padre Joaquín García (Dire. de CETA).

A todos los habitantes de la comunidad indígena Cocama de San Rafael del Amazonas y a mis alumnos del Centro Escolar (Carlos, Telmo, Julio, Máximo, Luciola, Duel, Aderli, Verónica, Germán, Bladimir, etc.), por tantas y tantas cosas que no podría describir con palabras y por hacerme partícipe de vuestra visión del Mundo; a los informantes de otras comunidades nativas de: Nauta (Luis Silvano y su mamá, Jorge Moss, Sra. Marina) por vuestra familiaridad, Padre Cocha (Luis y familia Laiche) por tantos mitos y relatos que me habéis contado, Manacamiri (Melita y Melecio) por la información lingüística, etc.; y a otros indígenas de grupos Yaguas (Kaimito), Boras (Pascual), Ticunas (Pablo), y en especial de Shipibos (Roberto, Ernesia, Teolinda y Florentina) por la comprensión sin palabras que hemos alcanzado.

A la Sra. Alicia, por sus bendiciones mágicas que tanto me han cuidado durante mis estancias en la Amazonía; a su hijo Melinton (y a la presencia ocasional de su Papá) por mostrarme paulatinamente esa sabiduría chamánica oculta que posees llena de secretos, y a tu familia (Jazmín y tus hijos) por considerarme uno más de la familia. A todos vosotros y a la magia de la Naturaleza que os envuelve, a la misma Naturaleza y a vuestros ancestros, espíritus y dioses, porque todos me habéis enseñado a *ver* entre la espesura de la selva.

Y por su puesto, al Dr. Octavi Piulats que a pesar de nuestra afinidad ha sabido mantener su duro papel de Director de Tesis y al mismo tiempo crear una amistad, que espero no se diluya en el olvido.

Y con cariño, a mi madre, a mi hermano y a Pili que siempre, cada cual a su manera, me acompañan.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Como es arriba es abajo, como es abajo es arriba. Creo que este es el Principio metafísico de *Correspondencia* que, desde los albores de la humanidad y, por tanto, desde sus primeras manifestaciones filosófico-antropológicas, ha permanecido presente en la relación que el hombre tiene con el Mundo. Se trata de una Ley Universal, para todas las épocas y tiempos, por la que los distintos grados de la existencia –el arriba y el abajo, el Cielo y la Tierra– se vinculan en armonía entre sí y se corresponden con los planos que se registran en el Universo –el material, el del conocimiento y el espiritual–. La interpretación de este Principio nos permite considerar no sólo que hay otras formas de ser y de existir en el Mundo y en el Universo sino también que es posible la comunicación entre ellos. Por lo que puede afirmarse que el hombre puede relacionarse con el entorno que le rodea de tres formas posibles: consigo mismo y mediante un diálogo entre interior y exterior, con lo externo de la Naturaleza objetual por medio de un conocimiento abierto y libre, y con la esfera exterior del más allá y de lo trascendente o divino a través de la espiritualidad. Si todas estas relaciones son posibles, significa que la correspondencia entre los mundos en las que se encuentran sus polarizaciones también son posibles y que por tanto un mundo y otro –el de arriba y el de abajo– se instituyen holísticamente (todo como uno bajo el Sol) como un Uno y un Todo.

Pues bien, la hipótesis que en este estudio voy a elaborar, y partiendo de estos presupuestos filosóficos que anteponen este Principio como punto de partida *objetivo*, sostiene, en lo fundamental, que: por una parte, el Mito y, en particular, el Mito del Paraíso y su conexión con la forma del conocimiento chamánico –gnosis de lo que está más allá y oculto al conocimiento racional– es primordial para entender la comunicación entre el hombre y el mundo que le rodea y su lugar en el Cosmos; y por otra parte, que este Mito da razón de las formas de relación del hombre, y que, además, es esencial para comprender el origen de la Cultura y su interacción sobre la Naturaleza. Las diversas interpretaciones del mito paradisíaco ponen de manifiesto, como veremos, que en una época remota el hombre se relacionaba, a través de la comunicación y la correspondencia, y en sus formas posibles con las otras dimensiones de la realidad y de la existencia. El mito se constituye, entonces y desde esta perspectiva, como la expresión de ese Principio y de ese origen y como la mediación de esa correspondencia.

Por tanto, los *objetivos* de la presente investigación persiguen hacer una disertación *temática* (pues consideré que un estudio monográfico no hubiera sido relevante, ni tan siquiera objetivo respecto de la totalidad y la profundidad que abarca este asunto) sobre el Mito y, en especial, el Mito paradisíaco y su importancia y repercusión en la Cultura humana y en la Naturaleza, con un alcance generalizado y casi universal referido a la condición del hombre. Para ese fin, he realizado un estudio teórico de las exégesis más relevantes –las racionales y las irrationales, aunque incidiendo en las segundas–, tanto de escoliastas como míticas, que han expuesto su visión personal o su manifestación cultural dentro del marco de la Filosofía y la Antropología, en cuanto a este capítulo de la Mitología y su entorno se refiere y que comprende la Primera Parte de la exposición. En la Segunda Parte me ocupo de los resultados obtenidos en un trabajo de campo (o *in situ*) de carácter práctico, y por el cual intento mostrar la existencia y la importancia del Mito en el caso concreto de una cultura indígena (que todavía orienta y basa su existencia y su forma de vida en la creencia ritual de este Mito, como si se tratara de un acontecimiento real e histórico) y que, a modo de manifestación cultural y filosófica, sirva como ejemplo y prueba de lo que la condición humana fue un día, lo es todavía en casos como éste, y puede llegar a ser; a saber, un *estado mítico* en el que las distintas formas que el hombre tiene de relacionarse consigo mismo y con el mundo que le rodea –el mundo de la Naturaleza divinizada– se inscriben en el legado de los *recuerdos flaseados*.

Sin embargo, conviene aclarar, como es común hacer en estos casos y en especial cuando se trata de tareas filosóficas, que el grado de *objetividad* y de *subjetividad* que se aprecian en esta investigación siguen siendo, como en otras muchas ocasiones, relativos. Por mi parte y al respecto de toda esta reconstrucción filosófico-antropológica, he intentado potenciar, en todo lo posible, el grado de objetividad, procurando liberarme (tarea, por otra parte, poco sencilla cuando se trata de contactar con otras culturas) de mis esquemas sociales y culturales heredados y emanciparme de los prejuicios morales y religiosos que, sin mi consentimiento, me han sido inculcados. Pero, creo que, siempre e inevitablemente, el grado de subjetividad acaba llevando el agua a su molino. Pero, también, tengo que confesar que esta pequeña tendencia subjetiva no responde a intereses personales de tipo cultural, religioso, político o ideológico, sino, más bien, a un pensamiento y actitud propias de una crítica constructiva. A una *crítica de la*

sospecha que, como en el caso de muchos Movimientos de la “Nueva Era” (tanto teóricos como pragmáticos), persigue desenmascarar una serie de seudovalores y reivindicar otros valores que son esenciales para restaurar el equilibrio de la vida de los hombres; tales como: el respeto total a la Naturaleza entera, el derecho a la identidad de los pueblos, la recuperación de la religiosidad originaria no mediatizada, la conservación de los medios de conocimiento y de la sabiduría ancestrales no racionales, la consideración de las formas de vida no sujetas al desarrollo científico y técnico; y, tal vez lo más importante, regresar al Principio, poder retornar al origen de la ternura, amarar los recuerdos flaseados de la luz y de la infancia, el sueño de la imagen dorada de la felicidad y de la ruptura y que a menudo irrumpen en nuestra vida clandestinamente; así de sencillo y así, según parece, de difícil. De aquí y en este mismo sentido, que mi *punto de partida* sea, además de objetivo, subjetivo y que, aunque de la misma forma relativo y tendencioso, alberga contenidos que se basan en la desconfianza ante la máscara de nuestra cultura Occidental, pero siempre con la finalidad de denunciarla y abogar por una *Filosofía alternativa*, por una contracultura que recupere desde los cimientos intelectuales y prácticos la *abertura del bostezo*.

Por eso y ya dentro del campo metodológico, debo aclarar que el *hilo conductor* de esta investigación ha sido la Antropología filosófica de Mircea Elíade. De hecho, en un principio pensé en hacer una tesis monográfica sobre el Mito del Paraíso en este autor, pero posteriormente cambiaron las cosas y la investigación tomó otro rumbo más amplio y creo que más completo; después de leer prácticamente toda su obra, labor que caracterizo de intensa experiencia intelectual, consideré necesario, y porque a ello me llevaron los derroteros, tener una experiencia práctica que enriqueciera este trabajo y a mí mismo. Pero no hay duda y es algo fácil de comprobar que las tesis y teorías de Elíade sobre este Mito y sobre el chamanismo han influido de manera notable en este trabajo, ya que de la lectura de su obra han surgido muchas ideas que he considerado oportunas

Otro aspecto que quiero resaltar en esta introducción, respecto del método y, también, como parte del contenido, es el que atañe a un interés personal, y que creo haber satisfecho, que me viene persiguiendo hace tiempo, o tal vez desde siempre. Siempre he pensado que la Filosofía (y los mismos filósofos), tan tildada (y con razón) de ser demasiado teórica, debía de poner en práctica su tarea intelectual, tal y como lo hacían los filósofos de la Antigüedad, e incluso experimentar que el

pensamiento tiene una correspondencia en la realidad y viceversa que la realidad acaba edificando un pensamiento; algo así como, lo que el Dr. Octavi Piulats, ha denominado, una “*reconstrucción racional del pensamiento en vivo*”. Pues bien, en lo que a esta modalidad metodológica se refiere, yo la he orientado en mi investigación por el camino, poco frecuente por cierto, de la experiencia práctica. Pero, debo añadir que ese mismo interés responde, al mismo tiempo, a una inquietud académica enmarcada en el ámbito de la Antropología filosófica y que es el campo al que este trabajo pertenece. Lo que he intentado hacer es pues otorgar a una construcción racional una verificación antropológica, una reconstrucción del pensamiento a partir de una realidad palpable y viceversa. Para ello parto del supuesto de que la legitimidad de la Antropología filosófica radica en la categoría de complementariedad entre dos campos de estudio –la Antropología y la Filosofía– que durante mucho tiempo y, prácticamente, hasta el siglo XX no se dieron la mano. Incluso me atrevería a decir no sólo que la Filosofía no es exclusividad de la Metafísica (como se pretende en ocasiones) y que la Antropología (o tal vez Etnografía) no lo es de la Antropología cultural (como también se ha dicho), sino, también, que una disciplina sin la otra y la otra sin la una, sin tenerse en cuenta y, es más, sin complementarse y armonizarse, no pueden alcanzar la profundidad del pensamiento ni llegar a la realidad de los hechos. Por eso creo que la Antropología filosófica debe buscar el *encarrilamiento* de su aventura por estos parajes en aras de una mayor objetividad y subjetividad, que el método de Elíade es un buen ejemplo y que mis objetivos y contenidos persiguen, entre otras cosas, este fin.

No es que yo esté buscando una justificación del método y de la hipótesis del contenido que desarrollo en las dos partes de la investigación, las cuales, aparentemente diferenciadas, podría parecer que intentan una estrategia para pretender unificar la totalidad del trabajo, sino todo lo contrario. Se trata, en definitiva, de algo más elaborado. Se trata de una unidad sistemática en continuidad y en la que sus partes y sus capítulos se complementan desde una perspectiva antropológico filosófica como un todo: en su conjunto, y aunque existen elementos comunes y comparables, no es una tesis comparativa sino complementaria; el núcleo principal y central lo ocupa la segunda parte, pero la primera, y en especial su segundo capítulo, es esencial para marcar la línea del contenido y objetivos.

Así pues, puede verse cómo en la Primera Parte y los dos capítulos que la componen se analiza (a modo de gran introducción) las interpretaciones que he considerado más relevantes sobre el Mito en su generalidad y sobre el Mito del Paraíso en particular. De esta forma, el Primer Capítulo *Interpretaciones del Mito* hace un recorrido histórico a través de las diversas exégesis de la Filosofía y de la Antropología que van desde la cultura griega hasta la Antropología filosófica del siglo XX: este apartado responde al objetivo de *situar* el tema del Mito en su ámbito general a partir de la hermenéutica del sentido y del grado de realidad que se le otorga. Por su parte, el Segundo Capítulo *Interpretaciones del Mito del Paraíso* persigue conducirnos por la historia de la Mitología paradisíaca y la cosmovisión que de este apartado de la historia mítica tenían las culturas Arcaicas – egipcia, mesopotámica, hebrea y griega– que generaron la cultura Occidental, y por las diversas interpretaciones filosóficas que prestaron especial atención a este Mito: en este capítulo se intenta *centrar* el tema que muestra la hipótesis que se defiende en el trabajo. Así que, podría decirse que en su conjunto la Primera Parte abarca la labor teórica de la disertación doctoral, la cual, a modo de prolegómeno, nos introduce y vincula con el núcleo del tratado expuesto en la Segunda Parte.

¿ Por qué ? ¿ Por qué la Primera Parte nos vincula con la Segunda ? Pues, sencillamente (aunque ya lo dije anteriormente), por dos razones: primero porque el estudio práctico de la Segunda Parte es la *verificación* de la hipótesis de la que se parte a través de la *reconstrucción del pensamiento en vivo*, y segundo porque es la respuesta real y palpable (una de las respuestas) al interés (teórico y práctico) que el Mito en general y el Mito del Paraíso en particular ha suscitado siempre en muchas culturas y, de forma especial, en la cultura Occidental de nuestros días. Es un hecho que en la actualidad nuestra sociedad manifiesta de múltiples formas una nueva inquietud por el Mito; hoy se vislumbra una revalorización del origen mitológico y de la época en la que *Mitos* y *Logos* no se oponían diametralmente sino que, como una sola *palabra*, ofrecían respuesta a los enigmas de la existencia humana y del Universo. En este sentido, el Mito, como el Logos, es la *palabra*, representa el *apalabramiento* de la realidad y no precisamente por el camino de la razón, sino de la *experiencia mítica*. Pues bien, creo que nuestra historia Occidental y su inquietud actual encuentra respuesta a su demanda de *dejarse hablar* y de *dejarse escuchar* en la experiencia mítica y chamánica de los pueblos que todavía subsisten en la época del Mito.

Por eso, en la Segunda Parte del trabajo me ocupo de una de estas manifestaciones míticas y chamánicas: una forma de vivir y de ser en el Mundo y de percibir el Cosmos bajo el prisma de la *palabra* y de la *experiencia* míticas. Una visión del Mundo que en la remota antigüedad, como muestra la Primera Parte, definió a nuestra cultura, pero algo, también, que se perdió y que durante mucho tiempo se ha añorado y sin duda se sigue añorando, probablemente, porque nada se olvida. Así es, la nostalgia es la añoranza del pasado, de un pasado feliz y en paz. No es algo nuevo decir que el hombre siempre busca la paz, la paz de la felicidad. Pero también es verdad que el *encuentro* le produce pánico, parece que nos hubiéramos alejado demasiado de nuestro origen y que a fin de cuentas lo que hacemos es fingir que buscamos, seguramente porque seguimos ocultando lo que verdaderamente deseamos. Eso parece, al menos. Parece que la nostalgia nos arrojara al olvido; y el olvido es la mayor desesperación del hombre.

En esta parte y como núcleo de la tesis se pretende plasmar el fruto de la investigación de un Trabajo de Campo realizado en la zona Nororiental de la selva amazónica peruana, concretamente en la Provincia de Maynas de la región de Loreto, cuya capital es Iquitos. Su tema principal es el *Mito de la Tierra sin Mal* y su relación con el fenómeno del chamanismo. Este mito se inscribe en la amalgama de las *Mitologías paradisíacas* de las culturas aborígenes e indígenas de Sudamérica y se subscribe entre los *Mitos generalizados* que son participados de forma semejante por distintas etnias de una Cultura e incluso por culturas de distintas épocas y civilizaciones. El Mito, todo Mito es, seguramente, una forma de *traicionar a la nostalgia*, la *palabra* que nos recuerda que seguimos siendo los mismos de siempre y que no podemos olvidar el pasado.

La peculiaridad de este Mito (del que podríamos decir que representa el parangón del Mito paradisíaco de nuestra cultura Occidental en la cultura amazónica) reside en la presencia que puede apreciarse en la Mitología, en las creencias religiosas y en el chamanismo de los pueblos indígenas y mestizos de esta zona amazónica, y que de forma específica ha sido conservado por los Tupí-Cocama: estos grupos y personas, a pesar del avanzado proceso de aculturación en el que se encuentran, todavía mantienen este *ideal* vivo en su cultura tradicional y, de una u otra forma, en su vida misma; vida que, aun filtrada por rasgos culturales socioeconómicos y religiosos externos, conserva de manera persistente aspectos autóctonos fundamentales de su cultura indígena. En cualquier caso, el mito de la

Tierra sin Mal es *la expresión vivida* de una creencia religiosa indígena, una visión del mundo como si nada hubiera pasado, como si el tiempo fuera la misma eternidad.

El método que he empleado en la investigación responde a la metodología científica de la Antropología etnográfica, basada en las técnicas clásicas de la observación, la entrevista y el diálogo. La observación fue posible gracias a la *convivencia y participación* que, como *experiencia práctica*, yo mismo llevé a cabo con comunidades indígenas y mestizas: durante un período de más de 12 meses, diversificados en tres años, conviví en esta Región de Maynas de la Amazonía peruana con nativos Tupís-Cocamas, principalmente de San Rafael, y también contacté con comunidades de indígenas Yaguas, en segundo lugar, y con Shipibos y Aguarunas, de forma más superficial: en los indígenas he podido ver esa otra dimensión de la interioridad del hombre que se detiene en el pasado, que ama la Naturaleza –la paz y la armonía–; el hombre que diariamente se recuerda a sí mismo que nada ha cambiado y que su vida sigue siendo el eco de la infancia de sus antepasados; sin duda, el indígena es el hombre que subsiste en la época del Mito.

La *experiencia teórica* comprende las charlas, el diálogo y las entrevistas con personas que, bien por su conocimiento bien por su capacidad, pudieron contar recuerdos, mitos y vivencias relacionadas con el tema. A esta investigación práctica debe añadirse la consulta de unos pocos libros que pudieran orientar o ampliar la información, a veces confusa, obtenida en las conversaciones.

A pesar del método científico propio de la Antropología Cultural que se ha empleado, la orientación de este Trabajo *in situ* pertenece (ya lo he dicho antes) a la Antropología Filosófica. La Antropología Cultural trata de los pueblos en su contexto histórico y socioeconómico como herencia social adquirida, mientras que la Antropología Filosófica articula la razón práctica, desde una reflexión profunda del hombre: la Antropología Filosófica emplea el *método poético* a través del cual obtiene información del hombre en su totalidad, es decir, en su dimensión global y no sólo como miembro de una sociedad, de un momento histórico y unas circunstancias determinadas. Esta síntesis filosófica que conjuga la Naturaleza –lo heredado biológicamente, lo propio y originario del hombre– con la Cultura –lo adquirido y aprendido– va acompañada de una interpretación hermenéutica, que pone en tela de juicio la relación entre Naturaleza y Cultura como origen de las discordancias y contradicciones a las que el hombre se enfrenta.

En la Amazonía los mitos son algo vivo y determinante en la vida de sus pueblos, y entre todos ellos destaca en importancia y relevancia, como parte integrante de su cultura, el mito de la Tierra sin Mal, que las culturas arcaicas pre-occidentales llamaron el Mito de la Edad de Oro y que nuestra cultura Judeocristiana ha denominado el Mito del Paraíso. Este Mito, creo poder afirmar, es tan peculiarmente común a la historia de las culturas como la misma condición del hombre, incluso sus protagonistas míticos –los héroes de las mil caras– representan el mismo personaje: probablemente, la similitud entre las distintas (aunque iguales) culturas del hombre de todos los tiempos estriba no en la necesidad de creer en unos mitos que den razón de la existencia, sino en una *memoria genética* que constantemente nos recuerda la Época Dorada de la infancia de la humanidad: hoy sabemos por la ingeniería genética que en el neocortex guardamos la información (una información que se ha ido trasmitiendo hereditariamente generación tras generación y a partir del paso del proceso de hominización en el que el paleocortex dio lugar al neocortes) de la época originaria y su perfecta armonía con la Naturaleza, en la que el hombre no tenía grandes asuntos que resolver, sino la necesidad de subsistir y la intensidad de vivir armónicamente conforme a la demanda de sus instintos y al afán del conocimiento.

Sobre la *naturalidad* del hombre tiene mucho que decir y como modalidad reciente de la Antropología Cultural, la Antropología Cognitiva. Esta disciplina, no exenta, por cierto, de matices filosóficos en el ámbito de la Teoría del Conocimiento, contempla el fenómeno del chamanismo como forma de conocimiento irracional del mundo sobrenatural, como medio de comunicación con el ámbito de la naturaleza animal y como vinculación a la Mitología. En el mundo indígena de la Amazonía el fenómeno del chamanismo ocupa un lugar esencial y ha sido considerado por los evolucionistas como una de las “etapas de ascenso del progreso religioso” y ha sido definido como un “sistema religioso y espiritual muy desarrollado”: religión que debe entenderse como *religiosidad*, es decir, como creencias y prácticas relativas a agentes sobrenaturales, potencias y espíritus, como la forma de comunicarse con el universo oculto y de relacionarse con la Naturaleza intuitiva y mágica. En este sentido la religión pertenece al pensamiento pre-lógico e irracional y que, basado en el sistema *animista* de percibir el mundo que le rodea, responde a la correspondencia entre *el mundo de arriba y el de abajo*; en definitiva una forma de interpretación del mundo por medio de la magia del mito.

Como veremos, entre los Tupí-Cocamas el chamanismo tiene una estrecha relación con el *etnodinamismo* religioso, la *etnoética* social y con la *etnobotánica* del curanderismo, siempre en función de su creencia utópica de una “Tierra maravillosa donde no se muere”, o tal vez deberíamos decir donde *no se teme a la muerte*. De aquí, que los chamanes sean considerados como líderes religiosos, guías y profetas y como intermediarios entre el hombre y lo sobrenatural, entre el arriba y el abajo; una especie de héroes míticos vivientes, el eco de la *voz* y la *palabra* originarias que crearon el mundo en el principio de los tiempos. Todas las Mitologías coinciden en establecer a una fuerza superior que mediante el instrumento de *la palabra, la voz, el verbo* crea el mundo existente bajo la ley de la participación y la correspondencia. Pues bien, en este sentido religioso, los chamanes se instituyen como: los *mediadores* de la correspondencia entre este mundo y la palabra originaria, como los *vigilantes* de la armonía con la Naturaleza, como los *cuidadores* del equilibrio del cuerpo y del alma y como los *guardianes* de la memoria genética del legado mítico.

Finalmente y respecto de esta Segunda Parte, deseo aclarar que he considerado oportuno dedicar unas breves páginas a la etnia indígena de los Tupí-Guaraní de la Amazonía brasileña (así denominada de forma genérica por referencia a la familia lingüística que identifica a los grupos que la componen). Y lo he considerado por varias razones: 1º/ por el interés que ha suscitado en los antropólogos el motivo principal de sus migraciones, a saber, *la búsqueda de la Tierra sin Mal*; 2º/ por el acercamiento y afinidad que la cultura y la religiosidad Tupí-Guaraní guarda, en este capítulo de su vida, con el núcleo principal de esta investigación que nos ocupa; 3º/ por la razón etnohistórica que sitúa a este pueblo como el origen étnico y cultural de los indígenas Tupí del Oriente peruano (Omaguas, Cocamas y Cocamillas), y que son el principal objeto de mi trabajo; 4º/ porque el originario mito de la Tierra sin Mal de los brasiles Tupinambas asienta en la historia de la Amazonía peruana el primer testimonio explícito verificado a cerca de la realidad vivida de la búsqueda del Paraíso Amazónico; 5º/ y porque los Tupinambas, a través de los Omagua y de los Cocama y Cocamilla (ramas escindidas de estos originarios Tupí en la cuenca del Amazonas peruano) han marcado una fuerte creencia tradicional de tipo apocalíptico y mesiánico, basada en la existencia del Paraíso, en el fin del mundo y en la regeneración del mundo después de esta catástrofe, y que se ha extendido en toda la zona de Maynas.

Volviendo a los aspectos metodológicos estimo preciso referirme a ciertas “reglas” que se van a emplear en la narración del texto, tales como las comillas, la letra cursiva y las citas bibliográficas: para la literalidad de textos, de conceptos y de frases de autores se introducirá la forma de “entre comillas dobles”; para resaltar un texto, una palabra o una expresión (bien de otros autores bien de mi propia interpretación) del resto de la narración se usará la *letra cursiva* –entendiendo que también la “literalidad” puede ir en *cursiva* cuando, como texto, se quiere destacar del resto–; y para las citas bibliográficas se tomará, según los casos, el modelo de cita “a pie de página” (normalmente cuando se trata de un autor nombrado por primera vez) y el sistema de “autor-fecha” (que va al final del texto y entre paréntesis y que permite insertar una cita olvidada y desahogar las citas a pie de página). En cuanto a la bibliografía reseñada, tanto en el texto como al final, debo aclarar que se hará constar sólo aquellos tratados que se utilicen y se manejen (en la mayoría de los casos leídos de forma profunda y en otros consultados de manera más superficial) para la elaboración del trabajo.

Con todo y en resumidas cuentas, la hipótesis que pretendo *mostrar* con esta investigación – “Mito y chamanismo: el Mito de la Tierra sin Mal de los Tupí-Cocama del Amazonas de Perú”– (en su conjunto temática y desde el ámbito de la Antropología filosófica y desde una perspectiva hermenéutica) es que el Mito en su generalidad, y el Mito del Paraíso en su particularidad y el Mito de la Tierra sin Mal en su especificidad están directamente relacionados y de forma intrínseca con la peculiaridad del fenómeno del chamanismo. Me explico; intento hacer ver (tal y como yo lo veo): 1º que el Mito y sus implicaciones culturales y espirituales ha representado desde siempre el Principio ontológico de *correspondencia*, por el cual el hombre se relaciona con el Mundo y el Universo que le rodean; 2º que esta *participación*, realizada a través del Mito, entre el Mundo de abajo y el de arriba, está regida por la magia de la armonía, es decir, por el equilibrio entre la Cultura humana y la Naturaleza y entre la conciencia y el más allá; 3º que esta *comunicación* corresponde a la forma de conocimiento visionario –gnosis chamánica–; y 4º que el Mito paradisíaco en su historia y el Mito de la Tierra sin Mal en su actualidad están estructurados, como paradigma principal de un mismo “Mito de Origen”, de acuerdo a este diseño ontológico.

Creo que no merece la pena invocar a la memoria del olvido de quiénes somos, para encontrarnos a nosotros mismos comenzando de nuevo.

PRIMERA PARTE

INTERPRETACIONES

DEL MITO

E

INTERPRETACIONES

DEL MITO DEL PARAÍSO

I.- INTERPRETACIONES DEL MITO

1. Introducción.
2. Interpretación clásica: del Mito: el paso del Mito al Logos.
3. Interpretación moderna del Mito: Ilustración y Romanticismo.
4. Interpretación funcionalista del Mito: Bronislaw Malinowski.
5. Interpretación vitalista del Mito: Friedrich Nietzsche.
6. Interpretación psicológica del Mito: Sigmund Freud y Carl Gustav Jung.
7. Interpretación estructuralista del Mito: Claude Lévi-Strauss.
8. Interpretación ontológica del Mito: Mircea Elíade.
 - 8.1. El Mito como realidad y como verdad.
 - 8.2. Interpretación del mito del Eterno retorno.

*“En el principio estaba la palabra
superfetación de ‘tó en’
y en el giro mensual del tiempo
produjo el enervado Orígenes.”*

(T. S. Eliot – Poesías reunidas)

1. Introducción.

El mito y el ser humano siempre han convivido juntos. Durante el transcurso de las culturas arcaicas, primitivas y occidentales, el mito ha acompañado al hombre como estructura de su pensamiento y de su vida: en ocasiones bajo la forma de lección moral, en otras como norma social y en otras como rito. De lo que se deduce que el mito, por un lado, configuraba un modelo de comportamiento, que regulaba la interacción social, el modo de conocimiento del mundo y del más allá; y por otro, da respuesta a los enigmas del Universo y se instituye como el medio de *correspondencia* entre el hombre y el Mundo, entre *el arriba y el abajo*.

Sin embargo, es difícil dar una definición estricta del mito, debido a las múltiples interpretaciones universalistas y partidistas que de su estructura compleja de mutabilidad se han formulado. Al respecto, creo que la afirmación de Lluís Duch es acertada, cuando dice que: “el mito es la expresión de la profunda extrañeza(intrínseca) que, siempre y en todas partes, experimentan los humanos en su vida cotidiana.”¹ La observación me parece acertada ya que se formula el “asombro” como principio filosófico que regula la función del mito; y, en consecuencia, se otorga al mito un valor realista y no de ficción, como han pretendido los detractores de la consideración realista del mito. Esta postura de reducción de *la pars pro toto* del racionalismo occidental persigue someter al mito a una exacerbada pretensión de racionalización, siempre dentro de los cánones racionalistas establecidos de nuestra cultura occidental y sin tener en cuenta su origen cultural ni su funcionalidad humana inmersa en la característica permanente de la “constancia icónica” del mito; es decir, el ámbito que confiere al mito una categoría filosófica de evidencia y de realidad histórica y etnográfica de la que puede hablarse sin definirla ni racionalizarla. Esta cualidad realista del mito, que yo comparto, nos remite a una época, pasada o presente, del pensamiento pre-lógico de las culturas arcaicas, primitivas e indígenas, en las que el mito se constituye como una realidad vivida como si fuera real con características trascendentes, legítimas, sagradas, chamánicas, estabilizadoras y universales; y que es el tema de fondo que analizo en la segunda parte de este trabajo, al estudiar *in situ* el Mito de la Tierra sin Mal del pueblo indígena Tupí-Cocama de la Amazonía de Perú.

¹ Lluís Duch; *Mito, interpretación y cultura*. Ed. Herder, Barcelona 1.998, pág. 52.

Sin embargo, para dilucidar sobre las diversas interpretaciones del mito en nuestra cultura occidental, como preámbulo que nos conducirá al análisis histórico del mito del Paraíso y al estudio etnográfico de “el mito de la Tierra sin Mal”, es preciso esbozar, sucintamente, la semántica del concepto de mito.

La etimología de la palabra mito de la tradición occidental nos remite, ineludiblemente, al mundo de la cultura griega y su concepción del término *mythos*. Numerosos filólogos de la lengua griega se han ocupado de intentar desvelar el oscuro origen etimológico de este concepto, recurriendo a diversas raíces lingüísticas y de las que han derivado distintas traducciones, tales como: memoria, recuerdo, pensamiento, representación, etc. Pero, sin lugar a dudas, el significado del vocablo *mythos*, que más ha trascendido en el mundo intelectual occidental, ha sido el mismo que el de *logos*: “palabra”. Lluís Duch, que recoge esta traducción y su interpretación de W. Fr. Otto, afirma que: “*el logos designa la palabra como pensada, significativa y argumentadora y se refiere a la palabra de la reflexión y de la discusión; y el mito como palabra se relacionaría con aquello que ha de suceder o ha sucedido, es decir, el mito indicaría la palabra reveladora de la divinidad.*” (Duch 1.998; pag. 65-66) Por su parte, Jean Pierre Vernant (que como erudito helenista se ha ocupado del tema del mito en la cultura griega) afirma que: “*en griego mythos designa un discurso formulado y pertenece al orden del legein –decir– y no contrasta, en principio, con los logoi –lo que es dicho–; y los mythoi pueden llamarse también hieroi logoi –discursos sagrados– .*”²

Desde esta interpretación semántica, que resalta el significado originario de *mythos* en la época de la Grecia Arcaica, como “Palabra” inmediata y verdadera, cabe afirmar que el mito se comportaba como *el medio de comunicación directa entre el hombre y los dioses, entre el mundo de arriba y el mundo de abajo*. De esta consideración arcaica que, dicho sea de paso, tiene sus raíces en la Filosofía de las culturas arcaicas anteriores (egipcia y mesopotámica) nace la denominación de la “Era del Mito”. El Tiempo del mito sería la época en la que el hombre no sólo se comunicaba sino que además convivía con los dioses. Y desde esta nueva visión, que fue matizada por Mircea Elíade, puede afirmarse que el mito es para el hombre de aquel tiempo y, en cierta forma, para él de este una forma de entender y de ser y vivir en el mundo.

² Jean Pierre Vernant; *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Ed. Siglo XXI, Madrid 1.994; pag. 171.

Sin embargo y como nos ha mostrado la historia de la Filosofía griega, esta consideración *positiva* del mito fue cambiando, aunque paulatinamente, hacia una visión *negativa*: las propuestas de Hesíodo, que hablaban del poder del Mito (poder poético) en los tiempos originarios, y de Platón, que le otorgaba el valor semántico de “recuerdo” (recuerdo del mundo originario de las Ideas) fueron cayendo, poco a poco, en el pozo del des prestigio y, después, en el del olvido: ya con Homero el mito se identificó con la retórica y la elocuencia; posteriormente, Heráclito se inclinó por el Logos y no por el Mito como fundamento de su Filosofía del Ser y del Devenir; en el siglo V a. de C. el Mito fue tomado en su significación negativa de “falso y engañoso”; y Aristóteles remarcó la antítesis entre Mito y Logos, señalada por primera vez por Píndaro. (Lluis Duch, 1.998; pág. 69-71)

A partir de este momento histórico, el panorama filosófico de nuestra cultura occidental cambió su rumbo en dos direcciones: la trayectoria del Mito y la trayectoria del Logos y se originó lo que hoy llamamos “el paso del Mito al Logos.” Desde mi punto de vista, este paso no anuló la consideración realista del Mito, sino que, más bien, se crearon dos líneas en el avance del pensamiento occidental; dos frentes, no sólo de pensamiento sino de forma de entender y de ser en el mundo, que marcarán la historia occidental para siempre: hablo del platonismo que mantuvo vivo el mito ante el racionalismo y del aristotelismo que defendió la razón ante el mito. En muchos aspectos, no en todos, estas dos corrientes han sido irreconciliables y, en ocasiones, enemigas. Sin embargo, hoy en día, en que asistimos al intento de superar los dogmatismos, de uno y otro lado y de donde vengan, existen inquietudes y logros de poder articular y de unir el lado negativo de la antítesis entre el Mito y el Logos. De aquí, que nuevas corrientes surgidas en el novedoso campo de la Antropología Filosófica de mitades del siglo XX, como es el caso de Mircea Elíade y otros que iremos viendo, han dado, frente a aquel tránsito del Mito al Logos, el paso del Logos al Mito, es decir, el intento de reconciliar el Mito y la Razón, más allá de las subjetividades, de los extremismos, sean cuales sean sus procedencias o pretensiones, de los personalismos, de los sentimientos y de las razones.

En este capítulo esbozaré, a grandes pinceladas, la trayectoria que siguió esta dicotomía entre el Mito y la Razón, en los movimientos y autores más destacados y que se han ocupado del tema, en el ámbito de la Filosofía y de la Antropología.

2. Interpretación clásica: del Mito al Logos.

El paso del Mito al Logos se inicia en Grecia con el acontecimiento, de lo que en Occidente se consideraba, el nacimiento de la Filosofía., momento en el que la razón se establece por encima del mito. Los estudios helenísticos afirman que este pensamiento racional sienta sus bases sobre *la “crisis de soberanía”* que la invasión Doria (siglo XI a. C.) había provocado en los imperios Micénico y Minoico y que hundió a Grecia, durante cuatro siglos, en una larga *edad oscura*. A partir de ese momento se produjo la paulatina *transformación* del logos, que pasó de mera representación a concepto y a cuya mutación contribuyeron, años después, el descubrimiento de la escritura fonética, la invención de la moneda acuñada y las técnicas de la geometría y astronomía.³ Así que, este proceso acaba por romper el concepto originario unitario de *mythos-legein*(relato) – *hierós-logoi*(discurso), que, en el mundo griego arcaico, se aplica al mito como las dos caras de una moneda.

Otro acontecimiento que contribuyó a esta ruptura de desmitificación se produjo, a principios del siglo VI a. C. , con el advenimiento de la Filosofía de la escuela Jónica de Mileto, que marcó el inicio del declive del pensamiento mítico y la separación entre mito y logos: a partir de la Filosofía Jonia, que fundamentaba sus especulaciones en la búsqueda de un principio natural o físico –Arje–, el mito se define por lo que no es, en una doble oposición a lo real y a lo racional: “por una parte el mito es ficción y por otra el mito es absurdo.”⁴

Sobre esta Nueva Filosofía, hay que tener en cuenta que esta secularización del mundo mítico, que llegó a convertirse en una *revolución intelectual* en busca de una Ciencia de la Naturaleza física, la heredaron los Jonios de las críticas de Jenofanes a Homero y Hesiodo y sus enseñanzas míticas, de sus críticas al antropomorfismo de los relatos teológicos y de su concepción monoteísta; y, también, aunque con menos intensidad, existen antecedentes en la Filosofía de Heráclito;⁵ y que tuvo gran influencia en la nueva cosmología de Anaximandro: en uno y otro caso se concibe que el Arje es un principio físico del que se origina el comienzo del cosmos en el tiempo y en el espacio; una especie de geometrización y racionalización del Universo.

³ Miguel Morey, *Los Presocráticos –del mito al logos–*. Ed. Montesinos, Barcelona 1988; pág. 12-19.

⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Ed. S.XX, Madrid 1994; pág. 170.

⁵ Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. Ed. Paid6s, Barcelona 1992; pág. 115-117.

En segundo lugar, esta postura de ruptura con el mundo del mito y de exaltación de la razón fue continuada, en el siglo V a. C., por el movimiento de la sofística griega. Es un hecho destacado que del espíritu de la Nueva Ciencia jónica tomaron los sofistas la consideración del hombre como individuo y ser social. El movimiento de la sofística contribuyó, notablemente, al paso del Mito al Logos a través del desplazamiento de valores de lo mítico a lo meramente físico y de lo religioso a lo exclusivamente racional: “la sofística inició, así, una nueva forma de vivir y de pensar expresada en una Filosofía de la Cultura.”⁶ En efecto, se trataba de una atribución *política* o social de la religiosidad, basada, más que en una fe religiosa a modo de la mitología arcaica griega, en una necesidad de la *arete* o virtud que contribuía a la estabilidad de la *polis* o sociedad.⁷

Por otra parte y al mismo tiempo, los sofistas ejercieron una fuerte crítica contra las creencias religiosas y míticas tradicionales griegas: cuando Protágoras, escribe Filostrato, “*expresa su duda sobre la existencia de los dioses, dice que los magos invocan a los dioses en sus ceremonias ocultas, pero en público lo ocultan porque no quieren que aparezca que su poder procede de ellos.*”⁸ En este sentido, agnóstico y ateo, los textos de los sofistas son contundentes: Protágoras afirma que sobre los dioses “*nada puede saber sobre su existencia, ni de su forma externa...*”; y sobre la realidad y la verdad de la Religión Gorgias dice que “*no existe ningún ente en absoluto y que nada existe, que si existiera sería inaprensible y que si fuera aprensible no podría comunicarse...*”; y Critias defiende su radical ateísmo argumentando que “*los antiguos legisladores forjaron la divinidad como supervisor de los aciertos y errores humanos... y que un sabio estableció que era preciso cegar la verdad con un falso razonamiento y convencer a los hombres de que existe un dios que posee una mente.*”⁹

Es evidente, entonces, que los sofistas interpretan el mito (y los dioses y la Religión) desde una perspectiva *negativa* racionalista, sociológica y psicológica. La Filosofía sofística subraya que el mito: no responde al universo de la razón y de la conciencia, sino al mundo del pesimismo, que se fuga a otros mundos y añora otros Kosmos por desprecio de éste. (A. Alegre 1.986; pág. 75).

⁶ Wilhelm Nestle, *Historia del espíritu griego*. Ed. Ariel, Barcelona 1987; pág. 113.

⁷ Antonio Alegre Gorri, *La Sofística y Sócrates*. Ed. Montesinos, Barcelona 1986; pág. 18-23.

⁸ Filostrato, *Vidas de los sofistas*. Ed. Gredos, Madrid 1982; 10. 494, pág. 87.

⁹ Textos de: *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Ed. Gredos, Madrid 1996; pág. 115 ss, 174 ss y 411 ss.

A partir de la sofística comenzó, en el mundo griego, una lucha intelectual entre los partidarios de *lo antiguo* (Sófocles, la Comedia, Sócrates y Platón) que defendían el valor de la Religión y del Mito y los partidarios de *lo nuevo* (la sofística, la Tragedia, la Historiografía, los cacodemistas y la ciencia aristotélica) que, tras una invalidación del Mito, reforzaron su creencia en la Razón y en la Ciencia. Los máximos representantes de esta controversia fueron, sin lugar a dudas, Platón y Aristóteles: Aristóteles inició la Ciencia positiva desligada de toda consideración mítica (pero, ahora, no me ocuparé de sus aportaciones) y Platón creó la corriente Idealista, en la que el Mito es un elemento fundamental.

Platón (428-348 a. c.) reaccionó contra la sociedad de los sofistas y de los cacodemistas (representada por el orador Lisias, que se burlaba de los mitos y de los dioses) y buscó una respuesta en la interpretación del mito de Sócrates. Como es bien sabido, el Filósofo más influyente en Platón fue Sócrates (470-339 a.C.): en Sócrates había mediado la *paideia*(educación) y la *areté*(virtud) de la sofística ¹⁰; pero Sócrates, superando estos atisbos relativistas, fundamenta su Filosofía en el carácter absoluto de la interioridad del hombre y su relación con lo divino, por encima de los determinismos sociales y culturales. Su exhortación delfica –*conócete a ti mismo*–, su muerte –“*dio la casualidad de que Socrátes resultaba incomodo a unos y a otros, porque los apóstoles de la verdad suelen ser incómodos y en el fondo su vida, que conjuga sus ideas con su forma, es envidiable*” (A Alegre, 1.986; pág. 97)– y sus últimas palabras –“*por eso ya es hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir; quien de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el Dios*” (Platón, *Apología*, 42 a.)–, son la mejor prueba de la revolución de la conciencia interior y exterior de lo oculto en el hombre –conciencia de la interioridad– y en el más allá –conciencia mítico-religiosa– que Sócrates llevó a cabo.

Platón, que en su primera etapa de pensamiento expresó un rechazo por la religión tradicional y recusó la verdad de los mitos, en la época de la vejez se posicionó del lado de la *interpretación alegórica del mito* y su evolución filosófica le llevó a dar un giro respecto de la realidad mítica. ¹¹ En el *Gorgias*, Platón retoma la actitud de Sócrates respecto del contenido de la religión que relaciona al hombre con lo divino: “*Los dioses y los hombres están vinculados entre sí en una*

¹⁰ Ver: Werner Jaeger, *Paideia*. Ed. F.C.E., Mexico 1983; pág. 389-394.

¹¹ Léase mito de las danaides (*Gorgias*, 493 a. ss.) y mito de las almas (*Leyes*, VII, 811c. ss y 1,645 a.b.).

comunidad de amistad; de orden, de moderacion y justicia –, Philia, Kosrniotes, Sophosyne y dikaiotes– ; y en la República se pronuncia respecto del mito: “el mito se ha salvado del olvido y puede salvarnos a nosotros mismos.” Creo que los textos son testimonio de que Platón culmina aquella revolucionaria tarea socrática: el intento de enlazar lo racional con lo irracional, de articular Mito y Logos, reintegrando el Mito al universo de la razón filosófica, al desmitificar el Mito y desocultando lo oculto de su verdad mítica. Por lo que puede afirmarse (en acuerdo con Lluís Duch en un comentario que hace de una cita de Giovanni Reale), que: “Platón busca una clarificación en el logos, y el logos, por su parte, una clarificación en el mito...; porque Platón otorga al Mito la función de elevar, mediante la alusión y la intuición, el espíritu humano a aquellas esferas que no pueden ser alcanzadas por la Razón.”¹²

De lo anteriormente expuesto, concluyo que Platón, supo articular la Filosofía y el Mito porque entendió su *misterio oculto*, que descifra lo primordial y originario mítico-religioso de los primeros tiempos de la “Era mítica;” y lo hizo desde un pensamiento filosófico racional, que tiene en cuenta otras dimensiones distintas de la Razón, como forma de conocimiento, de Cosmovisión del Universo y de vivir(ser y estar) en el mundo. Considero, también, que Platón invirtió los términos de la Filosofía anterior (del Mito al Logos) iniciando, así, lo que he denominado *el paso del Logos al Mito*; y que por eso, Platón catequizó una nueva corriente de pensamiento, que repercutió, notablemente, en toda la historia de la Cultura de Europa, incluso hasta nuestros días: me refiero al pensamiento positivo de *la Filosofía del retorno al Mito*.

En la posteridad, y salvo los esbozos del Estoicismo y del Neoplatonismo y la interpretación particular del Cristianismo representada por Filón de Alejandría, no volverá a resurgir, con tanta fuerza, una consideración *positiva* del Mito (que es la que aquí me interesa destacar), hasta la época Moderna del Renacimiento y del Romanticismo, hasta la era Contemporánea de la Mitología, la Antropología y la Etnografía y hasta las corrientes actuales de la Antropología Filosófica simbólica. Todas estas corrientes y desde una perspectiva positiva interpretarán el Mito como una realidad simbólica que establece la estructura ecológica de la conciencia y de la ética de los pueblos y de su cultura.

¹² Lluís Duch; *Mito, interpretación y cultura*. Ed. Herder, Barcelona. 1.998; pág. 75-76.

3. Interpretación moderna del Mito: Ilustración y Romanticismo.

El pensamiento Moderno tiene su origen, por un lado, en el movimiento de la Ilustración y, por otro, en el Romanticismo. En esta época de dos largos siglos, nos encontramos con que la interpretación clásica racionalista aristotélica, en la que el mito se define como una decadencia de la verdad, encontró su máxima expresión en la época de la Ilustración del siglo XVIII; y la interpretación clásica platónica, que considera que el Mito encierra una dosis de *realidad alegórica*, fue recogida con entusiasmo por el Romanticismo alemán del siglo XIX. Sin embargo, otro acontecimiento influyó notablemente en estas dos corrientes de la Era Moderna: los descubrimientos del Nuevo Mundo de la época del Renacimiento en los siglos XV y XVI. La Conquista fue decisiva para la interpretación del Mito y para la revalorización del mito del Paraíso (como veremos en el siguiente capítulo); incluso fue relevante para la “relativización crítica de la propia cultura occidental.”¹³

En primer lugar, cabe destacar que, durante el siglo de las Luces, la información recopilada por los navegantes y difundida por los entusiastas del Renacimiento, a cerca de las costumbres, valores, cosmovisión, chamanismo y forma de vida de los Naturales del Nuevo Mundo, despertó en los ilustrados un gran interés por la Mitología Comparada. La Ilustración se planteó, así, el tema del Mito desde una perspectiva *crítica negativa*, aunque con ciertas reservas, ya que consideraban el Mito como: aquello que no ha de ser y que es preciso superar; y cuya interpretación lo define como una “iluminación”, en el sentido de que bajo su revestimiento de leyenda hay una verdad permanente.¹⁴

Pero en realidad, la aparente ambigüedad de los postulados ilustrados les sirve para manifestar su rechazo al Mito como lo opuesto a la Razón y la imposibilidad que éste tiene de ofrecer una explicación racional y racionalista del mundo y del hombre; es decir, el Mito, interpretan estos Filósofos, es extraño a la Filosofía (o Razón) y a la Ciencia (o experimentación). Así que, el racionalismo clásico ve cumplido sus propósitos, respecto de la interpretación del Mito, en los dos autores de la Ilustración más destacados al respecto: J. Francois Lafitau que fue muy despectivo en su consideraciones de la Mitología indígena canadiense y en Bernard de Fontenelle que estimó la incongruencia de una Mitología configurada

¹³ Lluís Duch; *Mito, interpretación y cultura*. Ed. Herder, Bac. 1.998; pág. 108.

¹⁴ G. Gusdorf; *La conciencia Xtana en el Siglo de las Luces*. Ed. Verbo Divino, Estella 1.977; pág. 250-247.

fuera de la razón intemporal y de la Historia: el Mito es, para los ilustrados, una fantasía que puede esconder algún sentido racional, pero sólo racional.

En segundo lugar, el Romanticismo del siglo XIX, en su interpretación del Mito, reacciona ante el racionalismo y científico de la Ilustración. Pero, los románticos adoptaron una postura *positiva* que tiene como antecedentes, por una parte, el sentimiento de “Nostalgia” y, por otra, el análisis de la “Conciencia”: los Románticos “elaboraron una Nueva Mitología basada en el retorno (nostálgico) a las fuentes míticas como liberación del sentimiento y de la imaginación que habían sido reprimidas durante la Ilustración...; y parten de los principios de la Ciencia Nueva de Giambattista Vico(1.668-1.744) y su interpretación realista de la Conciencia mítica y las tres edades de la humanidad.”¹⁵

Efectivamente, a partir de los incentivos de la Nostalgia, que indaga en el corazón del pasado, y de la Conciencia, que busca en la interioridad del ser humano, los Románticos dan una *interpretación simbólica* (que encierra un sentido por descubrir) y armónica del Mito: creían que el Mito era el modo de retornar a los primeros tiempos de la humanidad y el medio de profundizar en el más allá de la Razón y de la Ciencia y en la interioridad del hombre; y consideraban que el Mito y la Razón se relacionan sin excluirse. Está claro que, en la Filosofía romántica de la Nueva Mitología, Nostalgia y Conciencia y Mito y Razón se articulan y complementan bajo la visión, *realista y simbólica*, que entiende que, a través de la conciencia interior, el hombre conoce la realidad de los tiempos originarios y, viceversa, al acceder al primun tempore, el hombre vuelve sobre su propia conciencia y se conoce mejor a sí mismo; o como dice G. Gadamer: “en el Romanticismo la razón logra la autocomprendión en algo que excede la misma razón.”¹⁶ Así que, el mito es, en su esencia, el conocimiento de lo que los románticos llamaron la “Naturaleza”; es decir, que el Mito nos hace conocer, mediante la “aprehensión y la intuición” de la Naturaleza (humana y sobrehumana), la interioridad del hombre y el origen del mundo: “*la esencia del Mito está en la intuición de la Naturaleza...; cuando alcanza la profundidad espiritual y la fuente de revelación interior como expresión de la totalidad.*” (L. Duch 1.998; pág. 128)

¹⁵ Georges Gusdorf; *Du néant à Dieu dan le savoir romantique*; citado en L. Duch, ob. cit. Pág. 122 y127.

¹⁶ Hans George Gadamer; *Mito y razón*. Ed. Piados. Ba. 1.997; pág. 22.

Puede afirmarse, entonces, que el Romanticismo confiere al mundo mítico de los primeros tiempos y a la vida del hombre (el de antes y el de ahora) y su conciencia y a la Naturaleza una hermenéutica de verdad no cribada por la Razón: “el Romanticismo ha convertido su crítica al racionalismo ilustrado en un reconocimiento del significado religioso de los mitos.” (Gadamer 1.997; pag. 39) Creo que en la Nueva Mitología del Romanticismo puede apreciarse, implícitamente: la *fuerza poética* de la idea utópica del retorno a la Era Paradísica del estado anterior a la Caída, la cual sumergió al hombre en la ruptura de la desarmonía respecto de los demás, de la Naturaleza y del Cosmos; y la *fuerza espiritual* de atisbos chamánicos.

Por otra parte, es interesante describir cómo los representantes de esta Nueva Mitología interpretaron estas generalidades del Mito desde su propia perspectiva; aunque a todos unió el gran interés por las mitologías arcaicas y orientales: Goethe se interesó por la Mitología árabe, Hölderlin y Winckelmann por la griega, Schlegel por la hindú etc.; pero los que más destacaron fueron Herder, Schlegel, Hegel, Creuzer y Schelling.¹⁷

Johann G. Herder (1.744-1.803) fue uno de los creadores de la Ciencia Mitológica en la que consideraba que la Mitología, la poesía y el lenguaje eran las fuentes primordiales del espíritu humano y que el Mito expresa de forma poética acontecimientos vividos y experimentados: “*el Mito es la creación excelsa de los poetas; la poesía del corazón y del entendimiento.*” En Herder se encuentra, entonces, una *interpretación poético-realista* del Mito: para él, por el Mito llegamos a atisbar lo que la Razón no alcanza, a saber, la interioridad del hombre, el enigma de la vida y la muerte y el misterio de la Naturaleza y del Universo.

Friedrich Schlegel (1.772-1.829) en su obra *Discurso sobre la Mitología* responde al ideal romántico de construir una Nueva Mitología que, como en la antigüedad de la Grecia Arcaica de Hesíodo y Homero, sea sede de la poesía. El Mito poético vinculado a la fantasía, afirma Schlegel: “*permite percibir el más allá de la Naturaleza, de las cosas y de los acontecimientos; y ha de surgir del Espíritu autoconsciente de sí mismo.*” Por lo que parece, Schlegel da una interpretación idealista (stricto sensu) del Mito al afirmar que se trata de la expresión de la fuerza creadora del Espíritu Absoluto.

¹⁷ Las diversas citas que se hacen de estos autores provienen de la obra citada de L. Duch; pág. 349-380.

Hegel (1.770-1.831) en su etapa de juventud fue racionalista y en ella se ocupa del Mito como medio de llegar a comprender las religiones concretas del pueblo y la religión Cristiana, que es la que a Hegel le interesa; pero el Mito nada tenía que ver con la racionalidad de la Religión. Pero, durante su etapa de madurez, la interpretación del Mito gira hacia una postura idealista. El Mito aparece, aquí, como una etapa necesaria en el desarrollo del Espíritu Absoluto: “*el paso del pensamiento que se piensa a sí mismo hacia la plenitud del concepto.*”

Creuzer (1.771-1.858) se inclinó por una interpretación simbólica del Mito con matices idealistas; afirmaba que el Mito contiene una “misteriosa” verdad que alberga formas simbólicas de pensamiento “natural” que se oponen al pensamiento abstracto y al pensamiento racional: “*el simbolismo mítico es el camino de la verdad; es la imagen real de la idea personificada y alegoría representativa de la realidad.*” Pero, su mayor aportación estriba en su indofilia frente a la Filosofía griega; consideraba que la India se hallaba, al principio de los tiempos, en una situación más pura que la de su coetánea Grecia y que la Mitología y la Filosofía griegas tenían sus orígenes en la Religión y en la Filosofía monista y panteísta hindú. En mi opinión, la aportación de Creuzer es interesante, para la investigación actual sobre el origen de la Filosofía y de la Mitología, porque sus inquietudes y su sentimiento de nostalgia(de un sistema armónico paradisíaco que se perdió) van más allá de los planteamientos occidentales reinantes hasta el momento.

Friedrich W. J. Von Schelling (1.775-1.854) ha considerado, en su obra *Filosofía de la Mitología*, a la Mitología y al Mito como una realidad que incide (y debe incidir) siempre y de manera *positiva* en el presente y como forma de acceder a la dimensión mítica que el hombre lleva consigo, que, aunque oculta y alienada, hay que desenmascarar. La interpretación “tautegórica” del Mito, que Schelling contrapone a la alegórica, aboga por el cometido romántico de una Nueva Mitología que se fundamente en una Filosofía de la Naturaleza y se concrete en la Filosofía del Arte: “*la Mitología y el Mito deben comprenderse y sentirse como si no hubiera nada sobreentendido y no dijera más de lo que dice, como teogonía y proceso impulsado por la unidad divina, como unidad recuperada; su estudio debe ser objeto de la Filosofía, pues ayudará al ensanchamiento de ésta.*” Como en el caso de Creuzer, las aportaciones de Schelling son de gran importancia para nuestro tiempo: por su consejo de apertura ofrecido a la Filosofía actual y por su lección moral al hombre de hoy de retornar al origen y a la unidad de los primeros tiempos.

4. Interpretación funcionalista del Mito: Bronislaw Malinowski.

El Romanticismo de la primera mitad del siglo XIX influyó en el pensamiento posterior y, de forma especial y con respecto a la interpretación del Mito, en el funcionalismo de Malinowski (1.884-1.942).

A partir esta época Moderna y a finales del siglo XIX surgieron diversas escuelas de Mitología: la escuela de Mitología comparada (L Preller, A. H. Krappe, P. Decharme y Max Müller), la escuela de Antropológica inglesa (E. B. Tylor, J. G. Frazer y los helenistas Harrison, Murray, Cook y Conford) y la escuela funcionalista (Malinowski); y, posteriormente, aparecieron, como veremos luego, las escuelas de Psicología profunda (Freud, Adler y C. G. Jung), y las escuelas de Antropología estructuralista (C. L. Strauss) y simbólica (Cassirer, W. F. Otto, P. Ricoeur y Mircea Elíade).¹⁸

Las dos escuelas anteriores a la funcionalista de Malinowski se interesaron(ya con un matiz funcionalista) por el mundo de las sociedades primitivas y aborígenes en base a una interpretación *teórica* de las funciones y de los roles sociales de estos pueblos. Malinowski, que definió a estos Antropólogos “de gabinete”, inició un nuevo camino de investigación antropológica experimental, basada en la observación directa de Trabajo de Campo de los hechos, llevada a cabo en las islas de Trobriand de Melanesia, donde vivió varios años y pudo, a diferencia de sus oponentes, oír y observar los mitos en vivo e *in situ*. En esta nueva trayectoria y decisión práctica de la época de juventud del polaco influyeron, notablemente, por una parte, el “ideal romántico”, es decir el rechazo de nuestra cultura excesivamente racionalizada y el sentimiento nostálgico del pasado; y por otra, las nociones filosóficas del pensamiento de Dilthey, a saber, la empatía y la vivencia directa e *in situ* para introducirse entre los indígenas y comprender sus costumbres.

Así que, Malinowski, a partir de estos antecedentes y de su consideración funcionalista de la sociedad, como una totalidad orgánica de partes interconectadas e interdependientes entre sí, interpretó el Mito, en oposición a sus antecesores, como: “*historias que afectan decisivamente a toda sociedad y, en consecuencia, ejercen una normativa influencia que alcanza todos los ámbitos de la convivencia*

¹⁸ Al respecto y para más información pueden consultarse las *obras citadas* de Duch y Gadamer.

humana...; y como valor religiosos el Mito es creído y considerado con reverencia en las sociedades primitivas"; y la Religión, en contrapartida a la visión del origen individualista de la Religión defendida por el sociólogo DurKheim, Malinowski la define como: "*la convicción del hombre de continuar su vida...; y como lo que salva al hombre de rendirse frente a la muerte y la destrucción.*"¹⁹ Los estudios de campo de Malinowski parten de la tesis que defiende que existe una conexión estrecha entre la Religión, el Mito, el hombre y la sociedad, en cuya relación el Mito cumple un papel determinante: "*en la Cultura Melanesia se da una íntima asociación entre el Mito(la palabra, el relato sacro) y el ritual, entre la tradición sagrada y las normas de estructura social(hechos morales, organización social) y, también, la actividad práctica de la tribu.*"²⁰

La segunda época del Antropólogo, la de madurez, se caracteriza por su alejamiento del Idealismo romántico y por un mayor interés de la "necesidad" ante la "función" en lo que al estudio de las sociedades primitivas se refiere. Este giro dio lugar al "funcionalismo pragmático", que, entre otras cosas, entiende que los mitos tienen la función de *codificar* las creencias y las prácticas de una determinada sociedad. El Mito, dice el autor, en su entorno, contexto y uso social: "*no es una fantasía ociosa...sino una fuerza cultural muy laboriosa e importante...; es una resurrección en la narración de aquello que fue una realidad primordial, que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales...*" (B. Malinowski, 1.974; 119-124) Y esta función del Mito

(o cuento sagrado), al que Malinowski distingue del cuento maravilloso, la leyenda y la narración histórica, le otorga el rol social, religioso y moral de establecerse como: "*un ingrediente vital; no un simple relato o explicación intelectual o fantasía, sino una fuerza activa, una carta pragmática de la fe primitiva y sabiduría moral.*" (Malinowski, 1.982; pag. 27)

Creo que en la interpretación del Mito y de la Religión de Malinowski puede apreciarse, implícitamente, una Filosofía romántica del deseo y nostalgia de retorno al origen de los tiempos y que él encontró realizada en las tradiciones míticas y en la cosmovisión armónica vividas de los pueblos aborígenes; una vuelta a la Mitología primitiva como reducto mítico y religioso de "necesidad" y necesario para que nuestra sociedad no se momifique.

¹⁹ B. Malinowski; *Magia, Ciencia, Religión*. Ed. Ariel, Barcelona 1.974; Pág. 58-81.

²⁰ B. Malinowski; *Estudios de Psicología primitiva*. Ed. Paidos, Barcelona 1.982; pág. 23.

5. Interpretación vitalista del Mito: Friedrich Nietzsche.

Las interpretaciones del Mito del Romanticismo y algunos aspectos de su Filosofía, así como el pensamiento de Schopenhauer, influyeron en las interpretaciones de Nietzsche (1.844-1.900): de los románticos tomó su interés intelectual por el Mito griego y su sentimiento de nostalgia por el pasado, y de Schopenhauer su Filosofía de la “voluntad de vivir”; por lo que puede afirmarse que “*a Nietzsche debemos la teoría del Mito (en el campo de la Filosofía) más exitosa de finales del siglo XIX.*”²¹ Esta teoría del Mito se encuentra expuesta, casi exclusivamente, en su obra de juventud *El nacimiento de la tragedia* y, en menor medida y en otro aspecto, en *Así habló Zarathustra*.

En primer lugar, hay que señalar que para la elaboración de este primer trabajo el autor se ciñe al “mito de Dioniso” del origen de la tragedia griega; o dicho con otras palabras: “el centro de esta cuestión lo constituye el origen del mito en los griegos y su perfeccionamiento en la tragedia. Y su punto de partida lo constituye la polarización de lo apolíneo y lo dionisíaco.” (C. Jamme, 1.999; pag. 139) Esta dualidad, determinante en toda la Filosofía de Nietzsche, y ambas categorías, contrapuestas y confluyentes al mismo tiempo, son consideradas como instintos originales de la voluntad de vivir: *lo apolíneo*, que procede del culto al Dios olímpico Apolo de las fuerzas creadoras, representa el sueño, la calma, la mesura, y *lo dionisíaco*, el culto al dios-hombre Dioniso, representa la embriaguez, la voluntad, la vida; la alegría; y la simbiosis entre estas dos fuerzas se alcanza en la tragedia ática. Así que, Nietzsche plantea el tema del Mito y de la experiencia religiosa en relación con el origen de la tragedia, la cual surge del culto a Dioniso como forma vital, artística y de pensamiento. La rememoración de este Mito de Origen, el más importante de Grecia, se basaba en la representación escénica teatral de la “muerte y resurrección” del Dios-hombre trágico Dioniso.²²

Podemos afirmar, entonces y de acuerdo al pensamiento de Nietzsche, que el culto y el mito de Dioniso representa: una práctica religiosa “mística”, la voluntad original como fundamento de todo ser, el resquebrajo del Velo de Maya, la pasión de vivir y su placer, el impulso eterno que origina el dolor y la angustia, la

²¹ Christoph Jamme; *Introducción a la Filosofía del Mito*. Ed. Piados, Barcelona. 1.999; pag. 138.

²² En Eleusis se celebraban los *misterios paganos* de los *cultos místicos* en honor de la diosa Madre y de la tragedia *iniciática*, de muerte y resurrección, del dios hombre Dioniso y la rememoración mítica de su *pasión*; Herodoto reconoció que el misterio de Dioniso en grecia era el mismo que el de Osiris en Egipto.

voluntad de ser y de ser uno mismo, la experiencia de lo eterno y único que hay en el fondo de la existencia de cada hombre, las ganas de vivir y el deseo de felicidad; y todo ello se conoce por la *experiencia extática dionisíaca de muerte y resurrección*. Los textos del autor, al respecto, son muy claros: “*También, el arte dionisíaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: solo que no debemos buscarlo en las apariencias si no detrás de ellas; Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso... Nosotros mismos somos, por breves instantes, el ser primordial y sentimos su indómita ansia y placer de existir... Somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el instante en que nos hemos unificado con el placer primordial por la existencia en un éxtasis dionisíaco. A pesar del miedo somos los hombres que viven felices, no como individuos sino como el único viviente, con cuyo placer estamos fundidos.*”²³

Lo dionisíaco es, pues, para Nietzsche el polo esencial del mito griego; el mito que fundamenta el ser, la existencia, la unidad, el Uno primordial y sus manifestaciones, en definitiva, el amor a la vida; y de este mito hace el Filósofo una *interpretación vitalista*. El otro polo, *lo apolíneo*, representa el sueño que el hombre tiene de los dioses olímpicos, pero que es una ilusión (el velo de Maya), un engaño, un constructo de nuestra mente sin realidad objetiva; y de este mito Nietzsche hace una *interpretación psicológica*. En la misma obra el autor da una interpretación del Mito dionisíaco en relación con la Cultura, la Religión, el Conocimiento y la Historia. Dice Nietzsche: “*Quien se examine a sí mismo... que se pregunte cuál es el sentimiento con el que acoge el milagro... así medirá su capacidad para comprender el Mito, imagen compendiada del mundo... pero casi todos nos sentimos disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura... Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero... El hombre no-mítico (abstracto) está hambriento y busca raíces entre los pasados de la Antigüedad... El apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna... apunta a la pérdida del mito, de la patria mítica, del seno materno mítico.*”²⁴

En esta obra de juventud, Nietzsche considera que en el mito dionisíaco de la tragedia griega se daba el nexo de unión entre el hombre y la religiosidad de los

²³ Friedrich Nietzsche; *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza Editorial, Madrid 1.981; pág. 138-139.

²⁴ Friedrich Nietzsche; *El nacimiento de la tragedia*. Ob. cit. Pág. 179-180.

“misterios”, entre la vida y el conocimiento intuitivo; unión, también, del hombre consigo mismo, con los demás y con el Uno; y contrapone el mito a la “caída” del hombre moderno: al proceso racionalista abstracto que definió a Occidente a partir de la tragedia griega, al hombre-abstracto frente al hombre-mítico, al progreso, al cientismo y al Estado de la sociedad liberal, y a la conciencia histórica frente a la conciencia mítica. Esta interpretación del mito dionisíaco continuó, en la madurez de Nietzsche, reflejada en su comprensión de la música de Richard Wagner y en su Filosofía de *Así habló Zaratustra*. Al respecto de esta obra, considero que la continuidad del análisis del mito dionisíaco, por parte de su autor, no *degenera* en una interpretación psicológica (reservada al mito apolíneo) sino que por el contrario *evoluciona* hacia una nueva valoración de la “inspiración sagrada” *chamánica*.

Así pues, en segundo lugar, hay que señalar que en *Así habló Zaratustra* Nietzsche elabora una interpretación del mito del “Eterno Retorno” en base a la prolongación del mito de Dioniso; porque lo dionisíaco representa, además, “la fuerza de voluntad de la naturaleza humana y, lo que Habermas ha denominado en Nietzsche, el lado otro de la razón.” (C. Jamme, 1.999; pag. 143) Nietzsche quiere crear un nuevo tipo de hombre representado por Zaratustra y cuyo modelo es Dioniso: “el superhombre”. La teoría del superhombre la expuso el autor, en boca de los discursos de Zaratustra, en la primera y segunda parte de *Así habló Zaratustra*; y el mito del “eterno retorno” en la tercera parte.²⁵ Sin embargo, ambos capítulos se complementan para construir su doctrina filosófica definitiva de la “eternidad”, a la que se llega por el éxtasis y que el autor culminó en la última parte de la obra. Y así lo expresa él mismo: “*Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad y esa larga calle hacia delante, es otra eternidad...; estos caminos convergen en un portón: el Instante. Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo... Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrán que haber ocurrido ya alguna vez, no tenemos todos nosotros que haber existido ya ?...¿no tenemos que retornar eternamente ?*”²⁶

Creo que el mensaje de Zaratustra interpreta el mito del eterno retorno desde una visión vitalista de la eternidad: “*el tiempo es lo eterno, como una lanza en el cielo puro elevado*”; y aquí Zaratustra y Dioniso comparten la misma conciencia,

²⁵ Ver la obra de Eugen Fink; *La Filosofía de Nietzsche*. Ed. Alianza Universidad, Ma. 1.980; pág. 71-130.

²⁶ F. Nietzsche; *Así habló Zaratustra – de la visión y del enigma*– Alianza Editorial, Ma 1.980; pág. 223

ya que ambas se basan en el sentimiento y en los instintos de Naturaleza, como estructura profunda de una forma de vida ligada a la conciencia mítica.²⁷ Y de la misma forma, ambas figuras comparten el desvelamiento profético de un misterio sagrado, que está lejos de ser una demostración intelectual y racional: “Zaraustra es el maestro del eterno retorno y su visión del abismo del tiempo aparece como un enigma ”.(E. Fink, 1.980; pag. 108) Considero por tanto, que, si se tiene en cuenta la interpretación del mito de Dioniso y la del mito del eterno retorno, ambos tienen un punto importante en común: *la interpretación chamánica*. Ambos protagonistas, Dioniso y Zaraustra, son la representación y el modelo del Hombre Nuevo, el hombre iluminado que busca lo lejano en el anhelo de lo profundo, el superhombre: “... y una vez que te hayas despertado deberás permanecer eternamente despierto...; yo Zaraustra el abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo, te llamo a ti el más abismal de mis pensamientos...; he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz....”²⁸ De aquí, que la última parte de esta obra presente a Zaraustra, como lo fue Dioniso, como el hombre superior que se ama y se conoce a sí mismo para poder amar y conocer lo otro: “alma mía, yo te persuadí a estar desnuda ante los ojos de sol.” El superhombre es la figura humana que, por una parte, añora el mito y el tiempo del mito, el que anhela lo ausente, lo lejano, lo perdido; y, por otra, se libera de las cadenas de la razón y accede y retorna al y por el conocimiento extático a la conciencia mítica; el que se eleva y “vuela” hasta la presencia del todo, desnudo ante el sol, donde sopla el viento de las profundas lejanías de la sabiduría: “la elevación que produce el conocimiento del eterno retorno.”

En mi opinión, el Nuevo Hombre es, pues, para Nietzsche, el hombre que fue antes de la caída: el ser finito en el que alienta el anhelo de lo infinito –“el anhelo es cielo y es reino terrenal”–; el Hombre que transciende y se transciende a sí mismo –“el hombre superior”–; el Hombre que se embriaga en el conocimiento de la inspiración –“Alma mía te he dado a beber toda la sabiduría”–.

6. Interpretación psicológica del Mito: Sigmund Freud y C. G. Jung.

²⁷ Sobre el tema de la *conciencia* recomiendo: Jacinto Choza, “Conciencia y afectividad” (Aristóteles, Nietzsche y Freud) Ed. EUNSA. Pamplona 1.978.

²⁸ F. Nietzsche; Así habló Zaraustra – El convaleciente – Ob. cit. Pag. 297.

La Filosofía del “desenmascaramiento” de Nietzsche (así llamada por su genealogía de búsqueda en la interioridad del hombre), influyó en la corriente psicológica posterior del siglo XIX. El nuevo movimiento del Psicoanálisis, creado por Freud y Jung, se vio motivado por este antecedente a indagar en las profundidades de ese mundo recóndito del hombre y desenmascarar la estructura oculta de su psique. Freud y Jung se aventuraron, desde este principio, y con un mismo objetivo inicial común, en la búsqueda de el más allá escondido de la psique individual y colectiva del ser humano; y que, desde los métodos del psicoanálisis hallaron en el inconsciente y en el subconsciente. Pero estas investigaciones dividieron a ambos: Freud lo hizo desde la perspectiva de las relaciones interpersonales satisfactorias y Jung desde una dimensión ahistorical y asocial.²⁹

Sigmund Freud (1.856-1.939) creó una técnica psicoanalítica que, dicho de manera general, va dirigida a la liberación de las represiones religiosas, culturales y sociales que el hombre va guardando en su subconsciente en forma de complejos. Con este método se ocupó, también, de la interpretación del Mito, en el que vio: “*la expresión artística de complejos sexuales de motivos libidinosos y cuya clave de interpretación era la teoría de los sueños; la más destacada fue la del mito de Edipo y en la cual influyeron las investigaciones de Karl Abraham, quien consideró a los mitos como sueños de los individuos, y de Otto Rank, que en su interpretación del mito del Nacimiento del Héroe vio el sueño de la colectividad de un pueblo...; y los estudios antropológicos de James Frazer sobre la Muerte ritual del rey.*”³⁰

Efectivamente, el estudio del mito de Edipo, que Freud realiza, es la base de su interpretación psicoanalítica del Mito. Como es bien sabido, para Freud, el mito de Edipo representa el deseo inconsciente de los hijos de matar al padre por celos de la madre; y que, según él, tiene su parangón en el Tótem y en el Tabú del asesinato del Jefe del clan de los pueblos primitivos: en ambos casos se trata de la aparición del inconsciente del instinto de amor –Eros– y de muerte –Thanatos–. De aquí y desde su punto de vista reduccionista, que los mitos sean para Freud medios terapéuticos de la psique individual y colectiva para liberar los instintos y sentimientos inconscientes reprimidos, casi siempre acumulados en la libido sexual. La exégesis sobre el Mito de Jung es más sugerente, pues, contrariamente a Freud,

²⁹ Para la oposición entre estos dos autores, puede verse: A. Vázquez; *Freud y Yung*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1.981.

³⁰ Christofph Jamme; 1.999, *ob. cit.* Pag. 174.

no lo considera como la sublimación de la energía sexual, sino como manifestación de aspectos del alma humana, como expresiones de “arquetipos”.

Carl Gustav Jung (1.875-1.961) recibió influencia, en su *interpretación simbólica del Mito*, de su integración al Círculo de Eranos (1.933), de Platón y de Nietzsche; y a su vez, él influyó en la hermenéutica simbólica de Mircea Elíade. Jung comenzó su aventura elaborando, por una parte, una hipótesis de lo inconsciente en respuesta a las manifestaciones no exploradas del alma y como Freud creía que en la Psique se da una forma de existencia oscura no accesible inmediatamente a la conciencia; y por otra parte, en sus estudios de Psicoanálisis, explica la Psique humana y la vida anímica como causal (ya que se remite al origen) y como final (pues se orienta a un fin) superando así las teorías de Freud y de Adler. Dicho de forma más concreta. Jung profundizó en el estudio de la conciencia como percepción del mundo exterior en sus dos funciones racionales – pensar y sentir– e irracionales –percibir e intuir– y en relación directa con el inconsciente en sus dos planos –personal y colectivo–. A partir de este momento, Jung indagó, en lo que llegó a ser su mayor aportación al campo de la psicología, sobre el contenido del inconsciente colectivo: los “arquetipos”. Para Jung los arquetipos sobrepasan las concreciones individuales, culturales y sociales y se hallan ocultos en el inconsciente personal y colectivo: “*son los arquetipos que se dan universalmente como patrimonio heredado de la humanidad, la herencia espiritual de la humanidad que renace en cada individuo, cuya expresión viene dada por los símbolos y los mitos quienes denotan un sentido oculto, no manifiesto.*”³¹ Y estos arquetipos, dice Jung, “*se manifiestan en sueños, complejos, neurosis y en la fantasía creadora, y que, sorprendentemente, coinciden con expresiones espirituales místicas del hombre, con escenas de la mitología de pueblos primitivos y con expresiones simbólicas de otras culturas.*”³²

Así que, la fantasía y los sueños son cauce de la revivificación de antiguos residuos del primitivo estado del espíritu humano de carácter mítico: Jung define el sueño como “*una autopresentación espontánea de la situación actual del inconsciente expresada en forma simbólica*”, que posee una función “compensadora” de elementos reprimidos, como afirmaba Freud, y otra “prospectiva” o anticipadora del futuro consciente, y del pasado oculto: nuestro

³¹ María Jesús Uriz Pemán; *La Psicología Simbólica de Carl G. Jung*. Ed. Eunate, Pamplona 1993; pág. 17.

³² C. G. Jung; *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Ed. Piados, Ba. 1991; pág. 149-151.

espíritu lleva las huellas de la evolución recorrida y recibe en los sueños y las fantasías las épocas más remotas.³³ Y los símbolos y los mitos, que aparecen en los sueños y en las fantasías, son expresiones –el lenguaje de los arquetipos (imágenes primigenias expresadas en forma mitológica)– que contienen elementos míticos arcaicos arquetípicos, que además son comunes en la historia de la humanidad y conforman el inconsciente colectivo. Los mitos son, dice Jung, “*revelaciones originales de la psique preconsciente, que muestran el nivel más profundo del inconsciente...; son el nexo entre el espíritu del hombre y el hombre natural...; y forman parte de los más elevados valores del alma humana y la participación mística de los primitivos con la Tierra en la que viven.*”³⁴

Como puede verse, para Jung, los mitos mantienen una estrecha relación con los arquetipos, los cuales se hacen conscientes, se aclaran, toman sentido, manifiestan su “carácter de huella primigenia”, de “encarrilamiento del sentido” de lo oculto, a través del mito.³⁵ Y Jung acaba explicando el sentido de los símbolos y los mitos desde de su función transcendente, por la cual acometen la tarea de desviar los instintos hacia moldes e instancias espirituales superiores y armonizando la oposición entre el yo y el inconsciente. Es decir, que el hombre llega a ser sí mismo cuando conoce, desenmascara y desoculta los símbolos y mitos como contenido del arquetipo colectivo; cuando traspasando la barrera de los instintos, este contenido se percibe como parte de un mundo místico originario: como si el mito descubriera en la persona su dimensión divina, como si sacara a la luz y a través de una especie de éxtasis místico el origen, el sentido y el destino oculto en la naturaleza del hombre.³⁶

Así que, creo que la psicología profunda de Jung ha detectado en su interpretación del Mito, que puede calificarse de gnóstico-esotérica-chamánica más que de simbólica, una participación de los arquetipos semejante a la que se da en el éxtasis chamánico, como superación espacio-temporal de la experiencia consciente: la experiencia chamánica de la espiritualidad.

7. Interpretación estructuralista del Mito: Claude Lévi-Strauss.

³³ M^a J. Uriz Pemán, *La psicología simbólica de C. Jung.* ob. cit. Pág. 94- 98. .

³⁴ M^o J. Uriz Pemán, *La psicología simbólica...* ob. cit. Pág. 99-101.

³⁵ A. Ortiz Osés; C. G. Jung, *Arquetipos y Sentido.* Ed. Univ. Deusto, Bilbao 1988; cfr. M. J. Uriz, pag. 93.

³⁶ C. G. Jung; *Arquetipos e inconsciente colectivo;* ob. cit. Pag. 154-160..

Es un hecho que el psicoanálisis influyó en el estructuralismo, en el sentido generalizado de que los impulsos inconscientes dieron lugar a las formas culturales. El estructuralismo consiste en un método teórico de estudio que persigue la búsqueda de elementos invariables entre las diversas diferencias superficiales y para ello separa, aísla y estructura sus objetos de estudio.

Claude Lévi-Strauss (1.908) es el autor estructuralista que más importancia tiene respecto de la interpretación del Mito. En su estudio del Mito le interesaron sus propiedades antes que sus funciones y su análisis individualizado e independiente, y lo comparó con una estructura lingüística como parte integrante de la lengua y, en consecuencia, lo consideró como medio de comunicación.

En la elaboración de la teoría y de la metodología del Antropólogo francés, influyeron (a favor y en contra) diversos autores y escuelas: en su inicio parte (ya que se sintió atraído por la Filosofía racionalista de Kant) del principio de que la Antropología es una Filosofía del Conocimiento, como búsqueda de las categorías esenciales que se encuentran en la mente; después, le supuso un gran impulso los estudios científico-religiosos del Mito de Dumézil, que comparaban los estudios realizados en las culturas indoeuropeas; con respecto a la elaboración de su metodología estructuralista, tomó la referencia de la sociología de Émile Durkeim expresada en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, en la que el sociólogo francés afirmaba que los mitos son esencialmente religiosos, interpretan los ritos y expresan representaciones sociales del hombre y del mundo, teoría a la que Lévi-Strauss se opuso; y fueron, también, decisivos, para su método, los estudios lingüísticos de fonología de R. Jakobson; posteriormente rechazó, calificándolo de fenomenología, el método antropológico (de M. Mauss, M. Leenhardt y L. L. Bruhl) que defendía la empatía emocional con los pueblos aborígenes para llegar a comprender los mitos; de los escritos de Rousseau tomó la idea de un Estado Natural como modelo teórico de la sociedad humana, aunque rechaza su idealización; de F. de Saussure extrajo su distinción lingüística entre lengua y habla.; y se vinculó a Husserl, en su concepto de significado como un fenómeno de evidencia, y a Vico en cuanto a los signos como una realidad social.³⁷

Lévi-Strauss se opuso a estas escuelas al considerar que no responden a lo que es el Mito y frente a sus posiciones defendió que el Mito constituye una labor

³⁷ Ver las obras de: Lluis Duch y Christph Jamme; *obs. cits.*

intelectual de pensar, mediante la cual se persigue (como la ciencia) solucionar los problemas fundamentales del hombre: “la subsistencia y la procreación”; y lo contempló como un sistema de comunicación cuyas estructuras hay que descifrar: “*los mitos son un modo independiente y autónomo de representación sin ninguna ejemplaridad ni nada místico o sagrado...; los mitos despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos...; es una lengua muy elevada y se inscribe en la ciencia de la lógica de lo concreto...; la cuestión reside en desentrañar lo que es común a todos ellos...estudiando sus relaciones internas, intentando comprender qué tipo de sistema original forman en su conjunto.*”³⁸

El Antropólogo francés llegó a establecer una Nueva Metodología en la que propuso una Ciencia de los mitos, partiendo de la idea de que los mitos tienen características comunes entre sus diferencias y que no dependen de límites culturales o geográficos, al modo de la lógica que rige las categorías del pensamiento humano. Esta Ciencia Lógica de los mitos la fundamentó el autor en la estructura interna del mito: como modo de comunicación y como función del lenguaje semejante a la de la sintaxis. Está claro que si los mitos pertenecen al pensamiento, constituyen un modo de comunicación y por tanto corresponden al entramado de la lingüística. Ante este análisis, Claude se inclinó por el método estructuralista de la lingüística y su diferenciación entre “lengua y habla”, que establecía Saussure. En este sentido vinculó al mito más con la lengua que con el habla: el mito pertenece a la lengua y a su sistema sincrónico en el tiempo y su significado se debe encontrar en el análisis lógico-lingüístico de su estructura perenne más allá de las variaciones temporales.³⁹

Lévi-Strauss consideró que cada variante de los distintos mitos contiene una estructura fija y permanente que es parte de un entramado mítico mayor; a estas variantes de los mitos les llamó “mitemas”: unidades que comunican las variables para descubrir las constantes de los mitos. Por esto su metodología estructuralista se basa en un método reglamentado de análisis en el que los mitos y los grupos de mitos se interpretan, siempre, en relación a otros mitos o grupos de mitos: porque, considera, que entre ellos existen significados que son comunes y constantes.

Pero, en mi opinión la teoría más interesante del Mito expuesta por Lévi-Strauss se encuentra en la extensa obra (en cuatro volúmenes) de *Mitológicas*. Aquí

³⁸ Claude Lévi-Strauss; *Mito y significado*. Ed. Alianza editorial, Madrid 1.990; pág. 21, 24, 27 y 28.

³⁹ Claude Lévi-Strauss,; *Antropología estructural*. Cfr. Lluís Duch, ob. cit. Pág. 336-337.

explica los mitos por: comparación entre los diversos mitos de una cultura y entre grupos de mitos de diversas culturas, por oposiciones duales (seco-húmedo, crudo-cocido...) y por el antagonismo de la mayor oposición existente, a saber, entre la Naturaleza y la Cultura. Desde esta exégesis, el mito se establece como el elemento lógico y lingüístico conciliador y mediador de los oponentes culturales y, de forma especial, es el móvil que transforma la Naturaleza en Cultura, concepto que desarrolla en su estudio del origen de la cocina, en base a la idea de que el ser humano es al mismo tiempo Naturaleza y Cultura. En esta obra de 813 mitos del Norte y Sur de América, el autor comprueba, según su método de interpretación de los mitos como sistema de conexión, que entre ellos existe un paradigma común, como si fueran un mismo Mito: el mito de la lucha entre los seres humanos y los no humanos por conquistar “el fuego del hogar”.⁴⁰

Otro tema que considero interesante, respecto de la interpretación del Mito, de Lévi-Strauss es aquel en el que el Mito se relaciona con el pensamiento primitivo, y en donde se recupera la idea del Estado natural de Rousseau. Claude expuso esta teoría en su obra *El pensamiento salvaje*. Aquí, y tras haber modificado su anterior análisis del Mito,:ya no se parte de la estructura profunda, sino de la superficial, de la diacronía: ahora se trata de establecer una nueva combinación de los elementos antiguos presentes en el Mito.

Ya en su obra *Mito y Significado* el autor apunta que “...la separación entre la ciencia y el pensamiento mitológico tuvo lugar durante los siglos XVI y XVII...” ; y en la obra anteriormente mencionada, expone que el pensamiento mítico del hombre primitivo antepone el sentimiento (o pensamientos que le son desconocidos) a la Razón y la Ciencia, pero que le hacen vivir los mitos como una experiencia que armoniza la Cultura con la Naturaleza (desde este punto de vista se opuso a Malinowski y a L. L. Bruhl). Creía que el “pensamiento ágrafo” es un pensamiento desinteresado e intelectual, que responde a la necesidad de comprender el mundo y su naturaleza de acuerdo a la creencia mítica. A este proceso le llamó “identificación primitiva”: “el pensamiento primitivo es fundamentalmente opuesto al nuestro, el primero está determinado por representaciones emocionales y afectivas, a través de las cuales entiende el mundo de forma desinteresada, mientras que el pensamiento científico es utilitarista...El

⁴⁰ C. Lévi-Strauss; *Mitológicas I*. Cfr. en Chirstof Jamme; ob. cit. Pag. 198.

saber teórico no es incompatible con el sentimiento; el conocimiento puede ser a la vez objetivo y subjetivo; las relaciones concretas entre los hombres y los seres vivos colorean con sus matices afectivos en aquellas civilizaciones en las que la conciencia(mítica) es totalmente natural.”⁴¹

Considero, a modo de conclusión, que Lévi-Strauss establece una diferencia entre el hombre primitivo y el hombre moderno en base a la pérdida del pensamiento mítico y de consideración del Mito, pues la estructura intelectual y de pensamiento de todo hombre es la misma: el “hombre salvaje” es aquel que mantiene vivo el enlace con la Naturaleza a través del Mito y el “hombre civilizado” se distingue por su ruptura con la conciencia mítica de la Naturaleza. Creo, también, que el método estructuralista de análisis del Mito que el autor emplea es determinista y su interpretación pragmática, ya que es evidente que, al Mito, lo seculariza y lo desocializa al separarlo del ritual y de la religiosidad de los pueblos que lo mantienen vivo; aunque también es cierto que le otorga un valor de código de las contradicciones humanas, de universalidad de su contenido y de conciliación cultural para, tal vez, la humanidad entera.

La metodología y la tesis estructuralista de la racionalidad del Mito ha fecundado la Filosofía de entreguerras (1.918-1.933): en la temática que nos ocupa, y sus principales representantes fueron Cassirer y Hübner Ernst. Cassirer (1.874-1.945), como filósofo de Teoría del Conocimiento y continuador de la Filosofía kantiana y a través de un análisis estructural de las formas simbólicas, hizo una *interpretación trascendental* del Mito (de acuerdo al interés del filosofismo germánico de la ideología nazi Völkisch –culto a la raza, a la sangre y al destino–). Lo interpretó como “forma simbólica y mítica” del lenguaje religioso, de la experiencia de la existencia y como expresiones de la realidad: “*un mundo de mera representación de a priori y conceptos*”.(Duch; 1.998; pag.402 ss) Kurt Hübner (1.921) se refiere a la esencia del Mito como “instrumento de lógica”, de forma que el Mito, como sistema de pensamiento y de experiencia construido sobre las formas *a priori* de la intuición, es distinto a la Razón y a la Ciencia; por eso, dice, puede hablarse de: “Ontología mítica”. (C. Jammme; 1.999; pag. 204 ss.)

8. Interpretación ontológica del Mito: Mircea Elíade.

⁴¹ C. Lévi-Strauss; *Mito y significado*; pag. 36-37 y *El pensamiento salvaje*. FCE, México 1.982; pag. 65.

El filósofo del siglo XX que más ha contribuido a la rehabilitación del Mito ha sido, sin lugar a dudas, el rumano Mircea Elíade (1.907-1.986). Mucho se ha dicho (a favor y en contra, para bien y para mal) sobre la extensa obra científica de investigación antropológico-filosófica y sobre la producción literaria de Elíade, en especial de sus tendencias políticas y culturales, de sus orígenes ideológicos y de su pensamiento y mensaje esotérico. Sea como fuere, es un hecho que lo que se manifiesta en su obra responde a una profunda *crítica del mundo moderno y su nostalgia de valores humanos de origen primitivo, arcaico, cósmico y telúrico y su interpretación ontológico-realista del Mito*. Todo ello lo indagó Elíade bajo el objetivo y el método autónomo de la “búsqueda del sentido” de los fenómenos religiosos y simbólicos, de lo sagrado y de lo mítico; y cuyos elementos metodológicos son: la oposición sagrado-profano, el sentido oculto de lo simbólico, el retorno ad in illo tempore, la condición religiosa del hombre y el chamanismo.

La interpretación eliadeana del Mito tiene gran relación con sus antecedentes intelectuales: desde Platón hasta el gran pensamiento de la India, de los renacentistas italianos (Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino, G. Bruno) hasta los modernos (Machioro, Panini); algunos modernistas franceses (Rimbaud, Baudelaire); también, Nietzsche, Hölderlin y de forma muy especial Goethe; Rousseau, C. G. Jung, Rudol Otto, Van der Leuw, Malinowski, Georges Gusdorf, R. Caillois, etc.; y todo el Círculo de Eranos al que él pertenecía; y a su vez ejerció gran influencia en Paul Ricoeur, quien destacó la “función simbólica” del Mito y que consiste en desvelar el vínculo del hombre con lo sagrado y con la unidad original y la totalidad perdidas.⁴²

De forma generalizada, puede decirse que la obra filosófica eliadeana contiene (implícita y explícitamente) una *condena de la tendencia historicista, racional y secular de la sociedad occidental* y que mantiene la esperanza en el advenimiento de nuevas antropologías filosóficas, que amplíen el horizonte de visión y comprensión ante el lugar del hombre en el mundo. Para Elíade la ruptura de la miopía occidental conduciría nuestro conocimiento a las raíces espirituales arcaicas de lo sagrado, que su fenomenología religiosa detecta en el mundo mítico y en sus formas rituales y simbólicas, como modo de superación de la crisis de la civilización occidental contemporánea: el diálogo entre ambos mundos, actual y

⁴² Véanse las Revista Anthropos: *El Círculo de Eranos*, nº 153, Barcelona, Febrero 1.994; y *Paul Ricoeur*, nº 181, Barcelona Nov.- Dic. 1.998.

arcaico, gracias a las nuevas antropologías filosóficas, eliminaría la crisis actual y garantizaría el encuentro de la plenitud.⁴³ Y de forma más concreta, cabe afirmar que toda la temática antropológica y filosófica tratada por Elíade discurre por el camino de lo *sagrado*, como sendero y sentido del hombre en el mundo: en sus estudios de Antropología arcaica y primitiva y de Historia de las religiones, Elíade desvela el comienzo de la reflexión filosófica de los orígenes, en donde los mitos revelan el mensaje sagrado y constituye el germen de toda metafísica, de toda ontología arcaica y primitiva, en la que el hombre aparece mediado en su condición por lo simbólico y lo religioso: aprehender al primitivo sólo es posible reconociendo que nos hallamos ante un *homo religiosus*, que hay que entender además como *homo simbolicus*.⁴⁴

8.1. El Mito como realidad y como verdad.

Mircea Elíade, para establecer lo que he considerado una *interpretación ontológica* del Mito, partió, fundamentalmente, de la teoría de Georges Gusdorf. Gusdorf defendía que el Mito estaba ligado al primer conocimiento que el hombre tiene de sí mismo y de su entorno, de forma que daba lugar a una “conciencia mítica” que reducía las distancias entre el hombre y el mundo: el hombre mítico, el primitivo, entiende el mundo desde una perspectiva mítica y se ve a sí mismo como parte integrante de esa única realidad mítica; donde conciencia, Naturaleza y mundo se funden en un sentimiento de nostalgia de haber perdido la armonía y la integridad originarias. Gusdorf, a su vez, tomó la idea de “Ontología primitiva” de L. Lévy Bruhl expresada en su obra *El alma primitiva*.⁴⁵ Así que, el estudio de Elíade sobre el Mito, que expuso, principalmente, en su obra *Mito y realidad* y en base a sus investigaciones sobre las sociedades arcaicas y primitivas, lo define como una “realidad ontológica” y como una “verdad histórica” sagradas que hablan de lo que ocurrió realmente: “el mito ha dejado de ser una fábula, una invención y ficción para convertirse en una tradición sagrada, revelación primordial y modelo ejemplar... Estudiar los mitos implica estudiar y comprender el mito como una

⁴³ D. Allen; *Mircea Elíde y el fenómeno religioso*. Ed. Cristiandad, Madrid 1985; pág. 283.

⁴⁴ M. Agís Villaverde; *Mircea Elíade: una Filosofía de lo sagrado*. Ed. Univ. S. Compostela 1991; pág.12

⁴⁵ G. Gusdorf; *Mito y Metafísica*. Ed. Nova, Buenos Aires. Argentina 1960; pág. 13-21.

*realidad cultural aún viva, que fundamenta el comportamiento y la actividad del hombre y refleja un estado primordial.”*⁴⁶

Efectivamente, si el Mito es un elemento estructural de la conciencia y de la vida, que nos remite a una realidad primigenia y primordial y cuya función es integrar al hombre en la Naturaleza divinizada, es porque el Mito mismo, afirma Elíade, supone para el hombre arcaico y primitivo una forma de vida, una manera de ser y de estar en el mundo, una categoría de la existencia; e implica un modo, a nivel de conciencia y de comportamiento, de instalarse en la realidad, de modo que regula el pensamiento y la moral del hombre: el pensamiento mítico está ligado a la realidad de las cosas y lejos de ser deirístico se adhiere a la realidad; es el ser mismo; “*y a diferencia del pensamiento reflexivo, el mítico es un pensamiento encarnado que revela una estructura de lo real, que escapa a la aprehensión empírico-racionalista.*”⁴⁷

Otro tema que Elíade trató para fundamentar su teoría del Mito se refiere a la cuestión del Rito y que tomó de Gusdorf y de Van der Leuw: Gusdorf afirma que el Rito es para el hombre arcaico una “*ley, un nomos*” por la que el Mito regulaba la vida de aquel hombre: “*un acto religioso por el cual el Mito se convierte en acción...; el mito es vivido a través del Rito*”; y Van der Leuw (a quien cita Gusdorf) dice que “*el hombre primitivo basa toda su conducta en una cadena continuada de ritos que actualizan los mitos primordiales. La repetición reiterada del ritual, que es un mito en acción que repite el mito originario en el presente, hasta el punto de concebir todo lo que sucede como mito, es el mundo de la creación continuada.*” (Georges Gusdorf; 1.960; pág. 25-26)

Partiendo de estos precedentes puede decirse que para Elíade el Rito es un acto indisociable del hombre en su relación con el Mundo que le rodea, una invariante presente en la existencia y en la estructura de la conciencia a-histórica del hombre; y que propicia la presencia de una realidad esencial ontológica que se repite continuamente para la estabilidad del hombre en el Mundo. El Rito es la reiteración del acto y del mito primordial de la Creación, del tiempo primordial –*in illo tempore (illud tempus)* – de la Cosmogonía sagrada: “*In illo tempore es el tiempo originario del Cosmos, en el que tuvo lugar la Creación y la organización del Cosmos, así como la revelación de los Mitos como verdades arquetípicas...; la*

⁴⁶ Mircea Elíade; *Mito y realidad*. Ed. Labor, Barcelona 1.985; pag.7 ss.

⁴⁷ M. Elíade; *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Cristiandad, Madrid 1.981; pag. 417-418.

historia sagrada de los tiempos míticos de los seres sobrenaturales.” (Elíade, Tratado...1.981; pag. 395-396) No es de extrañar, pues, que para Elíade este Rito de rememoración otorgue al Mito la función de ser un medio de *participación* (término que tomó de Platón), por el cual el hombre arcaico y primitivo se comunican con el mundo Sobrenatural; y le confiera la categoría de Principio ontológico (o causalidad ejemplar) que, como arquetipo, propicia la unificación, ecológica y espiritual, del hombre con la Naturaleza (lo que Lévi-Strauss llamó “identificación primitiva”): “*la realidad y la acción misma sólo tienen valor para el hombre arcaico en la medida en que participan de una realidad que les transciende.*”⁴⁸ Pues bien, esta teoría de la participación y de la unidad le condujo al filósofo rumano a elaborar una interpretación del mito del Eterno retorno.

8.2. Interpretación del mito del Eterno retorno.

El tratado de este mito lo expuso el autor en su obra *El mito del eterno retorno*. Aquí, mantiene la tesis de que la rememoración ritual de *in illo tempore* (el tiempo antes del tiempo, el tiempo de la a-historia), que el hombre arcaico y primitivo realizan continuamente, es la garantía de que la realidad y la vida obtengan un valor y un sentido; y su finalidad consiste en repetir y hacer presente eternamente el tiempo y el espacio sagrados *ab origine* del acto de la Creación y de la Edad de Oro. Elíade ha llamado al acto cosmogónico, por el que el Caos se convierte en Cosmos –*el paso del Caos al Cosmos*–, “Cosmización”: la Creación se inicia en un Centro, allí donde se encuentra la fuente de toda realidad y de energía de la vida; y fue *in illo tempore* cuando tuvo lugar la Creación, la organización del Cosmos y la revelación. (Elíade, 1.989; pág. 26 ss.)

Para consolidar esta Filosofía, Elíade se basó en varios autores y sus respectivos tratados al respecto: en la teoría hinduista de los “Yuga” (edades) del Atharva Veda expuesta en el *Código de Manu*; en la Filosofía platónica de la “Revolución circular”, presentada por Platón en *El Político*, 269c.– 272b.; en el apologista Lactancio (250 d. C.) y el tratado del mito de la “Conflagación universal” expuesto en su obra *Instituciones divinas* –L. II-12–; en la interpretación

⁴⁸ Mircea Elíade; *El mito del Eterno retorno*. Ed. Alianza editorial, Madrid 1.989; pág. 14.

que Nietzsche hace del Mito del “Eterno retorno de lo mismo”; en la “Dialéctica” de Hegel; en el concepto de “Retorno a la Naturaleza” de Hölderlin; en Van der Leuw y su concepto de “mana” como expresión de la cosmovisión religiosa; en L. Lévy Bruhl y su exposición en el *Alma primitiva*; en Rudolf Otto y la diferenciación entre “lo sagrado y lo profano”; y en la tesis de *Do Kamo* o el “hombre mítico” de M. Leenhardt.⁴⁹

Elíade analizó el mito del Eterno retorno, como hizo con el concepto de Mito generalizado, a partir de una *interpretación ontológica* y desde una perspectiva antropológico-filosófica de búsqueda de los valores y del sentido: el valor del mundo y el sentido del hombre se encuentran en la vuelta al tiempo y espacio sagrados de los orígenes; al Centro del mundo y al Centro de la interioridad del hombre; y el simbolismo de este Centro lo vio reflejado Elíade, como símbolo de rememoración de la energía sagrada, en la fiesta de Año Nuevo. (Elíade, 1.989; pag. 53 ss.). Lo que quiere decir este autor es que todo parte de un primer lugar mítico-sagrado, que existió en un espacio y un tiempo concretos y que todo vuelve a él; y que el acto de recuperar aquel estadio de la vida y de la existencia es lo único que, en este momento, puede proporcionar al hombre de hoy la libertad y la felicidad. Dicho de otra forma, el hombre no conocerá el verdadero mundo ni encontrará su yo profundo –su Centro – fuera de la eterna realidad trascendente arquetípica; no lo logrará ni en la historia y ni en el tiempo y el espacio profanos: sólo la repetición de la eternidad del mito de los orígenes hará posible la plenitud, ya que “*Mediante la repetición de in illo tempore el hombre mismo se transforma en arquetipo...; y así, el hombre vive en un continuo presente atemporal y eterno.*” (Elíade, 1.989; pag. 82-83)

Se trata, para Elíade, de que este mito (como fue para el hombre primitivo y, creo yo, sigue siendo para el indígena actual –el hombre mítico, el hombre de la conciliación y la reconciliación, al que M. Leenhardt llamó “Kamo”–) cumpla la función de convertir la vida entera en un acto sagrado (o “numinoso”, como lo llamó R. Otto); se trata de la esfera religiosa frente a lo profano: lo sagrado y lo profano son dos formas de ser en el mundo; mientras que el hombre arcaico vive en comunión con lo sagrado, para el hombre civilizado a-religioso todo acto es un

⁴⁹ Véanse especialmente: *Código de Manú*; Ed. F:C:E: Ma. 1.998; Mircea Elíade; *Patanjali y el Yoga*. Ed. Piados, Ba. 1.987; M. Leenhardt; *Do Kamo*. Ed. Piados, Ba. 1.997; y *El alma primitiva* de L. Lévy Bruhl, Ed. Península, Ba. 1.978.

producto sociológico, psicológico o fisiológico en el orden de lo profano.⁵⁰ Así que, en Mircea este mito y todo Mito tiene la labor de sacralizar el mundo y la vida, porque él mismo es una realidad ontológica sagrada, que crea en el hombre una conciencia religiosa de coherencia y unidad con todo lo demás y le convierten esencialmente en un *homo religiosus* –el que recuerda (Elíade parafrasea a Platón, diciendo de él que es el filósofo por excelencia de la mentalidad primitiva), el que conoce experimentando, el gnóstico–. (Elíade, 1.985; pag. 132) En mi opinión, creo que lo que Elíade nos quiere decir es que el Mito origina una visión, o mejor, una Cosmovisión del mundo en el que todo es sagrado, en la que Todo es Uno y Uno es Todo, en la que (como veremos en la segunda parte de este trabajo) todo tiene una esencia espiritual (lo que Van der Leuw llamó “mana”). En definitiva, para Elíade lo sagrado es el motor del mito y el mito es el móvil de lo sagrado; y tanto el mito como lo sagrado son parte de la conciencia y de la interioridad inherentes al hombre; y ambos caminan juntos en el mismo sendero de la religiosidad y de la gnosis como revelación de la realidad, de la verdad y del sentido: fundamentos del conocimiento chamánico.

Hay unos testos que considero resumen muy bien y con gran belleza y profundidad la definición que Elíade da del Mito:

“En efecto, los Mitos relatan no sólo el origen del Mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy... Si el Mundo existe, si el hombre existe, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los comienzos... Y el hombre, tal y como es hoy, es el resultado directo de esos acontecimientos míticos, está constituido por esos acontecimientos; es mortal porque algo ha pasado in illo tempore... El mito enseña las historias primordiales que le han constituido esencialmente, y todo lo que tiene relación con su existencia y su propio modo de existir en el Cosmos le concierne directamente.”

“El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo, vive en un mundo abierto, aunque cifrado y misterioso. El Mundo habla al hombre y, para comprender ese lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar sus símbolos... El

⁵⁰ Mirecea Elíade; *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor, Ba. 1.988; pag. 21 ss. Véase también: Rudolf Otto; *Lo santo*. Ed. Alianza editorial, Ma. 1.991; pag. 16 ss.

Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un Cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, el Mundo se revela como lenguaje.

En las sociedades arcaicas, como en cualquier otro lugar, la cultura se constituye y se renueva gracias a las experiencias creadoras de algunos individuos. Dicha cultura gravita en torno a los mitos...En este sentido el mito ayuda al hombre a superar sus propios límites y condicionamientos, le incita a elevarse junto a los más grandes.”⁵¹

Creo, a modo de conclusión, que lo que Elíade nos transmite, en esta interpretación –esencialista, a-historicista, ontológica, cosmizadora y esotérica – del Mito, es que el hombre (el de ayer y, lo reconozca o no, el de hoy) se enfrenta a: una historia verdadera que está ligada al origen de un tiempo –illud tempus – y de un espacio –Centro – sagrados; un conocimiento intuitivo que erige una conciencia de lo auténticamente real y verdadero, de lo que un día inevitablemente sucedió; un paradigma de lo Sobrenatural para lo natural, que induce al hombre a la extra-experiencia de la religiosidad; una gnosis esotérica (secreta e iniciática) de poder mágico y chamánico; un conocimiento que se vive, un mito que se vive como si fuera real; un contacto con el más allá y con la realidad no ordinaria; un rito permanente que se rememora; una respuesta a la dualidad humana y a las contradicciones del hombre actual; una sabiduría ancestral que requiere ser reactualizada. En todo caso, el Mito hace que el hombre se enfrenta a sí mismo

Desde mi punto de vista, considero que la interpretación que Elíade hace del Mito representa, en definitiva, el modo de comunicación consigo mismo y la correspondencia entre *el arriba y el abajo*, lo cual constituye el Principio ontológico del Mito del Paraíso. Así que, en Elíade toda esta exégesis del Mito es el preámbulo de su interpretación del Mito paradisíaco.

⁵¹ M. Elíade; *Mito y realidad*. Ob cit. Pag. 17-18, 149 y 155.

II. – INTERPRETACIONES DEL MITO DEL PARAÍSO:

1. Introducción.
2. Interpretación egipcia del mito del Paraíso.
 - 2.1. El mito del Dios Ra.
 - 2.2. El mito de Osiris y el mito de Duat.
3. Interpretación mesopotámica del mito del Paraíso.
 - 3.1. Mito de Enuma Elish.
4. Interpretación hebrea del mito del Paraíso.
 - 4.1. Mito de Adán y mito del Paraíso del Edén.
 - 4.2. Mito de la Caída del hombre.
5. Interpretación griega.
 - 5.1. Hesíodo: mito de Prometeo y mito de las Edades.
 - 5.2. Platón: mito de Prometeo.
6. Interpretación chamánica: mitos y chamanes.
7. Interpretaciones filosóficas: utopías del Renacimiento, Rousseau, Hölderlin, y otros.
8. La interpretación de Mircea Elíade: la abertura del Bostezo.
 - 8.1. La época paradisíaca primordial.
 - 8.2. Nostalgia del Paraíso.
 - 8.3. El mito del Paraíso y el chamán.

*“No temáis el sufrimiento. Devolved
la gravedad a la Tierra y a su peso;
pesados son los montes y pesados los mares...
Tan solo quien hubiere levantado la lira
también en las tinieblas
intuirá y cantará
la infinita alabanza”.*

(R. M^a. Rilque – Sonetos a Orfeo)

1. Introducción.

La manifestación mítica más expresa de la comunicación entre *el arriba* y *el abajo* y por tanto de la relación armónica entre los hombres, entre el hombre y la Naturaleza y lo Sobrenatural es el Mito del Paraíso.

Pero, para iniciar este capítulo, conviene aclarar el origen etimológico del concepto de Paraíso. En nuestras culturas arcaicas la noción de Paraíso proviene del Latín *Paradisus*, que a su vez deriva del Griego *Para-deisos*, término extraído del Persa antiguo o de la lengua Avéstica de Zaratustra *Pairi-daeza*, y que literalmente significaba “parque rodeado de árboles y repleto de animales”¹; y a su vez, parece que este término deriva del *Paradesha* sánscrito, el *Pardes* caldeo, y que significa la “Región suprema” *con su fuente central y sus cuatro ríos vertiendo en las cuatro direcciones*. Para las distintas religiones el Paraíso es simbólicamente: el Centro espiritual primero, el origen de toda tradición, la morada de inmortalidad, el Centro inmutable, el Corazón del Mundo, el punto de comunicación entre el Cielo y la Tierra, el lugar donde el hombre se comunica con los animales; y que se identifica, con la Montaña central *Meru* hindú, con la Isla de los Inmortales *K'uenluen* de China, con el *Brama-loka* Budista –el centro del ser–, con el *Sid* de la tradición céltica, con el Eje del Mundo –una escalera, una cuerda, una liana, un árbol– de las culturas primitivas e indígenas, con el país hiperbóreo y con la Arcadia de los griegos, con el Jardín celestial y edénico de los cristianos, etc.; en definitiva, “*la intuición universal de un Centro primordial único sin localización que designa la convergencia de un Estado de Retorno más que de un lugar.*”²

También los orígenes prehistóricos de la Humanidad nos sitúan en un Paraíso: cuando, hace seis millones de años, el linaje de los humanes se separó de los chimpancés y los gorilas, nuestros antepasados evolucionaron en las amplias sabanas del África oriental, rodeados de gramíneas y acacias y habitadas por numerosos animales salvajes. (Jesús Mosterín, 1.998, pag. 177) Y en este mismo aspecto, los Dólmenes de la época prehistórica, analizados por la Arqueología, son la expresión simbólica de la religiosidad ritual y ceremonial que se ejercía, en base a la estrecha relación sacralizada con la Naturaleza y con lo Sobrenatural.

¹ Jesús Mosterín, *Vivan los Animales – Cap. X, Nostalgia del Paraíso*,–. Ed. Debate, Ma. 1.998; pag. 178

² Jean Chevalier y Alain Gheerbrant; *Diccionario de los Símbolos –voz Paraíso–*. Ed. Herder, Ba. 1.986.

Las diversas interpretaciones del Mito del Paraíso que aquí vamos a ver, en especial las que corresponden a las culturas arcaicas Orientales de Egipto, Mesopotamia e Israel, y a la cultura griega, responden a variantes míticas de un mismo Mito originario: en la cultura egipcia se le llamó Mito de “La cólera de Ra” y Mito de “Osiris”, en la mesopotámica “Poema de Enuma Elish” o Mito de Marduk, en la hebrea Mito de “Adán y Eva” y en la griega Mito de la “Edad de Oro” o de la Arcadia, como veremos detenidamente. Ante estas variables, pero que son coincidentes en sus rasgos fundamentales, se puede mantener la tesis filosófica de que “el Mito del Paraíso es, en todas sus versiones, el vehículo de las tres modalidades de las relaciones humanas –interior / exterior, con la naturaleza objetual y con lo trascendente – y que son la explicación del Origen del hombre y de la Cultura y la reflexión sobre la misma.”³

En primer lugar, este Mito, interpretado simbólicamente y desde una perspectiva antropológica e histórica, nos sitúa en un escenario temporal, en el de un tiempo pasado y remoto, en los inicios del Paleolítico y en un marco cognitivo, social y existencial, en el que el hombre se halla unido a la magia de la Naturaleza sacralizada, que socialmente tenía pocos conflictos consigo mismo y con los demás y que vitalmente vivía inmerso en una existencia simple y tranquila con el medio: *“la primera raza de los hombres que habitó la Tierra mediaba en un escenario natural confortable, en contacto con los Dioses, con una naturaleza ubérrima y una fecundidad inusitada que hacía la vida fácil y tranquila; los hombres de la Edad de Oro vivían en una inocencia primigenia, sin contradicciones ni luchas e integrados en su medio, sin conocer el penoso trabajo e incluso sin sufrir la muerte como los hombres posteriores sino que se sumían en un dulce sueño.”* (O. Piulats; 2.001; pag. 131)

En segundo lugar, el Mito plantea el tránsito del hombre de un estado mítico-teológico a un estado cultural-histórico y cuya causa se debe a la “trasgresión” –Mito de Osiris y Marduk– o a la “rebelión”–Mito de Prometeo– o al “pecado” –Mito de Adán y Eva– (a lo que Mircea Elíade llamó la “caída”). Así que, el hombre al perder su estado de inocencia original se enfrenta –cae– a un segundo sentido de Naturaleza: la Physis, la Naturaleza hostil e inhóspita. Es en

³ Octavi Piulats; “El Mito de la Edad de Oro y del Paraíso celestial en el marco de la Filosofía de la Cultura”; en: *Actas del IV Congreso Intern. de la SHAF –Filosofía de la Cultura–* Ed. Universidad de Valencia, Valencia 2.001; pag. 131.

este momento cuando entra en escena la labor altruista de los personajes del Mito (Osiris, Marduk, Prometeo...) –*los héroes de las mil caras*– que *roban el fuego a los Dioses, engañándoles, para entregarlo a los hombres*. De esta forma los héroes les enseñan el conocimiento y la técnica del uso del fuego para que puedan dominar la naturaleza hostil, aún sabiendo de un cambio dietético en la alimentación y del castigo añadido de los Dioses: así surgió la Cultura y con ella se abrió la caja de Pandora (el cofre de los males culturales).

Una interpretación antropológico-simbólica del aspecto de la *transición* que el Mito contiene en su fondo, conduce a pensar que el origen de la Cultura humana se produce en desarmonía con la Naturaleza divinizada, dando lugar a un nuevo modelo de pensamiento. Es lo que se podría denominar (tal y como lo ha definido O. Piulats, 2.001; pag. 133) como el tránsito del pensamiento “secuencial” al pensamiento “conciencial”: “*El pensamiento secuencial es una forma de representación mental aplicable en principio a los grandes mamíferos. Se trata de una representación secuenciada y concatenada con los sucesos objetuales espacio-temporales...en la que existe poco espacio para la identificación del Yo y la separación entre pensamiento y objeto...El pensamiento secuencial posee, además, un carácter intuitivo e inmediato ligado a la reacción instintiva; probablemente, el Homínido y el hombre del Paleolítico se moviese en este tipo de pensamiento. El pensamiento conciencial, en cambio, a través de un mayor desarrollo del lenguaje, implica una representación capaz de procesos de abstracción..., que permite DIFERENCIAR la representación de lo representado, determinar lo externo de lo interno. Así el sujeto se descubre e identifica a sí mismo como un Yo emergiendo de una base emocional interna y de una base objetual externa. El pensamiento deja de ser algo intuitivo e inmediato para transformarse en una selección lógica y racional...Cuando el Sujeto empieza a diferenciarse de lo externo obtiene un grado de CONCIENCIA, un Yo mucho más alto con un centro referencial, que por primera vez ha emergido del magna de las emociones y del inconsciente siendo mucho más consciente de la significación de lo externo y lo interno.”*

Desde este punto de vista, el Mito que analizamos describiría la aparición del pensamiento conciencial o racional como una nueva forma de pensar el Yo y el Mundo, y por tanto de vivir, propia de la tecné, del nuevo estado de la Cultura –contradicitorio y desarmónico–, frente al pensamiento secuencial o intuitivo del estado mítico anterior de armonía y equilibrio.

Y en tercer lugar y en consecuencia de lo anterior, el Mito se presenta como expresión de los males acaecidos en el origen de la Cultura y del surgir de la nostalgia: en el Mito todo parece indicar que en el tránsito al pensamiento racional y al uso de la técnica (que podría identificarse con –en el paso del Mito al Logos–) que se produce en el nuevo estadio cultural –en el que se rompe con la norma natural y divina de la evolución y se vive con un nuevo pensamiento y actuación posiblemente precedida de un cambio climático y geográfico y dietético y se emancipa de la línea de desarrollo natural– “*algo ha ido mal*” (O. Piulats, 2.001; pag. 134); y a partir de aquí el hombre vive, predominantemente, en un mundo de contradicciones, oposiciones y disfunciones que generan la nostalgia del estadio anterior de inocencia y felicidad, de visión y pensamiento secuencial y de adaptación a un medio favorable.

Las interpretaciones filosóficas del Mito del Paraíso, que se desarrollaron en el campo de la Filosofía posterior a Platón, como veremos al final de este capítulo, se orientarán en la línea de esta temática de la “Nostalgia del Paraíso perdido” –o de lo que hoy se llama *Memoria genética* – : tratan de la necesidad del retorno a la Edad de Oro y de la vuelta al Mito, matizando que la dimensión mítico-natural del hombre ofrece una garantía mayor que la dimensión cultural para la solución de los problemas sociales, morales, políticos, ecológicos y de conocimiento de las contradicciones de la actual condición humana que asisten al mundo occidental; eso que M. Elíade definió como “*el deseo de encontrarse siempre y sin esfuerzo en el corazón del Mundo, de la Realidad y de la Sacralidad; el deseo de superar de manera natural la condición humana y descubrir la condición divina.*”⁴

Las interpretaciones mitológicas arcaicas, que analizaremos a continuación, presentan un gran paralelismo temático y una similitud simbólica: por una parte, hacen referencia a una misma realidad y origen míticos, que, probablemente, remedian un antecedente mítico común, el Código de Manú védico (regenerador de la humanidad después del Diluvio); y por otra parte, junto a una Filosofía religiosa de orden espiritual, de ámbito mágico-misterioso y de pensamiento místico-esotérico, ponen de manifiesto la condición humana y el destino del Mundo. Aquí, el Mito del Paraíso es el emblema mítico mas paradigmático de esta forma religiosa de ver el Mundo y el origen y el destino del hombre.

⁴ Mircea Elíade; *Tratado de Historia de las religiones*; (Obra citada anteriormente), cap. 146, pag. 384.

2. Interpretación egipcia del mito del Paraíso.

La religiosidad y la espiritualidad de los egipcios está expresada, en gran medida, en el mito del Paraíso, que se encuentra expuesto en tres mitos de orden personal o situacional: Mito de Ra, Mito de Osiris y el Mito de Duat. Los tres relatos se suceden de una forma casi novelesca con un ritmo de continuidad entre el principio y el desenlace de un acontecimiento: el Paraíso comienza con el reinado de Ra y, tras la rebelión de Dioses y hombres, Osiris restaura la condición inicial de felicidad en la Tierra y, después del viaje por la región de Duat, el hombre encuentra el Paraíso de la eternidad en el estado *pos morten* del más allá.

El Mito del Paraíso egipcio se peculiariza por establecer dos dimensiones antropológicas en su interpretación arcaica: *la material* y *la espiritual*. Toda la filosofía egipcia conjuga estos dos aspectos, aludiendo que no se puede concebir una forma de vida o un modo de conocimiento que esté exento de la espiritualidad y que, por tanto, la condición paradisíaca puede ser vivida de manera física y al mismo tiempo de forma espiritual: “*la cultura egipcia desarrolló junto con un conocimiento científico, un conocimiento esotérico, religioso y filosófico inmerso en el nuevo ámbito de la espiritualidad, el cual fundamentaba las otras ciencias prácticas, tales como la arquitectura, la medicina y otras del mismo rango. Toda su ciencia se concentraba en el sincretismo religioso, que bajo su forma de enocismo reconocía a Dios como Uno y Múltiple al mismo tiempo; lo que en la Mitología egipcia se denomina Neter o energía divina, principio poderoso y que los griegos llamaron Physis o Naturaleza.*”⁵

Sin embargo y en primer lugar, conviene aclarar cualquier duda sobre la legitimidad de la Filosofía egipcia. Ya el historiador Herodoto, que atribuye a los Egipcios una antigüedad aproximada de 20.000 años a.c. y que los consideraba como los hombres más antiguos del mundo, decía; “*se ha sabido que grandes pensadores griegos viajaron a Egipto y allí aprendieron de los mismos sacerdotes y en los mismos templos la filosofía hermética egipcia –la ciencia sagrada-, como es el caso de Orfeo, Pitágoras, Platón y Solón.*”⁶ Al respecto de la Filosofía egipcia, parece que Diógenes Laercio se inclinaba más por considerar que la Filosofía tomó principio riguroso con los Griegos y que fue Pitágoras el primero

⁵ Octavi Piulats; “La espiritualidad en el antiguo Egipto.” En *Revista Vital*, nº 7; Barcelona Sept. 1.998.

⁶ Herodoto; *Historia*, Libro II. Ed. Gredos, Ma. 1.992; pág. 434-440 y 278.

que se denominó Filósofo.⁷ En segundo lugar, huelga decir que el pensamiento filosófico egipcio expresado en los “textos rituales” –de Sarcófagos, de Pirámides, el Libro de los muertos, las Enseñanzas morales (Instrucciones del vivir, Diálogo del desesperado, Dichos de Sisobek)– no compone un sistema racional ni metafísico, como era el de los griegos, sino que encuentra su método de conocimiento bajo un análisis *intuitivo y mágico del mundo*.⁸ Y en tercer lugar, hay que tener en cuenta (como defienden algunos egiptólogos y helenistas) que el pensamiento egipcio tuvo una importante influencia en la “Filosofía Hermética” de la época griega recogida por Hermes Trismegisto.⁹

Así que, desde estos presupuestos se puede afirmar que el Mito del Paraíso desarrollado por la Filosofía egipcia emerge de la Cosmogonía y la Cosmología religiosas egipcias y parte de dos realidades antropológicas ligadas a la religiosidad mítica y que son conceptualizadas en cuanto a las ideas de “Orden” y de “Armonía”. De aquí, que en la Mitología egipcia encontremos dos mitos que se establecen como prolegómenos de las interpretaciones del Mito del Paraíso, y que son: el mito cosmológico de “El Ciclo” de la eterna renovación de la Naturaleza que simboliza el nacimiento, el itinerario y el ocaso del Sol y su energía –Neter– por la que impera *la Armonía* en el Universo¹⁰; y el mito cosmogónico de “La Creación” que pone de manifiesto la necesidad del Orden –como energía generadora del Cosmos– frente al caos para la existencia y la continuidad del Universo.¹¹ El Mito del Ciclo será el preámbulo del Mito de Osiris y del Mito del País de Duat y el Mito de la Creación lo será del Mito de Ra; y ambos mitos ejercerán gran influencia en las Mitologías de las culturas posteriores.

⁷ Diógenes Laercio; *Vidas de los Filósofos ilustres, Libro Iº*. Ed. Porrúa, México 1991; pag. 9-10.

⁸ Jean Yoyotte; *Historia de la Filosofía, El Pensamiento Prefilosófico y Oriental –T. I, cap Iº (Egipto)*– Ed. S. XXI, Ma. 1974; pag. 10-26.

⁹ Ver: Hermes Trimegisto; *Obras Completas. Tomo I y II*. Ed. Esotérica, Ba. 1975.

¹⁰ J. A. Wilson; *El pensamiento prefilosófico –T. I, cap. Iº*– Ed. FCE, México 1.974; pag. 63-72.

¹¹ J. A. Wilson; *Ob. cit.* pag. 72-87.

2.1. El mito del Dios Ra.

El mito de la Creación del Mundo, como antecedente del Mito de Ra, lo encontramos en los textos egipcios de: *El Libro de los muertos*, en el *Relato primitivo del Huevo*, en el *Texto de la teología Menfita* y en el *Papiro de Nesi-Amsu*.

El Libro de los muertos narra que el acto de la creación primordial corresponde al Dios creador Ra-Atun, que es quien crea el mundo desde la colina primitiva y que simbólicamente representa el poder creativo espiritual de Dios, en el que Dios se crea a sí mismo y crea el mundo estableciendo el orden sobre el caos preexistente.¹² Curiosamente, esta misma concepción de Dios-Energía-Potencia, como causa de su existencia y de la existencia del mundo a partir del caos y de la indiferenciación en el abismo de la masa acuática y que separa de forma ordenada los elementos de la sustancia húmeda, se encuentra también expuesta en la obra de Hermes Trimegisto.¹³

El Relato primitivo del huevo, que la Cosmogonía egipcia adaptó a la explicación de la Creación del Mundo, expresa la simbología solar: el huevo –el Sol– de donde surgirá el Dios que ordenará el caos existente para crear el Mundo, fue puesto por el primitivo Ganso.¹⁴ Existe otra descripción en la cosmogonía, aunque menos popular, que relaciona el huevo con el escarabajo de forma que éste hace rodar su huevo –el Sol– a través del Cielo y si el escarabajo conduce dos huevos representa el disco solar en su amanecer y en su ocaso.¹⁵.

El texto de la teología Menfista, que es el ensayo filosófico de la creación más antiguo de la historia –2.500 a.c.–, narra con gran belleza *la génesis del mundo que Ptah realiza con el corazón y con la palabra*.¹⁶

Y el *Papiro de Nesi-Amsu* corrobora la noción que los egipcios tenían de la Armonía –Maat–, como el principio activo del orden establecido en la creación del mundo: Maat es la fuerza de Ra, que su misma voluntad divina expresa en su acto creador, por la cual establece el Orden sobre el caos existente.¹⁷.

¹² A. Laurent (traductor); *Libro de los muertos; Conjuro XVII*. Ed. Adiax, Ba. 1971; pag. 36-42.

¹³ Hermes Trimegisto; *T. I –Poimandres III. 1-3– ob. cit.* Pag. 25.

¹⁴ W. M. Flinders Petrie, *La Religión de los Antiguos Egipcios –Cap. X–* Ed. Abraxas, Ba. 1998; pag. 83-84.

¹⁵ F. Max Müller; *Mitología Egipcia –Cap. II–* Ed. Olimpo, Ba. 1996; pag. 25-29.

¹⁶ Jean Yoyotte; *El Pensamiento Prefilosófico y Oriental –Cap. I– Ob cit.* pag. 15.

¹⁷ Max Müller –cap. IV– *Ob cit.* pag. 70-74.

Así que, consolidados estos preámbulos míticos y filosóficos, los egipcios interpretaron el Mito de Ra de la siguiente forma:

*“Antes de que se iniciase la organización del actual Universo no existía ni la muerte ni el desorden, sino. una Edad de Oro, un tiempo en el que Ra y los Dioses primordiales residían aquí abajo y Maat reinaba sobre la Tierra. No existía la muerte ni la mordedura de la serpiente. Un complot de los Dioses y los hombres contra Ra provocó el exilio de Dios y así el fin del reino de Maat y el comienzo del sufrimiento... El sol había dado por igual el aliento y el agua a todos los hombres y los había creado iguales. Pero ellos transgredieron en su corazón lo que él les había dicho. El Dios Ra, herido y afligido por la transgresión del hombre y de los dioses, decide castigarles con la ayuda de la Diosa Hathor y por medio de una inundación de Cerveza de Sueños. Después Ra se sube al lomo de la Vaca Celestial y se dirige a su palacio de Occidente, fue entonces cuando la Tierra se volvió oscura, mientras el Dios Sol se elevaba sobre el Cielo atravesando los campos celestiales, zigzageando entre las estrellas. Entonces separó el Cielo de la Tierra. Así se alejó Dios de la Tierra por culpa del hombre y su luz dejó de iluminarla: no verdearon los campos, ni maduraron los frutos, ni germinaron las semillas; la oscuridad y la muerte ocupó la Tierra, ahora desolada, olvidada, sumida en una Edad de muerte y de sufrimiento.”*¹⁸

Como puede apreciarse el Mito de Ra es una interpretación religiosa de la Edad de Oro, en la que *la armonía* reinaba sobre la Tierra y donde los Dioses, los hombres y Ra convivían juntos¹⁹: un estado de luz y armonía, de igualdad y justicia, de orden y de felicidad reinaba sobre la Tierra y el Cielo. Pero, después de la rebelión y la trasgresión de Dioses y hombres contra Ra, vino el ocaso de este primer ciclo: el sufrimiento y la destrucción de la raza humana, y el castigo y el exilio de Ra. El hombre, entonces, al romper la Unión con lo divino, pierde su condición paradisíaca terrenal y espiritual de Edad de Oro, en la que vivía en armonía con la Naturaleza divinizada, con sus congéneres y consigo mismo, y se instala en la Era de la Cultura, por la cual se desliga de la energía de la Unidad del Universo.

¹⁸ Libro de los Muertos, Ob. cit. pag. 179 s.s.

¹⁹ También en la historia de Herodoto se encuentra un pasaje en el que los egipcios hablaban de la existencia de ocho dioses primitivos o “los primeros”, aunque después hubo otros grupos de dioses.

2.2. El mito de Osiris y el mito de Duat.

Después del exilio de Ra y de la destrucción del hombre comienza un nuevo Ciclo con un ser humano nuevo y reformado que pudo salvarse de la catástrofe de la “inundación de cerveza” o diluvio. Osiris, el Dios más popular del antiguo Egipto, hijo de Geb –la Tierra– y de Nut –el Cielo– y hermano y esposo al mismo tiempo de Isis, “redimió a los egipcios de su salvajismo y les rescató de su estado de canibalismo”.²⁰ La interpretación del Mito de Osiris es como sigue:

“Cuando Osiris hubo iniciado a los egipcios en los saberes indicados, partió hacia otras tierras al frente d un ejército con el fin de completar su tarea civilizadora. Recurriendo más a la persuasión que a la fuerza, fue mostrando por doquier el cultivo de los cereales y cuando era necesario para que los hombres mejorasen sus sistemas de vida. Tras su prolongada y eficaz campaña regresó a Egipto, que había confiado al gobierno de Isis. Su hermano Seth y otros setenta y dos cómplices ofrecieron al recién llegado un espléndido banquete de bienvenida y homenaje. Habiéndose enterado en secreto de la longitud exacta del cuerpo de Osiris, Seth mandó construir un cofre muy ricamente ornado que fue trasladado a la sala del festín. Todos los invitados lo contemplaron con admiración y entonces Seth prometió, como juego , que lo regalaría a quien tuviese las medidas más acordes con la caja. Todos se dedicaron a la prueba, pero nadie encajaba debidamente en las medidas. Finalmente, Osiris, a su vez, se extendió en el interior de la caja. En aquel momento los conjurados se abalanzaron sobre el cofre y cerraron la cubierta soldando los bordes con plomo fundido. Una vez hecho esto, lo trasladaron al río.

Isis, su hermana y mujer al mismo tiempo, al enterarse de la desgracia, se sumió en un duelo angustiado, pero ello no había de impedir que buscase el cofre por doquier, derramando abundantes lágrimas. Los cielos le indicaron que el cofre, arrastrado por las aguas había llegado hasta Biblos, la ciudad de Adonis. Había quedado en la costa, entre los arbustos. Por las virtudes divinas del cadáver, se irguió allí un árbol corpulento en el interior de cuyo tronco se hallaba la caja de Osiris. Melcandro, soberano de aquellas tierras , al descubrir un árbol tan hermoso en aquel lugar, ordenó que lo cortasen con el propósito de formar con

²⁰ J. G. Frazer; *La Rama Dorada* –cap. XXXVIII– Ed. F.C.E. México 1989; pag. 419.

él una columna para el palacio que le estaban construyendo. Entretanto, Isis, iniciaba su peregrinaje hacia Biblos con la intención de recuperar el cofre con su amado esposo y hermano dentro. La femenina deidad, tras revelar su condición de tal, logró que los señores de Biblos le entregasen el cofre de Osiris, con la idea de trasladar los restos de su adorado hasta Egipto. Pero el diabólico Seth valiéndose de sus artes malévolas pudo adelantárselle apoderándose del cadáver para despedazarlo posteriormente. Aquí empieza el segundo gran desafío de Isis: ir recogiendo las distintas partes del cuerpo de su esposo-hermano donde quiera que se hallen, para otorgarles debida unidad y articulación. De este modo se establecieron los ritos sagrados de la reactivación de los difuntos. A medida que la femenina divinidad iba encontrando los despojos de su marido, los enterraba en el mismo lugar. También se dice que Isis tomó cada una de las catorce porciones en que fuera fragmentado Osiris configurando, a partir de cada una de ellas y en distintos lugares, una imagen completa del finado con barros y granos de cebada, que los sacerdotes del lugar habían de tomar posteriormente por el cuerpo completo de la deidad feneida.” – Versión de Plutarco–²¹

Como puede comprobarse, el Mito osiriano nos dibuja, por una parte, a un *hombre-Dios* que representa la *Naturaleza sacralizada* y que recupera para el hombre la Edad de Oro que Ra había arrebatado a la raza humana, y a un *Dios-hombre* que simboliza los *Misterios de la muerte y de la resurrección*; y por otra personifica la figura del Dios espiritual y Rey de los muertos que gobernó en el mundo de los difuntos en la región de Duat, después de su muerte (J. G. Frazer, 1.989; pag. 423). Así que, Osiris cumple la función mítica de proporcionar a los hombres el Arte y la Cultura –sacralizadas– de la agricultura, de orientarles por un camino de salvación en esta y en la otra vida, de acompañar a sus almas en el viaje al más allá después de la muerte y de juzgar en el otro mundo las acciones que cometieron en este. De aquí, que Osiris simbolice las dos dimensiones que estructuran el Mito del Paraíso: el *ámbito material* que se interpreta en el estadio de la Edad de Oro que Osiris recupera para el hombre y el *ámbito espiritual* que se encuentra en el estadio *pos morten* de la inmortalidad, en la vida que continúa de forma inmaterial después de la muerte.

²¹ Plutarco; *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Libro VI, Isis y Osiris –13.B–21.D – Ed. Grdos, Ma. 1.995; pag. 83-100.

Llegado este momento de suma profundidad espiritual, la Mitología egipcia enlaza el Mito de Osiris con el Mito de Duat, que fue expuesto en el *Libro de los muertos* y en los *Textos de los Sarcófagos* de los egipcios. Duat representa el mundo de los muertos, la región donde habitan las almas cuando se desprenden del cuerpo después de la muerte: Osiris, que sigue siendo el protagonista del Mito de Duat, se presenta como la actividad vital, universal y divina que promete la regeneración y la resurrección del alma –Ka– del hombre en el País del Nuevo Nacimiento –el del más allá– donde encontrará la vida eterna.²²

En este sentido, los egipcios creían que el Primer Nacimiento del alma, después de la muerte, se realizaba en la tumba, donde el muerto comienza a darse cuenta que se hace realidad la idea y la ilusión que en vida tenía de la resurrección; y que el Segundo Nacimiento se produce de la evolución del alma que se dirige por un camino de luz y donde el difunto debía ser purificado y limpiado de toda materialidad y de los aspectos mundanos –*bautizado en el Lago de la Oca*–.²³

En el *Libro de los muertos* y en los *Textos de los Sarcófagos* encontramos la teoría de la Psicostasis y la Ananciclosis, que componen la estructura del Mito de Duat y explican el proceso del juicio y de la sentencia del alma. Este proceso corresponde al Tercer Nacimiento del alma: el alma, después de su purificación y antes de ser enviada al Infierno o al Paraíso, pasa por la *Balanza de Osiris*; y después continúa *el viaje nocturno* por el mundo de Duat, subido en una *Barca* que atraviesa 16 puertas, correspondientes a 16 regiones, existentes en el mundo inferior.

En la última región, dicen los textos, el alma del muerto, verá renacer el Sol bajo la forma de Escarabajo. En este recorrido el alma conoce muchos mundos y aspectos del mundo: ve a Osiris y a sus enemigos, a otros muertos, a los dioses y el límite del mundo de los vivos. Al final, en la doceava región en la que el muerto ve renacer el Sol, se encuentra con el Infinito y con la Eternidad divina; y, apeándose de la Barca, se ve a sí mismo semejante a la divinidad solar, identificándose con su infinitud y su eternidad. Lo que los egipcios interpretaron como: *el Paraíso espiritual de la Eternidad*.

²² Albert Champdor; *El libro egipcio de los muertos*. Ed. Edaf, Ma. 1982; pag. 25.

²³ De aquí, todas las ofrendas funerarias y los procesos de embalsamamiento de los cadáveres, que los egipcios realizaban, en señal de creencia en la vida después de la muerte.

3. Interpretación mesopotámica del mito del Paraíso.

La Mitología egipcia y sus interpretaciones del Mito de Ra y de Osiris tuvieron su paralelo en la exégesis arcaica de la Mitología babilónica y posteriormente en la hebrea y en la griega.

En primer lugar, hay que destacar que el pensamiento religioso más antiguo, del que nos quedan testimonios escritos, es el mesopotámico y que fue fraguado en el Neolítico – 6.000 años a.C.– . La característica más relevante de su pensamiento y de su Mitología consiste en su arraigada conciencia de la Naturaleza: el mesopotámico entendía que el Universo estaba regido por las distintas fuerzas de la Naturaleza, quienes, al mismo tiempo, constituían la fuerza suprema o Dios superior –el Neter de los egipcios y la Physis de los griegos– y que determinaba la actuación de las fuerzas o dioses inferiores y el destino del hombre. Se trataba de una concepción animista de la Naturaleza y de los seres que la habitan,²⁴ y sus mitos narran acontecimientos ligados a las fuerzas naturales o divinas: el Mito etiológico de la *Creación del Universo* cuenta que cuatro fuerzas divinas naturales originaron el Mundo –*Anu* (Cielo), *Enki* (Tierra), *Ea* (Agua) y *Enlil* (Tempestad)–²⁵; el *Mito de Atrahasis* analiza el destino, la contaminación y el castigo del Diluvio de la condición humana y su dependencia de las fuerzas naturales; el *Mito de Gilgames* pone de manifiesto la suerte, la gloria y la inmortalidad del hombre bajo el influjo de la energía natural; y el *Mito de Enuma Elish* basa su argumento en la creación y en el destino del Mundo y del hombre y donde el Dios *Marduk* (como Osiris) es, de acuerdo a la Naturaleza, su maestro y guía.

En segundo lugar, la cosmogonía mesopotámica entendía que el Universo estaba regido por el Orden de las fuerzas naturales y que tenía su similitud en el concepto de “Estado”: entre el Estado político cultural y el Estado cósmico existe un paralelismo, ya que ambos participan de un mismo orden regido por las fuerzas de la Naturaleza que dibujan el Cosmos y determinan al hombre.

De estos antecedentes de origen mítico-cosmogónico se deduce que la Antropología arcaica mesopotámica contempla, bajo esta perspectiva de homología

²⁴ El Tigris y el Eúfrates arrastran una fuerza violenta, que originó en el mesopotámico una conciencia de impotencia y de infinitud ante su adversidad, ocasionando un carácter trágico: T. Jacobsen; *El pensamiento Prefilosófico – T.I, cap. IV (Mesopotamia)*– Ed. F.C.E. México 1974; pág. 169.

²⁵ Paul Garelli, *Historia de la Filosofía, El pensamiento Prefilosófico y oriental (Mesopotamia)*. Ed. S XXI, Madrid 1974; pág. 32-35.

y correspondencia, la exégesis de que el hombre tiene la conciencia de una existencia ligada a la Naturaleza sacralizada y a sus fuerzas de poder como si estas fueran personas.²⁶ La homología entre el Estado cósmico y el Estado político consolida la comunicación que existe entre el Cielo y la Tierra, de forma que el Microcosmos terrestre reproduce el Cosmos celeste. En este sentido refractario, para la cultura mesopotámica, la ciudad de Babilonia, que está atravesada por el río Amargo y sus cuatro brazos, es en la Tierra el reflejo de la Ciudad celeste, también bañada por aguas celestes: Babilonia es la Ciudad sagrada que simboliza, en homología al Cielo, el Centro del Mundo, el lugar donde se creó el Mundo y en la cual se ubica, en la cima de una montaña, el Templo sagrado –Ziggurats–, y que es el último peldaño de la Montaña sagrada desde donde se asciende al Cielo. Pues bien, todos estos simbolismos se encuentran en la interpretación *homologizadora* que del Mito del Paraíso hace la Cultura babilónica; su idea podría resumirse en: el Paraíso terrenal reproduce en este Mundo el Paraíso existente en el Cielo.²⁷

3.1. Mito de Enuma Elish.

La Mitología mesopotámica creó el *Poema de Enuma Elish*, después de componer los *mitos de Atrahasis y de Gigalmes*²⁸ que fueron escritos y narrados en Akadio y en forma de Poemas, unos 2.600 años a. C. , y que constituyen los prolegómenos del Mito más relevante de la producción literaria babilónica.

Enuma Elish –1124-1103 a.C.–²⁹ (o *Poema babilónico de la Creación*) responde a la exaltación del Dios Marduk; cuyo texto se recitaba cada año en las fiestas regeneradoras del Año Nuevo. Este poema, de autor anónimo y que se compone de siete Cantos (o tablillas de barro), está estructurado en cinco temas míticos: Mito de la Creación, Mito del origen de los Dioses, Mito de Ea y Apsu, Mito de Tiamat y el Mito del himno a Marduk. *Enuma Elish* fue escrito en Akadio y es un poema épico de carácter cosmogónico, teogónico, antropogónico y sagrado. “Cuando arriba” (también, denominado así el poema por las palabras de su

²⁶ Jesús Mosterín; *Historia de la Filosofía –Tomo I, cap. IV–* Ed. Alianza, Ma. 1985; pag. 76.

²⁷ Mircea Eliade, *Cosmología y Alquimia Babilónica*. Ed. Paídos, Ba. 1993; pag. 23-26.

²⁸ Ver la obra citada de Jesús Mosterín; *Historia de la Filosofía*, 1.985; pag. 89 ss.

²⁹ *Ennma Elish*; traducción de Federico Lara Peinado. Ed. Trotta, Ma. 1994.

comienzo) es un Mito cosmogónico del origen y del orden del Universo, en el que Marduk es el principal protagonista. Debido a su amplia extensión literaria, he elegido los párrafos de las Tablillas que he considerado más relevantes y en relación a los cinco temas míticos que trata. Dice así:

Así comienza el origen de todo: *"cuando en lo alto no existían ni el cielo ni la tierra sino sólo un caos acuático de donde surge todo."* De este líquido acuoso se desprendieron dos principios: *"las Aguas dulces y las Aguas saladas, de donde surgieron los Dioses y de éstos nacieron el Cielo y la Tierra."*

– Tablilla I –

*"Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado,
y abajo la tierra no había sido mencionada,
solos Apsu, su progenitor
y la madre Tiamat, la generatriz de todos,
mezclaban juntos sus aguas...;
los Dioses fueron procreados dentro de ellos
Lakhmu y Lakhamu aparecieron...;
Después fueron producidos Anshar y Kishar...;
Ahn procreó a su imagen a Nudimmed..."*

– Tablilla II –

*"Cuando Tiamat hubo terminado su obra,
reunió sus tropas para la batalla contra
los dioses, sus retoños...;
Cuando Ea oyó esta noticia
Al principio permaneció en silencio...;
Ea abrió su boca:
¡oh, espíritu profundo que detienes el destino,
que lo creas y aniquilas...
Señor de los Dioses que fijas el destino
De los grandes Dioses...
Proclámame un destino trascendente
Y haz que yo determine los destinos."*

– Tablilla IV –

*“Prepararon para él un trono principesco
en el que se sentó para la soberanía:
sólo tu, tú eres el más importante entre los grandes dioses.
Tu destino no tiene igual
¡oh Marduk ! tú eres el más importante entre los grandes...
¡ señor ! si tu destino es el primero entre los Dioses,
ordena que se realicen la desaparición y la reaparición,
a una palabra de tu boca, que esta constelación desaparezca
y a una nueva orden que aparezca intacta.
Entonces el señor suscitó el Diluvio, su arma poderosa
Y montó en el terrorífico carro <<tempestad irresistible>>..*

– Tablilla VI –

*“Cuando Marduk oyó las palabras de los Dioses,
su corazón le empujó a crear maravillas ...:
voy a condensar sangre y formar huesos,
haré surgir un prototipo humano: el hombre...
para que le sean impuestos los servicios de los Dioses.
De nuevo transformaré bellamente su existencia...
Y con la sangre Ea hubo formado la humanidad.”*

– Tablilla VII –

*“Marduk –Asari– que otorgó el cultivo, que estableció los campos,
el creador del grano y del cáñamo, el que hace crecer la vegetación...;
para el bien del país multiplica la abundancia de los campos...;
el que realiza la renovación...
Que se recuerden sus proezas, inolvidablemente, entre los hombres,
el mantenedor de la purificación;
señor que escucha y es benevolente, que consolida la prosperidad
que hace revivir a los muertos –enfermos-
el verdadero pastor de los hombres, el que dirige el camino;
al que los grandes Dioses le atribuyeron una personalidad excepcional.”*

Este hermoso Mito narra cómo Marduk, que nació del corazón de Apsu, es proclamado Rey por los Dioses y cómo estos le conceden el poder de decidir el *destino* del hombre; destino que no es considerado como un determinismo sino como la nueva dirección cultural que toma el hombre en un sentido sagrado. Marduk, como Osiris, es el *héroe cultural* que transforma en belleza la dura existencia del hombre, enseñándole, con criterios ecológicos en los que prima la armonía y con criterios religiosos donde prevalece la igualdad, el cultivo y el cuidado de la Naturaleza y en la cual el proceso mítico de *renovación* simboliza la homología entre la Naturaleza terrestre y la Naturaleza divina –entre *el abajo* y *el arriba*–: Marduk es el Dios-hombre que rescata a la humanidad de su ignorancia y le otorga el conocimiento del arte y de la técnica, pero de un arte integrado, a través de la armonía y de un trato entre iguales, en la sacralidad de la Naturaleza.

Así que, en el Mito de Marduk pueden apreciarse contenidos filosófico-antropológicos que pertenecen al campo de la Astrología y al de la Antropogénesis. Vemos cómo, por una parte, la Mitología babilónica trata el tema del destino del hombre en correspondencia con el destino del Cosmos y de sus astros: la Astrología mesopotámica subsume el concepto de destino a su visión mágica del mundo al considerar que la fuerza mágica de los astros determinaba la vida humana.³⁰ Y por otra parte, se ocupa de la creación del hombre, puntuizando que el origen del hombre deviene de la *mezcla coagulante* de la Sangre de Marduk y de la Tierra: Marduk creó a los hombres por medio de un *autosacrificio* que rememora el acto primordial; en su simbología la Sangre expresa el principio activo espiritual divino y la Tierra indica el principio pasivo material de la Terra genitrix; homólogamente la Sangre es el semen y la Tierra es la matriz.” (Elíade, 1.993; pag. 64-66)

La Mitología de los babilonios hace una interpretación del Mito de Marduk que, como en la de los egipcios, estructura la creencia paradísaca en los términos terrenales y celestiales, pero lo hace desde la perspectiva antropológica de la homología: la Terra Matrix Mundi, el útero del Mundo, es el origen y el espacio vitales del hombre; pero, este no es el final y el acabamiento de la vida sino el paso a otra realidad y el comienzo de una vida nueva celestial en el más allá; el hombre podrá retornar a su origen divino, a la inmortalidad y a la eternidad, a la inmensidad del Océano celeste, como los ríos lo hacen al océano de este Mundo.

³⁰ Mircea Eliade, *Cosmología y Alquimia Babilónica*. Ob. Cit. pag. 42-45.

4. Interpretación hebrea del mito del Paraíso.

Las culturas orientales anteriores a Israel –egipcia y mesopotámica– estructuraron la matriz de la Cultura hebrea, la cual representa el último resquicio de la historia oriental: cuando las tribus hebreas irrumpen en Palestina en el siglo XIV a. c. y coincidiendo con el ocaso de la gloria de Egipto, Israel se convertiría en el enlace de “*intercambio cultural*” de profetas y regiones y de “*paralelismo mítico*” entre Oriente y Occidente.³¹ Y, evidentemente, en base a esta relación intercultural y a su propia innovación nació la cultura hebrea que se sustentó sobre los pilares de la Filosofía y de la Mitología.

Así que, en primer lugar y partiendo de estos contactos histórico-culturales iniciales, vemos cómo el mundo intelectual hebreo desarrolla una reflexión filosófica y antropológica sobre la relación Dios–hombre que está basada en la creencia religiosa del monoteísmo (ya propuesto por el Faraón Akenatón) y en la estructura teológica de la *transcendencia* y la *inmanencia*; y que la Mitología hebrea nace de una nueva concepción de la Naturaleza divinizada al considerar, con un sentido más personalizado que las Mitologías anteriores, que el hombre se relacionaba directamente con un solo Dios: el monoteísmo hebreo no se desliga de la consideración de la Naturaleza como fuerza y energía, sino más bien enfatiza su carácter anímico de su relación directa con el hombre; es decir, personalizando la realidad divina de la Naturaleza desde una visión de relación interdependiente y mediada, al mismo tiempo, por la transcendencia y la inmanencia entre ella y el hombre. (W. A. Irwin, 1.954; pag. 20-48)

Y en segundo lugar y en esta misma línea, cabe afirmar que la Mitología religiosa, narrada por la cultura hebrea en el libro del Génesis del Antiguo Testamento y que siempre dibuja la figura del Dios Jehová como protagonista inalterable y permanente, parte de esta concepción de la Naturaleza como energía divina única de la que el hombre participa de forma personal y directa. Dentro del libro del Génesis se suceden tres interpretaciones arcaicas del Mito del Paraíso, que en orden cronológico se desarrollan a partir del Mito de Origen de la Creación; y que son: *el Mito de Adán*, *el Mito del Paraíso del Edén* y *el Mito de la Caída*.

³¹ William A. Irwin; *El pensamiento prefilosófico –T. II, Los hebreos–* Ed. F.C.E. México 1954; pag. 11-35.

4.1. Mito de Adán y mito del Paraíso del Edén.

El preámbulo del *Mito de Adán* y del *Mito del Jardín del Edén* se encuentra en el primer y segundo relato de la Creación de *el Génesis*: el primer relato de la Creación –*Génesis I.1-II.3*– fue compuesto en Jerusalén después del regreso del destierro en Babilonia y de aquí su semejanza con la Cosmogonía babilónica (*Poema de Enuma Elish*), y en él a Dios se le llama Elohim –“Al principio creó Dios-Elohim el Cielo y la Tierra. La Tierra era un caos informe sobre la faz del abismo y la tiniebla, y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas...”–; y el segundo relato –*Génesis II.4-22*– es también judeo de origen edomita y anterior al exilio, y aquí a Dios se le denomina Yahvéh (habitualmente transcrito como Jehová, traducido como Señor y considerado como una abreviación del nombre completo Yahvé asher yihweh, <<Él hace que sea lo que es>>) –“Después de crear el Cielo y la Tierra... Yahvé Dios hizo un jardín en Edén y puso allí al hombre que había formado llamado Adán para que lo labrara y cuidara y plantó en él árboles...”–.³²

Según reza la Cosmología mítica hebrea, el Universo está compuesto por Siete Tierras y Siete Cielos que se unen y sujetan en sus bordes por unos garfios, de forma que la Primera Tierra está enganchada al borde del Segundo Cielo, la Segunda Tierra al del Tercer Cielo y así sucesivamente. Pues bien, el Jardín del Edén, que se halla hacia el Este del Mundo habitable(probablemente en la Segunda Tierra) y en el Tercer Cielo, es la morada de los justos y está lleno de árboles entre los que se encuentra el Árbol de la Vida, en cuya sombra descansa Dios, y el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal; dos ríos salen de Edén –uno de leche y miel y otro de vino y aceite – que se dividen en cuatro brazos –el Pisón, el Guijón, el Tigris y el Eúfrates – que rodean la Tierra; Trescientos Ángeles de Luz custodian sus Siete Puertas, cada una de las cuales conduce a la siguiente y dos querubines lo defienden de los intrusos con sus espadas remolineantes de Ruedas de Fuego –svásticas– ; se cree que al Norte del Edén se extiende la Gehena que es la región de los fuegos siniestros, y se dice que los habitantes del Paraíso se hallan cabeza abajo y que, como los muertos, caminan con las manos. (Robert Graves, 1.988; pag. 31-36)

³² Robert Graves y Raphael Patai; *Los mitos hebreos*. Ed. Alianza editorial, Ma. 1.988; pag. 19-25.

En el primer relato del Génesis se narra que Adán –el hombre – surge, por orden de Dios, de la matriz de la Tierra el Sexto Día de la Creación: para crear al hombre, Dios mezcló *Polvo puro* con *Tierra humedecida* del Monte *Moriá* –el ombligo de la Tierra donde se edificó el Santuario –, vinculando así a la humanidad con la Naturaleza divinizada –la Tierra Madre – y con su origen sacralizado –el Centro del Mundo –, y como el hombre era hijo de *Adama* –Tierra – se llamó a sí mismo *Adán*. Dios dio a Adán un tamaño tan grande que, cuando estaba acostado, ocupaba desde un extremo hasta el otro de la Tierra, y cuando se levantaba su cabeza tocaba el Trono de Dios; y le dio, también, tanta belleza que su rostro brillaba como el Sol; y así el hombre fue creado a *imagen y semejanza* de Dios, otorgándole el poder del dominio del Mundo. Y en el *relato yahvista* se narra que Dios sumergió a Adán en un sueño profundo, le quitó una costilla e hizo con ella una mujer, Eva –que significa *Vida* – como compañera y después cerró la herida. El Mito continúa contando que Dios puso a Adán en el Paraíso del Edén y que le permitió que asistiese a la Asamblea Divina. Después Adán ambicioso de una gloria y poder mayor robó, por iniciativa de Eva y de la Serpiente, la Sabiduría divina, se dice que, como Osiris, Marduk y Prometeo, para entregarla a los hombres. Pero, por ello y como castigo Adán y Eva fueron expulsados por Dios del Paraíso.

Como puede apreciarse, el primer relato narra: el acontecimiento mítico del primordium, capítulo que pertenece a la historia de los orígenes de la Cosmogonía hebrea en la que se pone de manifiesto el concepto de “Aliento” o Palabra o Sabiduría divina –Neter de los egipcios, Naturaleza de los mesopotámicos, Arjé de los griegos– como el acto mismo de la Creación por el que se establece el orden en el caos existente; y como apartado de la Antropogonía, se narra el origen del hombre y su *imago dei* en el principio de la creación.³³

Y en el *relato yahvista* se aprecia, además, una interpretación del Mito del Paraíso que, como en la Cosmología y Antropología mesopotámica, se incide en la relación de *homología* entre el lugar del hombre en el mundo y el Paraíso terrenal y Dios y el Paraíso celestial: Jerusalén, el Monte, Adán, el Árbol y el Edén son la expresión mítica de esta *correspondencia* entre el Paraíso terrenal y el Paraíso celestial y de la *comunicación* entre el hombre, la Naturaleza y lo divino.

³³ M. Elíade; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* –T. I– Ed. Paidos, Ba. 1.999; pag.219-222.

4.2. Mito de la Caída del hombre.

En Génesis III. 1-24 se narra *el Mito de la Caída*: Dios permitió a la pareja comer de todos los árboles del Paraíso menos de uno –el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal –, ya que de hacerlo les causaría la muerte; pero, la Serpiente, que estaba allí, les indujo, astutamente, a quebrantar la prohibición divina, diciéndoles que, si comían de los frutos de ese árbol, no morirían y que Dios les había engañado, y que, si lo hacían, serían como él y obtendrían la Sabiduría; entonces la mujer comió y dio a probar a su marido; después de haber comido el fruto prohibido Adán y Eva se miraron y se vieron desnudos y se taparon con hojas de higuera; Dios, que paseaba por el Jardín, llamó a Adán y le dijo *¿ dónde estás tú ?* y Adán contestó que, avergonzado por estar desnudo, se había escondido, y Dios le dijo *¿quién te ha hecho saber que estás desnudo? ¿has comido del árbol prohibido?* Adán culpó a la mujer y ésta a la Serpiente; y Dios maldijo a Eva y a la Serpiente y por último a Adán; y Dios con el temor de que el hombre también comiera del Árbol de la Vida les arrojó del Paraíso y puso en su Primera Puerta un querubín para impedirles el paso.

Sobre este Mito algunos sostienen que: Adán, al comer el fruto, consiguió el don de la profecía y que el Árbol de la Ciencia le dejó tomar lo que deseaba –las hojas de higuera – y que eligiera la Sabiduría a la Inmortalidad; también, que, después de la expulsión del Paraíso, un ángel fue a consolar a Adán y le enseñó a usar el fuego y un martillo de herrero; y que este Mito y los dos anteriores guarda un gran paralelismo con la *Epopeya de Gilgamesh* y con la *fábula de Enkidu* de la Mitología babilónica, con el *Mito akadio de Adapa*, con el Mito persa de *Meshia y Meshiane* y con el Mito griego de *la Edad de Oro*. (R. Graves, 1.988; pag. 70-72)

Aquí vemos cómo el Mito de la Caída o Mito del Pecado Original judeocristiano plantea el tránsito de un estado teológico-natural a un estado cultural del hombre: Adán y Eva (como Osiris y Marduk) son los héroes míticos de las *mil caras* de la caída de la humanidad que pierde el estatus de felicidad de la Edad de Oro edénica y abandona la inocencia de naturaleza original adánica, a favor de un nuevo Conocimiento –del Bien y del Mal–, una nueva Cultura –del martillo – y un nuevo Pensamiento –el del racionalismo– . En definitiva, una nueva dimensión cultural en la que el hombre, todavía, no se desliga del todo de la Cosmovisión natural, mágica y divina del Mundo; pues le queda la Nostalgia.

5. Interpretación griega del mito del Paraíso.

En la Cultura griega *el héroe de las mil caras* es, principalmente, Prometeo, como veremos ahora.³⁴

Por una parte, la Filosofía griega arcaica y clásica presenta entre los siglos VIII y IV a. c. características definidas de una tradición religiosa que engloba los elementos constitutivos de la Civilización helénica y que se caracteriza, a diferencia de lo que ocurrió en el cercano Oriente, por no poseer ningún carácter dogmático, ni estar estrictamente fijada y por carecer de clero, de sacerdotes y de Iglesia y por no dar una interpretación sagrada de los mitos.³⁵ La religión griega no conoce un libro sagrado que contenga la verdad sino que se basa en la convicción de las narraciones míticas, en las cuales se exponen las creencias sobre los Dioses, se narran los acontecimientos primordiales y se dilucida sobre el destino y la condición del hombre: “con el nacimiento de la cultura Griega surgió una revolución del pensamiento y de la vida misma y fue en Grecia donde el hombre adquirió por primera vez conciencia de sí mismo; en la Hélade el hombre era el protagonista de los acontecimientos tanto míticos como religiosos.”³⁶

Y por otra parte, la Mitología Griega es el reflejo de los sentimientos, de las ideas y de los acontecimientos de la humanidad en épocas inmemoriales. Los Mitos griegos nos proporcionan el acontecimiento de una época, la Edad de Oro, en la que el hombre mantenía una relación directa con la Naturaleza y lo divino: “el mito contiene *el germen del saber y de la sabiduría* que recogerá la Filosofía para hacerla más comprensible y racional, pero sin alejarse de su contenido mítico y místico.”³⁷ Así que nos encontramos ante relatos mítico-poéticos que constituyen la literatura arcaica y en los que se encierra la Ciencia de los primeros tiempos: Religión, Magia, Iatromancia, Antropología; Filosofía, Moral y Esoterismo, que, como elementos constitutivos de una religión mítica y un culto sagrado propios de la *polis*, lograban reunir a todos los helenos en los Santuarios de los Oráculos de los Misterios de Apolo, de Zeus, de Eleusis, etc., con el fin de practicar ritos, consultar los oráculos, conocer la adivinación y rememorar los misterios iniciáticos.

³⁴ Así es como denomina Josef Campbell de forma generalizada la similitud entre las características de estos personajes y héroes míticos en: *El héroe de las mil caras*. Ed. FCE, México 1.999.

³⁵ Jesús Mosterín; *Historia de la Filosofía –T. I, El pensamiento arcaico–* 1.985; ob. cit. Pag. 191.

³⁶ E. Hamilton; *La Mitología*, 1.976; ob. cit. Pag. 8-13.

³⁷ J. Pierre Vernant; *Mito y Religión en la Grecia antigua*, 1.991; ob. cit. Pag. 26.

La interpretación del Mito del Paraíso de la cultura helena la encontramos expuesta en el *Mito de la Edad de Oro o Arcadia*, también llamado Era de Cronos, y en el *Mito de Prometeo*: el primero nos sitúa en el origen del hombre, su escenario natural y su relación de *commensalidad* con los Dioses, y el de Prometeo nos plantea el tránsito del estado teológico-natural al estado cultural del hombre.

El Mito griego de la Edad de Oro se localiza, por primera vez y de forma prioritaria, en Hesíodo; pero, también, existen otras interpretaciones griegas, posteriores y menos relevantes, en Orfeo, Pitágoras, Empédocles y Platón y otras greco-romanas en Lucrécio, Virgilio y Ovidio. Y el Mito de Prometeo se narra en Hesíodo y en Platón; pero se encuentran otras versiones menos destacadas en Esquilo, Aristófanes y Luciano; y tuvo gran transcendencia durante el siglo XX en Nietzsche, Goethe, Shelley y Albert Camus.

Considero importante apuntar que existen dos aspectos que unen a todos estos personajes y sus respectivas interpretaciones del Mito, actitudes que no se encuentran en otros autores de la época griega: 1º que son poetas, profetas, iatromantes –curanderos y adivinos– y semi-divinos y que practican la abstinencia, la evocación, el éxtasis, los misterios, la iniciación y el chamanismo; y 2º que comparten la idea de que el hombre vivió una época gloriosa y dorada, que luego la perdió y que la existencia posterior se resuelve entre la nostalgia y la búsqueda, por medios espirituales, de aquel Paraíso perdido u otro nuevo que lo sustituya.³⁸

Respecto del tema que nos ocupa, hay que mencionar que Hesíodo –nacido en Cime (Eolia) en el S. VII a.c. y que cuando cuidaba sus ovejas en las laderas del Helicón tuvo lugar su iniciación poética y profética que las Musas le asignaron– acomete la tarea de representar los principios de aquella religión arcaica y expresar poéticamente los mitos de la época, rememorando, así, un pasado remoto dorado de acontecimientos, realidades y divinidades; y de la misma forma, que Platón –hijo de Aristón y de Patona fue ateniense y nació el siete de Abril de la olimpiada LXXXVIII y murió el año primero de la olimpiada CVIII a los 81 años de edad– propone una República como modelo de la Ciudad y del Estado ideales que logre recuperar las categorías históricas de la Edad de Oro y consiga articular y armonizar las contradicciones a las que el hombre se enfrenta en la nueva Cultura.

³⁸ Estos aspectos son defendidos, como veremos, por los helenistas: E. R. Dodds y por F. M. Conford.

5.1. Hesíodo: mito de Prometeo y mito de las Edades.

Hesíodo comienza su obra *Teogonía*³⁹ con la descripción de las Musas en el Helicón: “*Comencemos nuestro canto por las Musas heliconíadas...*”; y continúa con la Cosmogonía o Mito de la Creación del Mundo: “*En primer lugar existió el Caos, después Gea la de amplio pecho...*”, y con el Mito de Zeus: “*Cronos sabía que uno de sus hijos le había destronar...*”⁴⁰

El Mito de Zeus nos sitúa en una época dorada para dioses y para hombres: a partir de “*la emasculación de Cronos y su destrucción en la aguerrida batalla entre Zeus, secundado por sus cinco hermanos, y Cronos ayudado por los Titanes*”, el mundo estaba ya, tras la derrota de Titanes y Gigantes, preparado para recibir a la humanidad; se daban las condiciones necesarias para crear al hombre y ubicarlo en un lugar con seguridad y comodidad, en una tierra regada por el mar Mediterráneo y mar Negro (Ponto) y rodeada por el Océano; al Norte se encontraba un país, el de los Hiperbóreos, en el que sus habitantes vivían en la plena felicidad; al Sur se encontraban la raza privilegiada de los Etíopes y en la ribera del Océano se situaba la mansión de las almas de los justos. (E. Hamilton, 1.976; pag. 62-67) Y Zeus, imperante como Rey del Cielo y magnánimo de la justicia, procede al justo reparto de honores y funciones entre los Dioses y entre los hombres: “el medio por el que el hombre se comunica con los Dioses –*Theoi*– se realiza a través del rito del sacrificio –*Thusia*–” (J. P. Vernant, 1.991; pag. 49-51)

Pues bien, la poesía mítica de Hesíodo pone de manifiesto el sentido del sacrificio como la relación sagrada que se establece entre la potencia divina y la condición mortal del hombre, entre *el arriba y el abajo*. En Hesíodo el Titán Prometeo instituye el primer sacrificio sagrado, como una ofrenda a los Dioses y un banquete para el hombre que ilustra la vinculación y la adivinación sagradas de la religión griega arcaica;⁴¹ y que Hesíodo narra en la *Teogonía* y en *Trabajos y Días* como sigue.

³⁹ Hesíodo; *Obras y fragmentos*. Ed. Gredos, Ma. 1.983.

⁴⁰ Para más información sobre este Mito de la Creación y otros mitos griegos pueden verse las siguientes obras: Robert Graves, *Los mitos griegos*; G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los Filósofos presocráticos* (ambos referidos en la bibliografía) y la obra ya citada de E. Hamilton, *La Mitología*.

⁴¹ En la religión griega, como en las religiones anteriores, el acto ritual del sacrificio es casi siempre de tipo sangriento: se degüella un animal doméstico, se le extraen las vísceras, se recoge la sangre se descuartiza, se queman los huesos aromatizados con hierbas y el humo se eleva a los Dioses. Y es curioso observar cómo el ritual chamánico de aborígenes indígenas realiza el mismo proceso leyendo en el humo y en los huesos quemados acaeceres futuros de su comunidad

– Teogonía, 508-617 –

“ Jápeto desposó a la Oceánide Clímene de hermosos tobillos y subió a su mismo lecho. Ésta le dio como hijo a Atlas y parió a Menetio, al astuto Prometeo y al torpe Epimeteo, que fue el primero que aceptó de Zeus a la mujer... A Prometeo, Zeus le ató con cadenas y lanzó sobre él su águila, que le comía el hígado inmortal todos los días. A ésta la mató Heracles no sin el consentimiento de Zeus, quien, aunque irritado desde que Prometeo combatió su voluntad, calmó su cólera.

Ocurrió que cuando Dioses y hombres se separaron en Meconia, Prometeo ofreció un buey troceado pensando engañar la inteligencia de Zeus. Dispuso las carnes y las vísceras entre la piel escondiéndola en el vientre del buey, y los blancos huesos los disimuló con grasa. Zeus, el poderoso de los Dioses sempiternos, sabedor de inmortales designios que preveía desgracias para los hombres mortales, cogió con ambas manos la blanca grasa. Cuando vio los huesos se enfureció y desde entonces las tribus de hombres queman para los inmortales los huesos, en los sacrificios de los altares... y por este engaño no dio la infatigable llama del fuego a los fresnos para los hombres que habitan sobre la tierra.

Pero le burló Prometeo escondiendo el brillo del fuego en una hueca cañaheja de hinojo, hiriendo de nuevo el alma de Zeus altitonante, cuando este vio entre los hombres el brillo del fuego. Y a cambio del fuego preparó un mal para los hombres: primero el ilustre patizambo modeló de la tierra una imagen con apariencia de casta doncella y Atenea de ojos glaucos la vistió con un velo blanco, con coronas de flores y con una diadema de oro... Así preparó el bello mal, a cambio de un bien,... un estupor se apoderó de los Dioses y de los hombres cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. De ella desciende la estirpe de las mujeres, gran calamidad para los hombres, con los varones conviven sin conformarse ni adaptarse a la pobreza, sino sólo a la hartura... El segundo mal les procuró a cambio de aquel bien: quien huyendo del matrimonio y de las terribles acciones de las mujeres no quiere casarse y alcanza la funesta vejez sin nadie que le cuide. En cambio quien consigue tener una mujer sensata y recatada el mal equipara al bien. Quien encuentra una mujer dañina vive con la angustia en su alma y su mal es incurable. Así no es posible engañar ni transgredir la voluntad de Zeus, y a Prometeo le aprisionó una cadena.”⁴²

⁴² Texto de Hesíodo y versión de C. García Gual; *Prometeo: mito y tragedia*. Hiperión, Ma. 1.995, 23-27

– Trabajos y Días, 41-106 : Mito de Prometeo y Pandora –

“ *Y es que oculto tienen los Dioses el sustento a los hombres...pero Zeus lo escondió irritado en su corazón por el engaño del astuto Prometeo y para ello urdió calamidades lamentables y oculto el fuego. A su vez Prometeo lo robó a Zeus para el fin de los hombres. Zeus encolerizado dijo a Prometeo:...a cambio del fuego les daré un mal con el que se alegren de corazón encariñándose en su propia desgracia. Así ordenó a Hefesto mezclar tierra con agua y hacer una encantadora figura de doncella, semejante en rostro a las Díosas inmortales. Luego encargó a Atenea que le enseñara sus labores, tejer la tela. A Afrodita mandó rodear su cabeza de gracia, irresistible sensualidad y halagos cautivadores y a Hermes le encargó dotarle de un mente cínica y un carácter voluble...y el mensajero Argifonte configuró en su pecho mentiras, palabras seductoras y un carácter voluble, para voluntad de Zeus, y la llamó Pandora,...perdición para los hombres que se alimentan de Pan. Zeus envió el regalo de los Dioses –Pandora– a Epimeteo, que no cuidó de la advertencia de su hermano Prometeo de no aceptar un regalo de Zeus. Pero éste se dio cuenta cuando ya era desgraciado.*

Antes vivían sobre la tierra tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres.

*Pero aquella mujer al quitar con sus manos la tapa de una jarra –tinaja, caja- los esparció y procuró a los hombres calamidades. Sólo quedó en la jarra la esperanza –espera- al cerrarse la tapa. Mil (10.000) diversas calamidades deambulan entre los hombres: repleto de males está la tierra y el mar. Las enfermedades visitan a los humanos trayendo sus daños a los mortales en silencio, puesto que el providente Zeus les arrebató el habla. Así que de ningún modo es posible escapar al designio de Zeus.”*⁴³

Los dos relatos de Hesíodo coinciden en lo esencial pero enfocan la narración mítica desde perspectivas distintas: en la *Teogonía* cuenta la historia de Prometeo como una victoria de Zeus y su castigo es consecuencia de su delito, en los *Trabajos y Días* explica la causa de las penalidades que caen sobre la humanidad; y en ambos casos propone el mal como un castigo por el intento de violar el orden establecido.

⁴³ Texto de Hesíodo, ob.cit. y texto en el que se basa Carlos García Gual (de M. L. West) en *Prometeo: Mito y Tragedia*. Ob cit. Pag. 29-33.

A modo de comentario, hay que señalar, en primer lugar, que Prometeo representa en el *Mito de Prometeo y Pandora* un papel ambivalente: por una parte favorece a los hombres y por otra trata de engañar a Zeus. El Titán quiere instaurar, mediante el “robo del fuego” – aquí el Fuego es símbolo de la rebeldía del intelecto humano que se olvida del espíritu y se trivializa en forma del afán de sacar provecho de los bienes materiales⁴⁴ que los Dioses han arrebatado a los hombres, la condición paradisíaca de la Edad de Oro en la que los hombres convivían con los Dioses; pero esta labor pretende conseguirla mediante el engaño que urdió en el rito del sacrificio.⁴⁵

En segundo lugar, cabe indicar que el mito etiológico de Prometeo y Pandora es una explicación de las causas de los orígenes, de la acción de Zeus y de la condición y del pecado del hombre: Prometeo surge, cuando Dioses y hombres se separan en Meconia, en calidad de instaurador del rito del sacrificio por el que Dioses y hombres separados se relacionan y se comunican de nuevo a través del Fuego. Aquí el Fuego simboliza y configura “la purificación, la sublimación y la espiritualización del alma humana.” (P. Diel, 1.998; pag. 211)

Y en tercer lugar establecer que Prometeo es el *héroe cultural* que representa el tránsito a la Cultura: paso simbolizado por el Fuego –como elemento transformador de los alimentos de crudos a cocidos⁴⁶, como origen de la palabra, el lenguaje y la comunicación⁴⁷, como símbolo de la pérdida de la alimentación vegetariana que el hombre usaba antes de la caída⁴⁸, como factor de protección, poder y dominio ante los demás animales⁴⁹ y como símbolo del acto sexual y del amor al mismo tiempo⁵⁰; por Pandora que representa la pérdida de la *androginia* originaria del hombre y en consecuencia la dolorosa separación de los sexos; y por el sentimiento de nostalgia de un pasado inocente, feliz y dorado que contrasta con el devenir de las edades a las que ahora se somete la humanidad.

⁴⁴ Paul Diel; *El simbolismo en la Mitología griega*. Ed. Idea universitaria, Ba. 1.998: pag. 210.

⁴⁵ Al respecto pueden compararse las figuras de Osiris, Prometeo y Adán como héroes de las mil caras: Osiris y Prometeo vigilan y luchan por el logro de un Paraíso terrenal para el hombre, pero, mientras que Prometeo se enfrenta a Zeus y le intenta engañar, Osiris consigue sus objetivos mediante la unión del hombre con la naturaleza y con el Dios Ra; y, desde los conceptos de transgresión y pecado, Prometeo se asemeja a Adán, ambos, como representantes del hombre, se oponen a la ley divina con el propósito de igualarle.

⁴⁶ Punto de partida de la obra de Lévi Strauss; *Lo crudo y lo cocido –Mitológicas vol. I–* Ob. cit.

⁴⁷ Faustino Cordón; *Cocinar hizo al hombre*. Ed. Tusquets, Ba. 1.988; pag. 86 ss.

⁴⁸ J. P. Vernant; *Mito y religión en la Grecia antigua*. Ob. cit. Pag. 60-62.

⁴⁹ Mensaje de la película: “En busca del Fuego” de Jean Jacques Annaud.

⁵⁰ J. G. Frazer; *Mitos sobre el origen del fuego*. Ed. Alta Fulla, Ba. 1.986; pag. 202-205.

El *Mito de las Edades*, que Hesíodo describe en *Trabajos y Días*, 110-200, es el segundo relato de la Creación de la humanidad de su composición poética y puede considerarse como continuación del Mito de Prometeo; a diferencia de que en el Mito de las Edades la humanidad es creada por Zeus, después destruida y otra vez creada, y así durante cinco Edades sucesivas y distintas unas de otras. El Mito cuenta lo siguiente:

“Los Dioses y los hombres mortales tuvieron un mismo origen. Al principio los inmortales crearon una Dorada Estirpe de hombres mortales. Existieron en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo: vivían como Dioses, libres de preocupaciones, sin fatiga ni miserias...ni males...morían como sumidos en un sueño, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos.. Luego desde que la tierra sepultó esta raza, aquéllos son por voluntad de Zeus démones benignos –divinidades menores– terrenales...En su lugar una Segunda estirpe mucho peor, de Plata, crearon después los Dioses Olímpicos, no comparable a la de Oro ni en aspecto ni en inteligencia...a estos hundió Zeus Crónica irritado porque no daban las honras debidas a los Dioses bienaventurados del Olimpo. Luego cuando la tierra sepultó a esta Estirpe otra Tercera de hombres de voz articulada creó Zeus padre, de Bronce, nacida de los fresnos, terrible y vigorosa...de actos de soberbia. No comían pan y tenían un aguerrido corazón de metal. Víctimas se ocultaron en la mansión de Hades y se apoderó de ellos la muerte. Luego desde que la tierra sepultó esta Estirpe, en su lugar creó Zeus una Cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los Héroes o Semidioses que nos precedió sobre la tierra...;estos viven exentos de dolores en las islas de los afortunados junto al Océano...; otra estirpe creó Zeus de voz articulada, los que ahora existen sobre la tierra. Y luego ya no hubiera querido estar yo entre los hombres de la Quinta generación, sino haber muerto antes o nacido después; pues ahora existe una estirpe de Hierro...igualmente Zeus destruirá esta raza de hombres cuando al nacer sean blancas sienes. El padre no se parecerá a los hijos y viceversa; no habrá amistad ni amor; despreciarán a sus padres; su justicia es la violencia y el saqueo; la envidia murmuradora acompañará a todos los hombres miserables. Entonces Aidos y Némesis irán al Olimpo para vivir entre los inmortales, abandonando a los hombres mortales y sólo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal.”

El *Mito de las Edades y de las Cinco Razas* narra que en principio los Dioses crearon una Primera Raza de Oro, en la que los hombres vivían como Dioses: sin trabajo ni sufrimientos, con abundancia de alimentos y con el amor de los Dioses y donde incluso la muerte era un bien, pues consistía en una transformación del alma a un estado de espíritu puro en otro plano de existencia. Ante esta descripción, creo que la Edad de Oro del Mito de las Edades y la interpretación hesiódica simboliza, como en las tres culturas Orientales anteriores a la Griega, el estado paradisíaco en sus dos vertientes, *la terrenal y la celestial* del primun tempore; el resto de las Edades –Plata, Bronce, Héroes y Hierro– se suceden de acuerdo a una progresión descendente. Sin embargo, este declive en el orden de la evolución o, mejor dicho, esta involución de las razas, parece romperse con la creación de la Cuarta Estirpe⁵¹: La raza de Héroes o Semidioses –Hemitheoi– (que provienen del cruce de los Dioses y los mortales, e incluso después de la muerte no son enviados al Hades sino a la Isla de los Bienaventurados, donde continúan su vida feliz) era más justa y virtuosa que la anterior y, por supuesto, que la de Hierro. Por lo que está claro que la heroización simboliza y ejemplifica a la estirpe mortal y su transformación cultural. Y la última raza que Hesíodo analiza es la que más estupor causa, ya que, si es la que el aedo vive, también es la que a nosotros nos tocará vivir: tal vez la época del hierro y del martillo, la Era de las máquinas de toda la guerra y del dominio de la razón.

Así que, la interpretación que Hesíodo hace del Mito de las Edades y de las Razas (y también del de Prometeo) se basa en una visión *pesimista* que puntualiza la degradación paulatina de la raza humana que va degenerando hasta llegar a la época de Hierro, que es la estirpe más execrable y la menos deseada por el aedo. El pesimismo de Hesíodo pone de manifiesto el progresivo empeoramiento del mundo, el camino hacia el mal de la condición humana y la decadencia física y moral del hombre. Esta etapa, en la que “nacerán niños como viejos de sienes blancas”, en un presente espurio y que se dirigen hacia un futuro incierto y sombrío, será un mundo de sufrimientos y sin remedio para su mal y sin retorno a los orígenes de la estirpe de semblantes dorados.

⁵¹ Considero que Hesíodo pudo pensar en esta raza, ubicada en el proceso de sucesión, con el fin de hacer un paréntesis, que sirviera de ejemplo a la última estirpe y para la que preveía nefastos augurios: en el capítulo de “*Catálogo de héroes*” de la Teogonía, el aedo se dirige a las Musas con melifluas palabras para expresar la alegría del triunfo de Zeus, portador de la égida, sobre el mal de los Titanes, vencidos en batalla, y celebrar la llegada de la Nueva Era, representada por los héroes que eran hijos de las musas olímpicas y de mortales.

5.2. Platón: mito de Prometeo.

La interpretación que Platón hace del Mito de Prometeo es, desde luego y como veremos ahora, mucho más *optimista* y más conciliadora que la de Hesíodo.

Sobre Platón es preciso adelantar alguna idea que lo relaciona con nuestro tema. Por una parte, huelga destacar que Platón lleva sobre su persona el fulgor del *Eros filosófico* y pensaba que la vida es una partícula de un todo, al que sólo podemos retornar después de la muerte tras la que el alma humana podrá vivir el Paraíso deseado y buscado, el camino a la eternidad, a la unidad y a la felicidad del uno: “*el ateniense está fascinado por el mundo de los mitos, preferible al mundo mezquino y de las pasiones no idealizadas...; y pensaba que el problema del hombre está en no saber idealizar.*”⁵² Y por otra parte, cabe señalar que el diálogo platónico es una mezcla de metáforas y dialéctica, de forma que “en ocasiones las metáforas son verdaderos y poderosos mitos, unas veces extraídos de la tradición mítica griega y otras invención del propio Platón y que siempre transmiten lo que ni por la dialéctica podemos alcanza.”⁵³ Así que, Platón recupera la mítica anterior de una forma muy peculiar y personal, pero al mismo tiempo crea nuevos mitos, que cumplen una *función pedagógica y filosófica*, que son fruto del conocimiento intuitivo platónico y pretenden expresar una enseñanza filosófica, que reemplazan al discurso del logos por una comprensión que la dialéctica no alcanza, que poseen un sentido y un mensaje ocultos e iniciáticos que tienen que ser interpretados y descifrados, que son de un profundo contenido filosófico, que expresan revelaciones religiosas arcaicas, y que comprenden normas morales y guías espirituales.⁵⁴ En definitiva, todos sus mitos son propios del genio poético que no puede expresar sus contenidos de una forma racional, sino que presos de la “posesión divina” evocan el misterio del más allá. Platón en su interpretación del Mito y del Mito del Paraíso complementa y armoniza de forma positiva, y a diferencia de los aedos y de sus coetáneos, Mito y Logos, Poesía y Filosofía, como mensaje de: la condición humana, la ascensión espiritual, el destino de las almas y el devenir del Mundo.

⁵² A.Alegre Gorri; *Una lección de Fa –cuadros sobre la transformación del Eros filosófico–* Univ. Barcelona

⁵³ A. Alegre Gorri, “Platón” en *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*. Univ. Deusto, Bilbao, 1.997.

⁵⁴ Platón habla de sus propios mitos como: fabulación, juegos pedagógicos, palabra sagrada, creencia moral, verosímil, de convicción religiosa, simbólicos, evocación de lo oculto y lo esotérico.

Platón escribió 16 mitos que han sido clasificados, según su forma y función, en: mitos alegóricos, genéticos y paracentíficos; y, de acuerdo a su contenido, sobre: la condición humana, la liberación espiritual, el destino de las almas y el devenir del Mundo. El Mito de Prometeo (o de Epimeteo y Prometeo) que nos ocupa, se inscribe entre los mitos alegóricos y de la condición humana.⁵⁵

El Mito de Prometeo narrado por Platón se encuentra expuesto en su diálogo *Protágoras* –320 c-322 d– y pertenece a los diálogos de juventud de su obra: aquí Platón narra por boca de Protágoras la aventura de Prometeo y en él se expone una filosofía de la condición humana y del significado de la actividad técnica y cultural mediada por el fuego que la humanidad comienza a desarrollar. El diálogo se escenifica en casa de Calias: Sócrates coincide con Protágoras y ambos entablan una discusión en la que tratan de la sofística y sobre la virtud; para Sócrates la virtud no es enseñable, mientras que para Protágoras sí lo es; y cuenta que:

*“En un principio existían sólo los dioses, y no existía el hombre. Luego los dioses crearon al hombre con una mezcla de tierra y fuego. A Prometeo y Epimeteo ordenaron la distribución de sus capacidades. Epimeteo concede a unos la fuerza y a otros la rapidez, a los inermes les proporcionaba alas o escondrijos, a otros dotaba de armas... equilibrando, así, el reparto de las cosas para que ninguna especie fuera aniquilada. Después preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía: los cubrió con pelo y piel, para protegerse del frío y calor. A unos puso en los pies cascos y a otros piel sin sangre. Después suministró alimentos distintos: a unos hierbas, a otros frutos arbóreos y a otros raíces. Hubo especies a las que permitió alimentarse con la carne de otros animales. Epimeteo, que no era sabio, gastó todas las facultades en los animales, olvidándose del hombre. Prometeo, cuando llega a supervisar, ve al hombre desnudo y a los animales equilibrados. Ya era inminente el día destinado en el que el hombre debía salir de la tierra a la luz. Ante la imposibilidad de encontrar un medio de salvación para el hombre, Prometeo roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría de las artes y el fuego, y se lo ofrece al hombre. El hombre recibió así la sabiduría para conservar su vida, pero no la sabiduría política, que estaba en poder de Zeus. A Prometeo, por culpa de Epimeteo, le llegó el castigo por su robo”.*⁵⁶

⁵⁵ Geneviéve Droz; *Los mitos platónicos*. Ed. Labor, Ba. 1.993; pag. 15-18.

⁵⁶ Platón, *Protágoras* –320 c-322 d– Edición bilingüe, comentario de Gustavo Bueno. Ed. Clásicos el Basilisco, Oviedo 1.980, pag. 121-127. Y en Geneviéve Droz, 1.993; ob. cit. Pag. 19-21.

Platón pone de relieve en este Mito varios aspectos: la creación de las especies y de las razas mortales, el destino, los dioses como demiurgos-artesanos, la materia viva que surge de la tierra y el fuego; a Prometeo que representa la audacia y a Epimeteo que expresa la torpeza; el equilibrio de la Naturaleza y su supervivencia; el desarraigamiento de la condición natural salvaje y en consecuencia la desnudez del desequilibrio por parte del hombre; la figura heroica-protectora de Prometeo que vigila por el hombre y su propio castigo; el tránsito cultural del hombre hacia la condición de homo faber y hacia la sabiduría práctica-técnica robada a los dioses y otorgada a los hombres por el héroe cultural; y la concepción de la sabiduría política que Prometeo no tuvo tiempo de arrebatar a Zeus, pero que éste, compasivo de los hombres, les ofrece mediante el *pudor –aidos–* y la *justicia* como fundamentos de la amonía social.⁵⁷

Sin embargo, conviene señalar que en Hesíodo y en Esquilo Prometeo es encadenado y la humanidad castigada, mientras que en el mito platónico no ocurre lo mismo, ya que, a modo de innovación personal, Platón introduce el concepto de “sabiduría política” como regalo de los dioses a la humanidad: se manifiesta que la cultura técnica ya no es garantía suficiente para la supervivencia del hombre, sino que, también, se hace imprescindible el sentido político –el *pudor y la justicia*– para que la vida social sea posible y duradera y para que el hombre, una vez iniciado su inevitable desarrollo lógico-racional y prometeico, pueda neutralizar las contradicciones culturales a las que se enfrenta como víctima de un nefasto destino.

Se trata, entonces, desde mi punto de vista, de que la interpretación platónica del Mito de Prometeo, también llamado *Mito sobre la Política*, introduce un segundo concepto de Cultura –el de *la Política*– y manifiesta la preocupación filosófica de la cultura helena de la época por dar respuesta a la génesis de la incipiente Cultura y en consecuencia al problema de los males, de las disfunciones, de las desventajas de la *techné* y, como hoy en día, de las guerras, de la dominación de la Naturaleza y de, probablemente, la autodestrucción de la humanidad.

⁵⁷ Este es el aspecto innovador del mito de Prometeo de Platón con respecto a los anteriores: aunque seguramente Platón no lo pretendía, las conclusiones que se derivan son propias de la sofística, a saber, el homo faber se convierte en homo politicus. Es el riesgo que corría en este diálogo. Sin embargo, el riesgo no es la pretensión, y seguramente Platón quiso decir algo más que una simple equidad pública democrática, o una valoración técnica, o que el hombre es una finalidad y no la medida de las cosas, o que el individuo es el agente de la historia y el ciudadano el motor del sistema político. Pero esta es la distancia señalada entre los sofistas y Platón. En definitiva, dos formas de ver el mundo, que marcarán la historia por dos derroteros distintos: la pragmática y la espiritualista, la democrática y la aristocrática, la materialista y la idealista, la platónica y la aristotélica.

Por eso, si tenemos en cuenta que *la Política* –el don otorgado por Zeus al hombre– establece la cultura “formativa” –política y ética– como condición de posibilidad para la neutralización de las disfunciones que han aparecido por el uso de la mera cultura “productiva”, y como encauzamiento de la cultura meramente técnica, como mantiene el Dr. Octavi Piulats,⁵⁸ creo que puede afirmarse que Platón apuesta, en las obras de madurez de la *República* y de las *Leyes*, por una teoría política de *reconciliación* entre estos dos tipos de cultura. El modelo ideal platónico de la “Ciudad-Estado”, basado en la prudencia, la justicia y la vida comunal, persigue ver realizado, en este mundo, el anhelo de felicidad que el hombre tiene. De esta forma la “Polis” se establece como el estado cívico por el cual el ciudadano puede vivir una situación semejante a la que compartían los contemporáneos de la Edad de Oro. En definitiva, la Filosofía política de madurez de Platón (que ya otorga un valor realista al Mito) es un intento de “enlazar lo racional con lo irracional, lo terreno con lo celeste y lo humano con lo divino.”⁵⁹

De aquí, que la interpretación platónica del Mito de la Edad de Oro esté constituida en base a esta Filosofía política. Para Platón el Principio ético y espiritual que regula la Polis se fundamenta en la “*participación*” del hombre con lo divino. Así la sabiduría política *armoniza* la cultura “formativa” con la Naturaleza en función de la *comunicación* y la *correspondencia* espirituales con la trascendencia de la realidad suprasensible celeste. Este es, precisamente, el argumento del resto de los mitos que Platón creó en relación al tema que nos ocupa.

Estos otros mitos no tuvieron, sin embargo y con respecto a la interpretación del Mito del Paraíso, la importancia del Mito de Prometeo, aunque en ellos se pueden encontrar, implícitamente, elementos que los relacionan con el tema. Ya que no me ocuparé de ellos ahora, al menos los mencionaré: los Tres Mitos del Banquete –El Andrógino y El Nacimiento y Misterio de Eros, *Banquete*, 189c, 202e; y 209e–; Mito de la Caverna –*República* VII, 514a–; Mito de la Reminiscencia –*Menón* 81a y *Fedro* 248e–; Mitos del Destino de las almas –La Sentencia y Las Sanciones, *Gorgias* 523a y *Fedón* 113d–; Mito de Er el armenio –*República* X, 617d–; y Mito de la Atlántida –*Timeo* 24d y *Critias* 120e–.⁶⁰

⁵⁸ O. Piulats; “El Mito de la Edad de Oro y del Paraíso celestial en el marco de la Filosofía de la Cultura;” en: *Actas del IV Congreso Intern. de la SHAF –Filosofía de la Cultura–* Univ de Valencia 2.001; pag. 134.

⁵⁹ W. Nestle; *Historia del espíritu griego*. 1987; ob. cit. Pág. 195.

⁶⁰ Para más información sobre todos ellos puede verse la obra de Geneviéve Droz, 1.993; *ob. cit.*

6. Interpretación chamánica: mitos y chamanes.

Sobre las interpretaciones arcaicas del Mito y del Mito del Paraíso en particular algunos escohiastas de estas culturas han vislumbrado atisbos de orden chamánico representados por sus protagonistas y autores. Así, nos encontramos con diversas interpretaciones que pueden denominarse “chamánicas”, ya que en ellas se expresa el *carácter excepcional*, bien de un héroe mítico o bien de su narrador y la relación directa del estigma chamánico de estos autores –poetas y filósofos– con los propios mitos: en estos casos se trata de que el conocimiento de los mitos de origen y mitos de héroes no responden a una herencia intelectual sino a una gnosis de intuición no racional de carácter chamánico.

Puede verse, entonces, cómo respecto de la Mitología egipcia y concretamente sobre el Mito y el Misterio de *la muerte y resurrección* de Osiris existe una interpretación que lo relaciona con el proceso chamánico de iniciación: los sabios antiguos de Egipto creían que el hombre no posee la verdad y el conocimiento más que cuando llegan a ser, a través de la experiencia iniciática, una parte de su ser íntimo, un acto espontáneo del alma; se trataba de un profundo trabajo de asimilación en el que se dejaba al discípulo abandonado a sí mismo, teniendo que comprender por sus propios medios el sentido simbólico de las *pinturas sagradas* que representaban los 22 *arcanos* que se encontraban en el templo; allí el iniciante experimentaba en el fondo de su ser algo nuevo que le desligaba del mundo y le elevaba por encima de las cosas, la muerte de su yo y el nacimiento de su yo etéreo, *la muerte y la resurrección de Osiris*; entonces el adepto era conducido por los hierofantes a una Cripta donde era enterrado vivo en un sarcófago hasta que entraba en éxtasis, viajaba a los infiernos y a los cielos y experimentaba *la flor de Isis* –la Rosa mística de la Sabiduría y del Amor– y *la pasión y la luz de Osiris* –el Conocimiento de la vida pasada, futura y del más allá, el sentido de la vida y de la muerte– ; después, una vez resucitado, volvía al estado consciente y normal y se le consideraba iniciado en los Misterios de Osiris, era entonces cuando los sacerdotes le revelaban *la visión de Hermes* –la historia eterna del mundo y el círculo de las cosas– y que sólo era transmitida verbal y secretamente entre los pontífices.⁶¹

⁶¹ Edouard Schuré; *Los grandes iniciados*. Ed. Edicomunicación, Ba. 1.998; pag. 145-149.

En relación con el Mito mesopotámico, hebreo y griego del Paraíso terrenal y de la Edad de Oro y del Paraíso celestial encontramos la interpretación que sostiene que: mientras que el Paraíso terrenal representa para cualquier persona la nostalgia de una vida tranquila y sencilla en el campo, el Paraíso celestial es gozado en un trance esquizofrénico inducido por el ascetismo, la perturbación glandular o el uso de drogas alucinógenas; las visiones místicas y mistericas del *Paraíso enjoyado* se relacionan en el Mito con la comida de una “ambrosía” sagrada y prohibida a los mortales –el fruto prohibido: del espino cerval, de la higuera, del abedul, los hongos, la amanita, el soma...– , una sustancia alucinógena reservada a unos pocos adeptos e iniciados que sienten una sensación de gloria y sabiduría divinas a través del éxtasis, revelador de lo sobrenatural, del yo interior y del *conocimiento* –gnosis– por la experiencia extra-sensorial y supra-racional.⁶²

Y sobre el análisis comparativo del Mito del Génesis, en su segundo relato de la Creación –*Génesis II, 4 ss.*– , se puede apreciar una transición mítica de la figura de Elohim a la de Yahvé antropomórfico que da forma al hombre y que en sus rasgos fundamentales es semejante al *Himno a Zeus* de Hesíodo: estos mitos hebreos constituyen la continuación de algún Mito primitivo de la Creación, que fue parcialmente suprimido por los compiladores sacerdotales del Génesis, quienes lo sustituyeron por su propia Cosmogonía racionalizada y semifilosófica; pero este Mito originario ha dejado su huella en otros lugares, pasajes y escenas de la Biblia, lo que ha permitido rastrear su origen en los Misterios rituales y en las figuras aédicas chamánicas de la antigüedad.⁶³

A Hesíodo y sus mitos –y también a Homero, Orfeo, Museo, Pitágoras, Hermótimo, Epiménides, Empédocles, Platón, principalmente, y su relación con los mitos– y siguiendo la línea de los helenistas Cornford y Dodds se le han atribuido, desde mi punto de vista con gran acierto, características chamánicas fundadas en sus aptitudes aédicas, poéticas, proféticas, médicas, videntes, adivinatorias, mágicas, intuitivas, iatromantes y mánticas; cualidades, todas ellas, que componen lo que los escoliastas helenistas han denominado “locura divina”, y que es lo que definía a los filósofos de la época arcaica y clásica de Grecia, al menos a aquellos que no hermanaban con el proceso de racionalización, sino que por el contrario seguían siendo *poseídos* por el amor a la verdadera sabiduría, a la revelación mítica:

⁶² Robert Graves; *Los mitos hebreos*, 1.988; ob. cit. Pag. 73-74.

⁶³ F. M. Cornford; *Principium sapientiae*. Ed. Visor, Madrid, 1.987; pag. 241-242.

en Tracia y en Escitia el *amor a la sabiduría* se representa por la etimología de *Musa* –mosthai, que significa *investigación* y *Filosofía*– en donde las figuras míticas, semimíticas o heroicas se caracterizaban por la combinación de ser profetas, poetas y sabios y por estar relacionados con la mántica a través de la cual están en contacto con el otro mundo de los dioses o espíritus y que respondía a un carácter constante y común de una cadena de los sistemas mánticos procedentes de Eurasia. La figura y los mitos de Hesíodo y sus protagonistas (como Prometeo) –y los filósofos anteriormente nonbrados– se inscriben en esta línea chamánica –profética, poética y mántica–, cuyos elementos fundamentales y funciones parecen ser los mismos en todas partes en las que se han cultivado y todavía se mantienen formas de chamanismo. El don de la poesía es inseparable de la inspiración o *locura divina*, es decir, del conocimiento del pasado histórico y genealógico, del presente oculto y de la profecía del futuro, y que se logra por el contacto con los espíritus y los poderes sobrenaturales. Desde estos principios compone Hesíodo su poesía didáctica –espiritual y filosófica–, que, como los originarios chamanes siberianos, cumple el papel de intermediar entre el mundo de arriba y el de abajo, de vigilar como *psicopompo* el viaje pos morten del alma hacia el más allá y de recibir información mántica y mitológica por medio de su éxtasis o inspiración divina. No hay razones para dudar de que el origen mántico de la sabiduría de Hesíodo le vino por primera vez de las Musas mientras cuidaba sus ovejas, hecho que representó una experiencia real. De esta forma Hesíodo conservó un registro de los mitos y su interpretación sagrada, de la sabiduría gnómica y de las tradiciones campesinas y rumió en su liminaridad chamánica todo el conocimiento antiguo de dioses y héroes, cuando “*las Hijas de la Memoria*” le comunicaron y revelaron la verdad del pasado más remoto, como revelación intuitiva, como una fuerza magnética de inspiración, como un poder sobrenatural que le penetra y le posee, al mismo tiempo que siente que su alma viaja extática y espiritualmente al mundo de los espíritus; algo semejante a la *Kathábasis* y a la *Katharsis* y a la música de Orfeo; al conocimiento esotérico, de curandero, vidente, místico y mágico, al *Daimon* –el yo oculto– y al autosacrificio de Empédocles; y a la bilocación y a la transformación de otras formas culturales de chamanismo: en definitiva, la *psykhé divina*, la locura divina –*mantiké enzeos*–.⁶⁴

⁶⁴ Cornford, 1.987; Pág. 114-134; y E. R. Dodds; *Los griegos y lo irracional*. Alianza Ma. 1997; p. 133-153.

Platón, a pesar de su interpretación alegórica del Mito y ante la histórica de Hesíodo, heredó la inspiración chamánica de la *locura divina*. Platón reaccionó ante la decadencia del conglomerado heredado del siglo V y sus mismos intereses racionalistas de la primera época se transformaron, tendiendo hacia la Filosofía socrática del *Daimon* –la parte divina del alma humana–, hacia la creencia mágico-religiosa pitagórica y hacia su propia innovación que identificaba el *yo oculto* con la *psykhé* racional, hacia la revalorización y la creación de los mitos y hacia su personal iniciación Oriental⁶⁵: Platón reinterpretó, conservando los rasgos principales –el éxtasis como viaje del alma cuando se separa del cuerpo, el conocimiento de lo oculto, la visión de la verdad metafísica, el ritual iniciático del recuerdo y de la rememoración de los Misterios, los poderes sobrenaturales...–, el viejo esquema cultural chamánico; y lo hizo en base a su teoría del *recuerdo de las formas –anámnesis–*, a las experiencias atribuidas a la vida del alma fuera del cuerpo, a su propuesta moral y filosófica del Idealismo y a su proyecto político de los *Guardianes –Filósofos-reyes–* de la República; de aquí que su interés se volcara hacia la excepcionalidad de la personalidad de las prácticas de las instituciones chamánicas de videntes, poetas, profetas, iatromantes y mánticos anteriores, especialmente de los Misterios de Eleusis (probablemente su Academia y él mismo fueran uno de ellos). En definitiva, Platón siempre intentó conciliar la intuición irracional de la *locura divina* de la inspiración chamánica con la *censura racional*, con la *locura de Eros* y la sublimación del Amor –el impulso dinámico que busca la satisfacción que trasciende la experiencia terrena–, con la *religiosidad natural* del Dios Sol Helios y con la *interpretación alegórica* de la magia del Mito.⁶⁶

La transición de Platón a Aristóteles generó, en cuanto a la interpretación chamánica y como ya se ha dicho respecto de la del Mito, una gran divergencia: se pasó de un modelo visionario y analógico a otro lógico y abstracto. La

⁶⁵ Una colonia griega llegada de Egipto trajo a Eleusis el culto de Isis, bajo el nombre de Démeter, y Eleusis se convirtió en un centro de iniciación donde Démeter y Perséfona presidían los grandes misterios: se cantaban las delicias de la estancia celeste y se enseñaba el camino de la doctrina esotérica hacia una vida feliz y la verdad divina. El culto de Eleusis y bajo la forma de un mito representaba el devenir del alma, su encarnación, su olvido y su vuelta a la vida divina. La vida se explicaba como una prueba o expiación en un presente que karmificaba un pasado y esperaba, después de la muerte, un paraíso futuro. Existían los misterios menores celebrados en Febrero en Agral, en los que los neófitos se convertían en mixtos o velados, con el ojo interno veían otro mundo, y continuaban los misterios mayores u orgías sagradas. Los alumnos, cada 5 años, en septiembre y en Eleusis, experimentaban la muerte, separaban el alma del cuerpo, conocían los símbolos revelados, veían a los Dioses y a los elementales, y ya iniciados ascendían a la categoría de chamanes. Platón fue uno de ellos y su Academia fue más tarde un centro de iniciación en la Filosofía y en el ritual de Helios.

⁶⁶ E. R. Dodds; *Los griegos y lo irracional*, 1.997; ob. cit. Pag. 195-210.

interpretación chamánica de los mitos también tuvo respuesta años después, durante la época del antiguo Cristianismo y así la tradición mítico-esotérica no cayó en el olvido. En este sentido, existen estudios comparativos entre las Mitologías Arcaicas, la Griega y la Cristiana que muestran que los mitos relativos al Misterio de *muerte y resurrección* hablan de un mismo acontecimiento y de un mismo héroe mítico de carácter chamánico: Osiris en Egipto, Prometeo, Orfeo y Dionisio en Grecia, Atis en Asia Menor, Adonis en Siria, Baco en Italia, Mitra en Persia y Jesucristo en Israel son en lo fundamental el mismo ser mítico Dios-hombre. La historia de Jesús no es la biografía de un Mesías histórico sino un mito que se basa en leyendas paganas, y el Cristianismo no fue una revelación nueva, sino una adaptación judía de la antigua religión mística pagana –religión popular campesina chamánica– de las culturas arcaicas y de la griega. Fueron los antiguos cristianos, los gnósticos, quienes asimilaron el conocimiento esotérico y la sabiduría chamánica de los Misterios paganos y lo introdujeron en el cristianismo, pues entendían que la historia de Jesús era una alegoría mítica –el Mito del héroe Dios-hombre de las mil caras– que contenía enseñanzas chamánicas secretas y cifradas. Jesús fue el propio héroe Dios-hombre judío que *moría y resucitaba* y su historia fue ideada como simbolismo de un mensaje cifrado y alegórico que contenía enseñanzas espirituales; un Mito imperecedero.⁶⁷

En relación a este tema y en la línea expuesta hay otro texto que considero muy sugerente y relevante: el Mito cristiano de Jesús está muy vinculado a los mitos Dionisíacos, Jesús, como Krishna o Dionisio, es hijo del padre, de Zeus, su rito es un sacrificio y los milagros chamánicos de Dionisio se atribuyen a Jesús; los paralelismos entre las dos Mitologías y su simbolismo, sus escenas, sus poderes chamánicos y sus mensajes son evidentes, y la iniciación de Jesús revistió carácter órfico y no esenio. Pero su mensaje y su historia se vieron desnaturalizados después de su muerte, por el interés político y religioso de quienes con singular audacia se atribuyen el título de representantes de Dios en la tierra y de intérpretes de su voluntad, y así el Cristianismo posterior se opuso al chamánico del de los orígenes, arrinconando en el olvido el verdadero y profundo significado del mito cristiano.⁶⁸

⁶⁷ Timothy F. y Peter G.; *Los Misterios de Jesús –El origen oculto de la religión Cristiana*– Ed. Grijalbo, Ba. 2.000; pag. 9-43.

⁶⁸ A. Danielou; *Shiva y Dionisio –La Religión de la Naturaleza y del Eros*– Kairós, Ba. 1.986; pag. 326-329.

7. Interpretaciones filosóficas: utopías del Renacimiento, Rousseau, Hölderlin y otros.

Con el triunfo del Cristianismo –en su versión literalista– a partir de la época de Constantino, en siglo V d. C., y la derrota del Cristianismo gnóstico –en su interpretación alegórico-chamánica– , la consideración del Mito del Paraíso entró en una profunda crisis. Durante toda la Edad Media Occidental, un período oscuro de desequilibrios políticos y sociales como resultado del abandono escepticista de la cosmovisión mítica y chamánica, dominó la *interpretación trascendente* del Mito paradisíaco. Se consideraba que la única forma de superar las contradicciones humanas, culturales y sociales era a través de la creencia en la trascendencia individual post-mortem y no en la comunicación directa y desde este mundo con lo sobrenatural, modificando, así, profundamente la base ecuménica del auténtico Cristianismo: “*se equivocan quienes piensan que el Occidente moderno es cristiano. Lo fue, sí, pero dejó de serlo una vez entrada la Edad Media. Ya nunca volverá a ser una verdadera Religión, una religión ecuménica que integre al hombre en la Naturaleza y le ayude a restablecer sus relaciones mágicas con el mundo de los espíritus y de los dioses.*” (Danielou, 1.986; ob. cit. Pag. 330)

Pero el triunfo del pensamiento lógico-racional aristotélico, que es el que dominó a partir del año 1.000 d. C., no eliminó del todo al pensamiento mítico-chamánico analógico y a su interpretación histórica y alegórica del Mito del Paraíso. Es, propiamente, con la liberación del oscurantismo medieval y con la llegada del Renacimiento, cuando asistimos a un retorno de las tendencias y la cosmovisión del mundo antiguo y en especial a una revalorización Moderna Occidental del Mito de la Edad de Oro, como orientación y paradigma de la cultura europea. Este redescubrimiento del Mito paradisíaco fue, en contrapartida, criticado y rechazado por la Ilustración. Los ilustrados del siglo XVIII (Turgot, Condorcet y el mismo Kant) argumentaban que el Mito, el pensamiento analógico y la cultura formativa no son modelos válidos para el desarrollo y el progreso de la Cultura productivo-científico-técnica y para el logro de la felicidad de Occidente, sino todo lo contrario, pues consideraban que aquellas facetas representaban el estado infantil –irracional y alógico, mítico y acientífico– de la humanidad y su conocimiento y que estaban vacías de una metodología racional de carácter científico, y, por

supuesto, no respondían a los intereses histórico-lineales y de la industria productiva de la nueva cultura europea.

Así, vemos cómo los utopistas del Renacimiento del siglo XVI y XVII – Tomás Moro, Campanella y Francis Bacon– resucitaron el Mito de la Edad de Oro de la Mitología Griega, y cuyas ideologías perseguían recrear una nueva Edad de Oro acorde a las necesidades sociales y religiosas de la época, creando un modelo de estructura social que garantizara la satisfacción de las necesidades fuera del dominio de la cultura científico-productiva y de la contradicción social entre pobreza y riqueza.⁶⁹ Pero el modelo pragmático de su ideología utópica y como versión moderna del Mito de la Edad de Oro, lo sacaron los renacentistas de “el Mito del Buen Salvaje”, que, basado en los descubrimientos del Nuevo Mundo, presentaba una existencia beatífica en el seno de la Naturaleza y la bondad, la pureza y la dicha del hombre primitivo e indígena, tal y como había sido descrito en los relatos de aquellos viajes: se puso en tela de juicio la crítica de la cultura Occidental frente a la Naturaleza del salvaje. Este Mito se convirtió en el paradigma humano, social, religioso y de forma de vida de los proyectos utópicos: el Mito del Buen salvaje, dice Mircea Elíade, *representa el recuerdo mítico de la imagen ejemplar del Mito del Paraíso terrestre y sus habitantes en los tiempos fabulosos que precedieron a la historia; y fue una prolongación del Mito de la Edad de Oro, de la perfección de los comienzos, que para los utopistas se había perdido por culpa de la civilización.*⁷⁰

Desde estos dos presupuestos crearon los utopistas sus respectivas obras: Moro (1.478-1.535) creó *Utopía* basado en *la República y las Leyes* de Platón y en el *Mundus Novus* de Américo Vespucio; Campanella (1.568-1.639) narró *La ciudad de Dios* apoyado en la idea platónica de la Comunidad y en la religiosidad natural de los salvajes; y F. Bacon (1.561-1.626) escribió *La nueva Atlántida* como réplica del Mito histórico del *Timeo* de Platón.⁷¹ De este modo, estos autores iniciaron una *interpretación ideológico-utópica y alegórica* del Mito paradisíaco que tendrá consecuencias relevantes y de carácter positivo en la historia de la Filosofía posterior y en la actividad pragmática de Europa y de Europa en los territorios conquistados, en especial de Latinoamérica.

⁶⁹ Ver: Agnes Héller; *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Ba. 1.980; pag. 337-418.

⁷⁰ M. Elíade; *El Mito del Buen salvaje*. Ed. Almagesto, Capital federal 1..991; pag. 3 ss.

⁷¹ Moro, Campanella y Bacon; *Utopías del Renacimiento* FCE, Ma. 1.996.

Años después, en el siglo XVIII, y partiendo de los autores del Renacimiento, Jean Jacques Rousseau (1.712-1.778) y a diferencia de sus antecesores cercanos, los Ilustrados, realiza una interpretación naturalista y teológica de tipo utópico del Mito paradisíaco para el discurso moderno, rechazando el progreso histórico que había tenido lugar durante el siglo de las Luces y que había conducido a la pérdida de la igualdad y de la libertad naturales del hombre. Rousseau parte de la tesis de que en los orígenes existía una unión entre hombre y Naturaleza, un estado de inocencia original, en el que las contradicciones humanas y sociales no existían, y un estado de Naturaleza divinizada sin desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, que surgieron de la propiedad privada, el salario y el individualismo y derivaron en luchas que tuvieron que ser legitimadas por el Estado opresor de la civilización.

También el ginebrino encontró el modelo del Estado de Naturaleza –de hombre y de vida– como fundamento de su utopía en el Mito del Buen salvaje: “*El salvaje, privado de toda suerte de luces, sólo experimenta las pasiones del impulso de la Naturaleza...En el estado primitivo el hombre no tenía intereses privados, ni necesidades superfluas, era libre...En el solo instinto tenía cuanto necesitaba para vivir en estado natural...El hombre salvaje faltó de talento y de razón se entrega al sentimiento primero de la humanidad: la piedad, el amor y la bondad.*”⁷²

Otro aspecto que interesa destacar de esta interpretación es el afán por querer reconstruir el Paraíso perdido. Para Rousseau el acontecimiento de la caída originaria, expresado en la contradicción interna del individuo entre la voluntad particular de intereses egoístas y la voluntad general de miras altruistas, tiene su correlato social en la oposición Estado de Naturaleza y Sociedad Civil: “*el paso del Estado de Naturaleza al Estado Civil produce en el hombre un cambio notable...Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural, lo que gana es la libertad civil y la propiedad de lo que posee.*”⁷³ Sin embargo lo original del Discurso de Rousseau radica en la contraposición antinómica que hace entre Naturaleza y Cultura: por una parte, el hombre debe volver al Estado de Naturaleza y por otra debe alejarse de ella. Lo que demuestra que el *contrato social* no es la solución a las contradicciones.

⁷² J. J. Rousseau, *Del Contrato social. Discursos*: “Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres, 1^a parte.” Ed. Alianza, Ma. 1982; pag. 222, 232, 239 y 241.

⁷³ Rousseau, 1.982 “Del contrato social”; *ob. cit.* Pag. 26-27.

En el siglo XIX el Romanticismo alemán va a tratar de dar salida a la dicotomía entre Naturaleza y Cultura originada por Rousseau. Para ello el pensamiento de los románticos tomará como modelo de argumentación filosófica y metafísica el Mito de la Edad de Oro y la idea de unión entre hombre y Naturaleza, y como forma de conocimiento la intuición intelectual o captación inmediata entre Sujeto y Objeto que ve más allá de la razón; una especie de gnosis chamánica. Las interpretaciones del Mito paradisíaco, que se atribuyen a los románticos, varían poco en lo fundamental. Como ya apuntábamos anteriormente, los románticos coincidieron, a partir de la elaboración de una “Nueva Mitología”, en rescatar el Mito de la Edad de Oro. Para ello se apoyaron en sus principios filosóficos de sentimiento de nostalgia como impulso de retorno al pasado remoto y de análisis de la conciencia como búsqueda de la interioridad; y así llegaron a conocer –intuir– y comprender –aprehender– que la Naturaleza es más importante que la Cultura para la solución de las contradicciones y para el logro de la felicidad humanas. Puede afirmarse, entonces, con buen criterio que los románticos consideraban que la unión y unificación con la Naturaleza sacralizada y su conocimiento intuitivo era la mejor forma de recuperar el Mito y la época paradisíaca. Pero, sin lugar a dudas, quien con más fuerza y entusiasmo representó esta tendencia, de entre los románticos, fue Hölderlin.

Friedrich Hölderlin (1.770-1.843) en su obra *Hiperión*⁷⁴ narra la odisea del Titán Hiperión –el hombre– que se enfrenta a las contradicciones humanas y culturales entre *sentimiento* y *razón*, entre *yo* y *tú*, entre *yo* y *mundo* y entre *Naturaleza* y *Cultura*. Para Hölderlin el medio de superar estas desarmonías estriba: en el conocimiento intuitivo de la Naturaleza –“*y como yo estaba, por naturaleza, por encima de las costumbres y formas establecidas*”– (*Hiperión*, pag. 41); en la práctica del Amor representada por Diótima –“*¿Qué vale todo lo que los hombres hacen y piensan frente a un solo momento de Amor? Diótima parecía decir siempre muy poco, pero decía mucho*”– (*Hiperión*, 83 y 85); en la aceptación y autoconciencia del destino de uno mismo y de la humanidad –“*Las olas del corazón no estallarían en las bellas espumas ni se convertirían en espíritu sino chocaran con el destino, esa vieja roca muda*”– (*Hiperión*, 66); en la religiosidad que retorna a la Naturaleza –“*y pensar que se puede volver al tiempo dorado de la*

⁷⁴ F. Hölderlin; *Hiperión*. Ed. Libros Hiperión, Ma. 1.986.

inocencia, de la paz y la libertad... Todavía se apunta la nostalgia de aquel mundo originario, donde recorríamos la tierra como dioses... y nos rodeaba el alma del mundo” – (Hiperión, 79 y 152); en la experiencia mítico-chamánica de la muerte – “*incluso lo bello y lo divino tienen que compartir la muerte... en esa nueva vida... todo lo que se separa vuelve a encontrarse*” – (Hiperión, 130 y 210); y en el ejercicio sagrado de la vida – “*el hombre es un Dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona*” – (Hiperión, 26). Pero, además, todas estas vías son los pasos que el hombre debe seguir si desea retornar al estado de felicidad y a la unificación con el Todo – “*en kai pan: ser uno con todo ésa es la vida de la divinidad ese es el cielo del hombre*” – (Hiperión, 25) ⁷⁵ Efectivamente, creo que Hiperión y Prometeo participan del mismo destino –*el castigo*–, de un duro camino –*la experiencia*–; y con Orfeo reparte la *sublimación del Amor*; y los tres participan de un mismo final: la *unificación divina*, la “locura divina” de los héroes y de los filósofos.

Por otro lado, Hölderlin trató el tema del retorno a la época mítica paradisíaca en su obra *La muerte de Empédocles*. ⁷⁶ Hölderlin manifestó admiración por la Filosofía y la persona Empedocles y en especial por el capítulo de su muerte –el autosacrificio en el cráter del Etna– y que el autor expuso en su obra inacabada con carácter teatral trágico y compuesta en dos actos. En el primer acto, Hölderlin menciona las cualidades chamánicas de Empedocles, y, más adelante, se refiere a la nostalgia de la Edad de Oro y al dolor y sufrimiento que su pérdida causó a la humanidad y a consecuencia de caer en un estado espiritual depravado –lo aórgico-cultural– frente a la reafirmación de la sublimación espiritual: “*¡Oh, qué tiempos aquellos, Oh, dulzura del Amor... Qué sol tan bello entonces... Así era, sí, oh Naturaleza ! ...Ahora estoy solo, padre Éter, y sólo el dolor me acompaña.*” (La muerte de Empedocles, Acto I, escena IV)

En el segundo acto cuenta la escena de la muerte del Filósofo y su relación simbólica con el fuego transformador y purificador y con la montaña sagrada del Etna, y ambos símbolos los entiende Hölderlin como el modo más *sublime* –de *inorganicidad*-espiritual– porque el alma retorna al origen de la divina Naturaleza, a la unificación con el Todo: “*Muy de otro modo retorno ahora a la Naturaleza... El Espíritu sublime encuentra la paz interior... Benditos seáis sueños de la infancia que me ocultáis la miseria de la vida.*” (Acto II, escena II y VI)

⁷⁵ Ver la obra: Octavi Piulats Riu; *Lecciones sobre Hiperión* Eds. Mira y Univ. Barcelona, Huesca 2.001.

⁷⁶ F. Hölderlin; *La muerte de Empedocles*. Ed. Libros Hiperión, Ma. 1.988.

Pocos años después, a mitades del XIX, el concepto de nostalgia, de libertad, de subjetividad, de sí mismo y el de la propia muerte, tan reseñados por los románticos y en especial por Hölderlin, tuvieron gran resonancia en la filosofía existencialista.⁷⁷ Este eco se dio bajo una nueva modalidad conceptual y existencial que definía este pensamiento, el de *la angustia*. Sin embargo, sus representantes no incidieron en una consideración sobre los mitos. Tal vez quien más se pudo acercar en sus tratados a una interpretación del mito paradisíaco, aunque de forma latente, fue Kierkegaard. Soren Kierkegaard. (1.813-1.855) en *El concepto de la Angustia* manifiesta cómo la libertad fundamental del hombre aparece en la conciencia y experiencia de la angustia y de la muerte. Kierkegaard, por una parte, analiza la interioridad del hombre desde la perspectiva del sentimiento de la angustia ante la libertad de la posibilidad, y frente a la muerte como hecho inminente e intrínseco a la vida, que afectan a la “conciencia” y la “intimidad” del hombre;⁷⁸ y por otra, examina cómo la angustia se relaciona con el “sí mismo”, con la posibilidad de elegir ser sí mismo o no serlo, de tal forma que el hombre se sitúa ante la nada; la angustia es el vértigo experimentado interiormente ante la nada, ante la libertad de elegir ser un yo o no serlo.⁷⁹

De forma generalizada, puede decirse que el existencialismo –vitalista y nihilista– heredó el modelo de síntesis entre Cultura y Naturaleza propuesto por el Romanticismo, pero trató de evitar una interpretación de las representaciones míticas por medio de una Filosofía del hombre ajena a la trascendencia.

La herencia del Romanticismo y con más profundidad la de Rousseau cuajó en el materialismo del Marxismo, que con la rectificación económica y social renovó la interpretación del Mito paradisíaco. Posteriormente, esta renovación del Mito se radicalizó en el movimiento Naturalista-ecologista y Anarquista representado por Thoreau, Bakunin y Kropotkin. Thoreau (1989), volviendo a los principios de Rousseau, desarrolló los fundamentos de una economía “natural” que, como base de la cultura productiva, tuviera en cuenta la Naturaleza y que adoptara, como paradigma y para la felicidad y bienestar del hombre, el mensaje de los mitos paradisíacos evocados en la antigüedad.

⁷⁷ Ver: Regis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*. Ed. Gredos, Ma. 1.976.

⁷⁸ Para este tema véase: J. Choza, *Filosofía del Hombre, Antropología de la intimidad*. Ed. Rialp. Ma. 1.992.

⁷⁹ Para este tema véase: Jacinto Choza; *Antropología filosófica, las representaciones del sí mismo*. Ed. Biblioteca nueva, Ma. 2.002.

8. La interpretación de Mircea Elíade: la abertura del Bostezo.

La interpretación que Elíade hace del Mito del Paraíso parte, fundamentalmente, del planteamiento fenomenológico existencialista. Elíade va a intentar dar respuesta a la crisis del *sí mismo* y del destino manifestada en la nostalgia y la angustia provocadas por la *caída* –la pérdida del estado original de Naturaleza, de la inmortalidad y de la a-historicidad–; una solución para el hombre que es, esencialmente, parte de la Naturaleza y víctima de la Cultura, y que existencialmente es un ser caído. Elíade interpreta este mito desde su teoría del “misterio ontofánico” –como manifestación originaria sagrada reveladora del ser– y desde la clasificación que de él hace como “Mito Cosmogónico”, ejemplar, repetible y universal. Pero lo que más ha destacado en su hermenéutica paradísica reside en: 1º la agrupación de estos mitos en dos categorías, “*los que se refieren a la extrema proximidad primordial entre la Tierra y el Cielo y los que se refieren a un medio concreto de comunicación entre el Cielo y la Tierra*”; 2º la observación que confiere a la composición de estos dos grupos de mitos un segundo capítulo, a saber, “*que un acontecimiento primordial, la caída, provocó la ruptura entre el Cielo y la Tierra y originó la mutación ontológica de la condición del hombre y la ruptura cósmica*”; y 3º la atribución que otorga al fenómeno del chamanismo “*como técnica especial de esfuerzo por abolir la actual condición humana caída y por reintegrar la condición primordial paradísaca.*”⁸⁰

En su conjunto, la interpretación de Elíade se basa en la afirmación de que todos los mitos del Paraíso –los de las Culturas arcaicas y los de las primitivas– revelan la situación y la condición paradísaca que el hombre vivía *in illo tempore*, la cual se distinguía por la relación de comunicación y convivencia fácil entre el hombre y los dioses, era el tiempo y el espacio en el que los hombres ascendían al Cielo y los dioses bajaban a la Tierra, bien por una Montaña, un Árbol, una Escalera; muestran que con la caída el hombre pasó de un estado de Naturaleza –beatífica, espontánea y libre– a un estado cultural antinatural de profaneidad, esclavitud, poder, historicidad y de angustia y nostalgia; pero que, al mismo tiempo, son el modelo de lo que todavía se puede recuperar. Las tres puntuaciones fundamentan las tres tesis de la exégesis que Elíade nos ofrece.

⁸⁰ M. Elíade; *Mitos, sueños y misterios*. Ed. Colección: Paraísos perdidos, Ma. 1.991; pág. 57-59.

8. 1. La época paradisíaca primordial.

Para la fundamentación de la primera tesis, Elíade se basó en sus estudios de la Mitología arcaica y el Mito de la Edad de Oro y en el tratado etnográfico y etnológico sobre *los mitos paradisíacos africanos* de Hermann Baumann.

En primer lugar y ya en sus primeras obras, el autor mantiene, por una parte, la tesis de que los actos y ritos de las culturas arcaicas y sus protagonistas heroicos se explican por la rememoración de la Edad de Oro: éstos se rigen por la creencia *escatológica* de que el origen está ligado a la perfección y beatitud y cuya fuente –del pasado– proclama –para el futuro– la restauración de la inmortalidad, libertad y beatitud paradisíacas del estado originario de la Historia antigua concebido como una Edad de Oro o Paraíso; es decir, *volver hacia atrás*, retornar y reintegrar el Gran Uno Primordial.⁸¹ Y por otra parte, sostiene que en estas culturas: los lugares sagrados están construidos según el modelo mítico que existía in illo tempore de la Edad de Oro, donde el Rey-héroe se esforzaba por revivir el tiempo y el espacio mítico-arquéticos paradisíacos de la plenitud primordial y espiritual; época aquella –de la animalidad y de la Naturaleza– de la que el hombre arcaico, primitivo y actual sienten nostalgia por haberla perdido.⁸²

En segundo lugar y en obras posteriores, Elíade testifica sobre la relación de mitos paradisíacos africanos recopilados por los estudios de etnología de Baumann, afirmando que: “*en aquellos tiempos, los hombres no conocían la muerte, comprendían el lenguaje de los animales y vivían con ellos en paz... A raíz de cierto acontecimiento mítico esta etapa paradisíaca terminó, después de la cual la humanidad se ha vuelto lo que es hoy.*”⁸³ En efecto, para Elíade estos mitos y todos los mitos de las culturas primitivas y aborígenes de Asia, Oceanía, América, etc. presentan al hombre primordial integrado en una Naturaleza beatífica y, al mismo tiempo, en *comunicación* directa con los dioses y los espíritus en un tiempo y espacios paradisíacos; en un *axis mundi* de encuentro con lo sobrenatural y en una condición de animalidad, de amistad y comprensión con los animales; pero esto ocurría antes de la ruptura entre el hombre y la Naturaleza y entre el Cielo y la Tierra, antes del *saqueo* de la Cultura y antes del *mordisco* del orgullo.

⁸¹ Elíade; *Mito y realidad*, 1.985, ob. cit. Pags. 9, 60, 77 y 94.

⁸² Elíade; *El Mito del Eterno Retorno*, 1.989; ob. cit. Pags. 18, 72, 73, 87, 142 y 149.

⁸³ Elíade; *Mitos, sueños y misterios*, 1.991; pag. 57.

8.2 Nostalgia del Paraíso.

El acontecimiento del *tropiezo* de la caída dio lugar al *vómito* de la nostalgia. El hombre moderno, defiende Elíade en su segunda tesis, no puede soportar su angustia ante la muerte y ante la nada, pues ha pasado a formar parte de su conciencia histórica que surgió, como propedéutica de la nostalgia, de la pérdida del Paraíso. El filósofo rumano cree que la nostalgia del Paraíso se manifiesta, a todo hombre –el de antes y el de ahora– en las “*imágenes y los símbolos*”, pero como forma de recuperar la situación paradisíaca del hombre primordial, como fórmula reveladora del *axis mundi*: el símbolo, las imágenes (de los sueños) y los mitos revelan los aspectos más profundos de la realidad y más secretos del sí mismo; son como fuerzas interiores(a veces conscientes, a veces inconscientes) de la nostalgia que proyectan al hombre, condicionado históricamente, hacia un mundo espiritual infinitamente más rico que el mundo cerrado de su momento histórico; como una pasión que lo lanza a construir, a ser y a vivir en el Centro del Mundo; se trata de la nostalgia de la unidad primordial y por tanto del deseo de abolir los opuestos, las polarizaciones, las contradicciones del control de la Historia y del saqueo de la Cultura; por eso la nostalgia más abyecta disfraza la nostalgia del Paraíso, la nostalgia convertida, hoy en día, en angustia de un tiempo y un espacio pasados mítico-arquetípicos perdidos y de un hombre caído.⁸⁴

De aquí y desde estos presupuestos, no debe extrañar que Elíade definiera la nostalgia del Paraíso –tanto del comienzo como del fin de la historia religiosa de la humanidad y para todos los tiempos, culturas, civilizaciones, hombres y mujeres e incluso para las formas de existencia más viles e impuras– y desde una interpretación trascendente-espiritual, como el deseo del hombre por volver a ser sí mismo y por retornar a la Naturaleza divinizada: “*La nostalgia del Paraíso es una condición determinada del hombre en el Cosmos, que debe entenderse como el deseo de estar siempre y sin esfuerzo en el Corazón del Mundo, de la realidad, de la sagrальность и de superar en sí mismo de una manera natural la condición humana y recobrar la condición divina; la condición anterior a la caída.*”⁸⁵

En efecto, para Elíade el *tropiezo* del hombre no fue (como creyeron los existencialistas más radicales) haber nacido sino no haber sabido vivir.

⁸⁴ M. Elíade; *Imágenes y símbolos*. Ed. Taurus, Ma. 1.999; pag. 12-19.

⁸⁵ M. Elíade; *Tratado de Historia de las religiones*, 1.981; ob. cit. Pag. 384.

8. 3. El mito del Paraíso y el chamán.

La tercera tesis de Elíade interpreta que tanto la angustia ante la muerte como la nostalgia del Paraíso son revividas y superadas por los chamanes. Para su exégesis, Elíade tomó como punto de partida los estudios sobre *El alma primitiva* de Lévy-Bruhl y, concretamente, su teoría sobre el rito de paso de *muerte-resurrección* de la iniciación adolescente y de la iniciación chamánica: según esta teoría, el primitivo experimenta la angustia durante el proceso de iniciación y que consiste en “*morir y renacer*”, en “*bajar a los infiernos y subir a los cielos*”, el niño, el adolescente y el chamán viven ritualmente la muerte y la angustia correspondiente para volver a nacer como un hombre o mujer nuevos.⁸⁶

Por eso Elíade consideraba, por una parte, que el sentido simbólico del rito de iniciación chamánica consistía, frente a la *pasión moderna* del hombre actual que prefiere continuar sintiendo el sentimiento de angustia y de nostalgia en un nivel puramente existencialista, en una ruptura de carácter ontológico; es decir que, el chamán y por medio de la vivencia de este rito toma conciencia gnómica del sentido esencial de la muerte y de la vida después de la muerte, de forma que esta vivencia, una vez superada, le convertía en un ser nuevo y renovado y por tanto iniciado, ya que había llegado a *saber* que el mundo y la vida no acaban aquí y que la muerte es solamente un tránsito a otras formas de vida, pues en *la bajada a los infiernos –el submundo–* ha visto a los muertos y en *la subida a los cielos –el mundo de arriba–* ha conocido a los espíritus y a sus dioses: se trata del modo de *traicionar* a la angustia.

Y por otra parte, Elíade interpreta que el chamán, mediante técnicas especiales extáticas –abandono voluntario del cuerpo, viaje del alma, actividad de psicopompo, visionario, curandero, guía, intermediario entre el mundo de arriba y el de abajo...–⁸⁷, consigue abolir la actual condición de hombre caído y reintegrar la originaria situación primordial paradísica, aquella de la que habla el Mito del Paraíso. El autor incide en la idea de que el chamán para lograr su éxtasis, y como fase *pre-extática*, emplea un lenguaje secreto, el “*lenguaje de los animales*”. De esta forma el chamán consigue comunicarse con los animales, convertirse en su

⁸⁶ Para este asunto véase: L. Lévy-Bruhl; *El alma primitiva*, 1.985; ob. cit. Pag. 177 ss. La experiencia inicíatica de “muerte y resurrección” todavía es, hoy en día, entre los chamanes indígenas de la Amazonía de Perú un capítulo esencial de sus prácticas.

⁸⁷ Véase: M. Elíade; *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*. Ed. FCE, Méx. 1.992; pag. 213 ss.

amigo, descifrar el simbolismo y la mitología de la vida y de la Naturaleza que secretamente representan y realizar la *incorporación* –del espíritu del animal en el cuerpo del chamán– e incluso la dualidad y la vipresencia de la *transformación* –de hombre en animal y de animal en hombre– . Así, este *diálogo* mágico con la Naturaleza –la animalidad y la naturalidad– es, según Elíade, el medio por el que el chamán recupera la situación paradisíaca primordial de la que habla el Mito del Paraíso, ya que esa experiencia le proyecta fuera de la condición humana caída y le permite alcanzar el *illud tempus*; le otorga la capacidad de retornar, momentáneamente y *viajando en espíritu* –en un “vuelo mágico” por las regiones cósmicas⁸⁸–, al tiempo *in concreto* mítico del Paraíso, y el poder de restaurar la comunicabilidad entre el Cielo y la Tierra: El chamanismo, la experiencia mística por excelencia de las sociedades arcaicas y primitivas, es el deseo de volver a encontrar el estado de libertad y de beatitud antes de la caída, la pasión por anular lo que ha sido modificado en la estructura del cosmos y en el modo de ser del hombre a raíz de la ruptura primordial; por eso el chamán, mediante el éxtasis, recupera la condición paradisíaca, en la que el hombre hablaba con los animales, comía con los dioses, reunía la Tierra con el Cielo, y vuelve a encontrarse frente a frente con el Dios celeste y con la Naturaleza, y les habla directamente, como solía hacerlo *in illo tempore*.⁸⁹ Se trata, en definitiva, de la forma de traicionar a la nostalgia.

La interpretación eliadeana del Mito del Paraíso encontró un gran apoyo y, en cierto modo, justificación en el fenómeno utópico-escatológico⁹⁰ de la Conquista del Nuevo Mundo y en el dinamismo utópico-religioso indígena de los Tupí-Guaraní analizado por el Antropólogo alemán Kurt Nimendaju. Ambos acontecimientos históricos son vistos por Elíade como expresiones pragmáticas de la forma de traicionar a la nostalgia y de la *búsqueda del Paraíso*. Por una parte, la histórica colonización europea del Nuevo Mundo ofrecía al Viejo Continente, dice Elíade, una implicación escatológica de renovación de los propios valores arcaicos europeos y otra utópica de retorno *ab initio* de la Edad de Oro, al tiempo del Paraíso; así la vieja idea del Paraíso terrenal dejaba de ser una quimera para

⁸⁸ Elíade; *El vuelo mágico*. Ed. SiruelaMa. 1.997; pag. 111 ss.

⁸⁹ Elíade; *Mitos, sueños y misterios*, 1.991; pag. 61-65.

⁹⁰ Para la relación “Utopía-escatología” véase: Jacinto Choza; *Manual de Antropología filosófica*. Ed. Rialp, Ma. 1.988; pag. 523-529.

convertirse en una hermosa aventura, la de un sueño hecho realidad y la de un deseo satisfecho, el sueño del retorno y el deseo de comenzar de nuevo. Y por otra parte, la histórica migración indígena de carácter utópico-mesiánico de los Tupinamba (de la Etnia Tupí-Guaraní de Brasil) hacia la Amazonía peruana, entre 1.539 y 1.549, en busca de la Tierra sin Mal –la Tierra del Gran Antepasado– de la que hablan sus mitos y sus chamanes (buscada antes de que *la Tierra cansada* se destruya de nuevo), responde, afirma Elíade en base a los estudios de Nimendaju, a la esperanza y al deseo de retornar al Paraíso perdido y a la nostalgia del descanso final en un Cosmos puro y nuevo, en un *Axis mundi* terrenal, se trata de una Cosmovisión indígena que interpretar el Mito del Paraíso, Cosmovisión que, como veremos, continuarán los Tupí-Cocamas de la Amazonía peruana.⁹⁰

En general la obra de Elíade y su hermeútica simbólica del Mito del Paraíso influyeron, en las obras e interpretaciones de orientación psicológica de Joseph Campbell (1999) y de Ken Wilber (1995, 2001); y en la obra espiritualista de Raimon Panikker (1951, 1979 y 1998).

A modo de conclusión, creo conveniente decir que la interpretación sobre este Mito –el Mito de Origen por excelencia– que Elíade nos presenta, desde las premisas del pensamiento analógico y chamánico, es, sin ninguna duda,, la más extensa y la más profunda que se ha realizado en el ámbito de la Filosofía, y desde mi parecer, tal vez porque estoy totalmente de acuerdo con él, la más relevante y la que más toca fondo. De cualquier forma, se comparta o no esta visión, creo con criterio de objetividad que su interpretación refleja la *Abertura del Bostezo*.

RESUMEN DE LA PRIMERA PARTE

⁹⁰ Elíade; *La Búsqueda* –“cap. 6, Paraíso y Utopía”-. Ed. Paidos, Ba. 1.999; pag. 122-128, 139-145.

- I -

Durante el transcurso de las Culturas Arcaicas Orientales y la época Griega Arcaica, Mito y Filosofía no se diferenciaban. Sin embargo y como se ha podido comprobar, con el nacimiento de la Filosofía en la Grecia Clásica, las diversas interpretaciones del Mito acontecen según dos trayectorias: el paso del Mito al Logos y el paso del Logos al Mito.

El paso del Mito al Logos –lo que dio lugar a las interpretaciones negativas del Mito – comenzó cuando la Filosofía de los Milesios y la Sofística pusieron en tela de juicio las creencias religiosas y el valor realista del Mito, como fundamentos de la explicación de la existencia del Mundo y de la vida y del lugar del hombre en el Mundo. Esta crisis del Mito generó una revolución intelectual y moral en el mundo helénico, que paulatinamente incrementó las tendencias radicales detractoras y de oposición al Mito frente a la Razón y a la Ciencia. A partir de este momento, puede decirse que nació la Historia Occidental. Desde su inicio hasta hoy día, la Historia ha estado marcada por dos vertientes bien definidas: el racionalismo y el idealismo, el pragmatismo científico y la Filosofía espiritualista; en definitiva por el aristotelismo y el platonismo, por la desacreditación y la revalorización del Mito; y al final por el triunfo del Logos ante el Mito, por la victoria del paso del Mito al Logos. En este lado de la Historia, en el que se absolutizó la Razón y se secularizó el Mito, se inscribieron con posteridad, como ya sabemos, numerosos pensadores y corrientes –como fue el caso de la Reforma y, posteriormente, de la Ilustración y su Enciclopedia y sus herederos de la época Industrial y Científicista, de las escuelas racionalistas, sociológicas y psicológicas– cuyas ideologías, se podría afirmar, siguen gobernando el Mundo.

El paso del Logos al Mito –que en líneas generales fue más benévolos con la Razón que el racionalismo con el Mito – brotó de la *inspiración* mística socrática que Platón puso en práctica, oponiéndose a la trayectoria racionalista ortodoxa y defendiendo el valor del Mito a partir de una interpretación realista del Mito y conciliadora entre el Mito y la Razón: Platón consideraba que el Mundo y el hombre no podían concebirse, desde una postura radicalmente racionalista que olvidara y menospreciara el Mito, sino a partir de la armonización de estas dos formas de entender y vivir en el Mundo. Podría decirse que Platón lideró la

Filosofía del Retorno al Mito, la cual, aunque en menor medida que la anterior, también, tuvo sus seguidores, unos más y otros menos, incondicionales, quienes, poco a poco, fueron rescatando el Mito de *la fuente del olvido*.

Así que, a partir de Platón, y sus resquicios en el Estoicismo y en el Neoplatonismo y tras el oscurantismo de la Edad Media, y hasta la aparición de la Mitografía del Arte (Bellini, Tiziano, Tintoreto) del siglo XVI, de la Utopía del Renacimiento y del Idealismo romántico de la época Moderna, de las ciencias de la Etnología, la Etnografía, la Mitología y la Antropología del siglo XIX, de la Hermeútica y la Antropología filosófica simbólica de la era Contemporánea, no surgió una reorientación hacia lo mítico y todo su entorno –mitos, pensamiento mítico, primitivismo, indigenismo e interculturalidad – y una interpretación del Mito con, más o menos, cierto respeto y reconsideración. Pero, sin ninguna duda, puede decirse que fue Mircea Elíade quien, en el siglo XX y en el campo de la Filosofía y de la Historia de las religiones (arcaicas y primitivas), dedica una especial y entusiasta atención, a veces casi obsesiva, al *retorno* del Mito. Y lo hizo desde una interpretación ontológico-realista y crítico-utópica de la sociedad actual, considerando que la vuelta al Mito es el único recurso de salida para la crisis.

Yo, personalmente, también pienso que el abandono del Mito ha tenido consecuencias nefastas para el hombre actual y que su retorno puede ser un camino de luz: el olvido implica la pérdida de la armonía y del respeto humano; la destrucción y la utilización de la Naturaleza y de los que en ella subsisten; y que la Razón puede ofuscar el verdadero conocimiento; y porque, tal vez, lo único que nos une a todos sea, al fin y al cabo, un simple, único y mismo Mito.

– II –

El mito del Paraíso puede ser, yo creo que lo es, ese Mito que unifica e iguala a la humanidad entera. De hecho, todas las culturas –las primitivas, las arcaicas, las indígenas, las mestizas, e incluso la nuestra – han tenido y, algunas todavía lo conservan, un Mito concreto (en ocasiones de forma latente) que habla de una Era paradisíaca, de una época en la que *el arriba y el abajo* estaban conectados. Hemos visto cómo este Mito siempre ha estado relacionado, de forma directa e íntima, con la Naturaleza, en su doble sentido *ecológico-naturalista* y *ético-humano*: por una parte, el Paraíso era el lugar de las delicias y de la

exuberancia vegetal y animal, bañada por ríos que manaban de un manantial, y por otra, presentaba las condiciones espirituales y morales para la felicidad del hombre, que vivía en armonía con los demás hombres, con la Naturaleza y con los dioses.

Este acontecimiento lo hemos visto corroborado en las distintas interpretaciones arcaicas del Mito: todas ellas nos presentan un héroe de características humanas y divinas que se empeña en el papel de ser el héroe cultural frente al Dios natural y en la labor de reintegrar al hombre, pero ya desde un nuevo ámbito cultural, en el estado paradisíaco anterior a la nueva condición. Y creo que ha quedado claro que, en todas las interpretaciones, estamos hablando de la misma figura mítica, del mismo héroe; y curiosamente del mismo del que hablan las culturas indígenas.

Sin embargo, tal vez la mayor duda, aunque no por mi parte, se plantee respecto de los relatos del Génesis, en el sentido de si deben considerarse o no como inmersos en el lenguaje de los mitos; tema sobre el que se ha discutido abundantemente y con diversidad de opiniones entre literalistas y simbolistas. Por mi parte considero que el Génesis está compuesto de una diversidad de mitos que remedan un mismo Mito originario más antiguo, de forma que entre el politeísmo de los primeros y el monoteísmo Yahvista no existe tanta diferencia como se piensa, y en definitiva son formas de referir una misma realidad. Pero lo que podemos afirmar con seguridad es que los relatos arcaicos de la Edad de Oro y el judeocristiano del Paraíso y sus respectivos personajes heroicos, incluido Jesucristo, coinciden en lo fundamental: principalmente, en dejar constancia de la dicotomía entre Naturaleza y Cultura, entre dos formas de ser en el Cosmos y en el intento de armonizar las contradicciones humanas surgidas a partir de esta ruptura.

En cuanto a las interpretaciones filosóficas me gustaría destacar, por una parte, aquellas que corresponden a la época de los griegos y en concreto a la de aquellos filósofos que conocieron el secreto de la Filosofía, es decir su sentido oculto y verdadero, por el camino de las iniciaciones místicas o interiores y por el contacto con otras culturas anteriores, y que, como puede suponerse, no eran accesibles a la mayoría de políticos e intelectuales de la época, lo que dio lugar a sus diferencias: aquellos grandes filósofos paganos eran los maestros chamanes de los misterios que formaban sus escuelas iniciáticas y no académicas. El mito de la Edad de Oro fue uno de aquellos conocimientos, que no podían ser comprendidos, aunque tal vez sí conocidos, por el exclusivo método del conocimiento de la razón;

pues, si conocer hace al hombre, conocer la verdad oculta lo hace distinto, original y peculiar. Platón, por supuesto, fue el más destacado de ellos en este y en otros muchos asuntos, pero siempre como Filósofo, como amante de lo oculto.

Y por otra parte, quiero destacar la importancia de las interpretaciones filosóficas, posteriores al siglo IV a. C. , a cerca de este Mito, de aquellas que se basaron en una gnosis y revalorización no exclusivamente racionalista. A partir de Platón se forjó, en el ámbito de la Filosofía y en la forma de entender al hombre y a la Naturaleza, una transición –la de Platón a Aristóteles– que pasó de un modo de conocimiento visionario y analógico a otro lógico y abstracto; semejante al tránsito, que en la Mitología anterior, se dio del estado de Naturaleza al de la Cultura: el pensamiento analógico se caracteriza por sus dotes chamánicas de la misma forma que el pensamiento lógico se distingue por poseer una estructura secuenciada y lineal. De todas formas, lo que, de manera general, destaca de las versiones y las interpretaciones de este Mito –tanto racionales como irracionales– es la relevancia que ha tenido en el desarrollo de la Cultura Occidental y en especial en el ámbito de la Filosofía de la Cultura y la matización que esta disciplina hace de la relación y la dicotomía entre Naturaleza y Cultura. Por eso, hay que tener en cuenta, también, la influencia que el Mito paradisíaco tuvo en la Literatura y la Poesía del siglo XIX y XX de: Walt Whitman, Milton, T. S. Eliot, J. Joyce, Rilke y Vicente Aleixandre; y en el arte actual del mundo del Cine, en las películas de: En busca del Fuego, Dersú Usalá el cazador, Instinto y El lugar donde estuvo el Paraíso.

Respecto de Mircea Elíade, tengo que decir, a favor, que su interpretación del Mito paradisíaco no deja de ser, en todo momento, original: por una parte, se trata de una tesis de corte clásico, pues lo que, respecto de su teoría, he denominado la *Abertura del Bostezo* (adoptando la expresión de Conford) refleja la idea que Hesíodo y los antiguos tenían del comienzo cosmogónico del Mundo como la *separación y comunicación entre el Cielo y la Tierra*. Y por otra parte, lo innovador y actual de la tesis de Elíade lo encuentro en su intento de complementar y armonizar Filosofía y Antropología, mostrando que toda su argumentación del Mito del Paraíso puede verse plasmada de forma real y vital en la utopía indígena de los Tupí-Guaraní de Brasil, y que es, precisamente, lo que yo he hecho en mi trabajo *in situ*, y que expongo en la segunda parte de esta disertación, respecto de los Tupí-Cocamas del Amazonas de Perú.

SEGUNDA PARTE

MITO Y CHAMANISMO

EN EL AMAZONAS

I. INTRODUCCIÓN: LOS ORÍGENES DE LA AMAZONÍA.

1. Características de la Amazonía.
2. Apuntes históricos de la Amazonía peruana.
3. Antonio de León Pinelo y su curiosa tesis del Paraíso.
4. Los grupos étnicos de la Amazonía peruana.
 - 4.1. Cuadro sinóptico de clasificación de los grupos étnicos de la Amazonía peruana desde la “Familia lingüística”.
 - 4.2. Cuadro de clasificación de estos grupos étnicos en cuanto a la herencia biológica, genética, social y cultural.
5. Un relativo proceso de cambio.

*“Hoy día me voy en compañía
de los hijos predilectos
de la Naturaleza
y esta noche también”.*

(Walt Witman – Instantes primitivos – Hijos de Adán)

- 1. Características de la Amazonía.**

En la Cuenca del Amazonas, como en otras muchas culturas (primitivas y arcaicas), el Mito y el chamanismo mantienen entre sí una vinculación que está íntimamente relacionada con vivencias sociales, ecológicas, espirituales y religiosas. Puesto que esta *conexión* se desarrolla en la selva amazónica desde los inicios en que el hombre la habitó, puede afirmarse que, todavía hoy en día, nos encontramos con lo que se ha considerado “la primera religión de la Humanidad”, o con, lo que creo que es lo mismo, *la originaria espiritualidad de la Naturaleza*.

La Amazonía es el mayor bosque tropical de la Tierra y en la actualidad es el mejor conservado, cuando se compara, por ejemplo, con los de África o Indonesia. Por tanto, puede decirse que las características ecológicas del ecosistema sostenido de la Región amazónica propician que esa originaria conexión espiritual con la Naturaleza siga siendo, como en su pasado, el eje de las vivencias y de la Cosmovisión de sus habitantes. En el mundo amazónico –una especie de mundo dentro del Mundo– todo gira en torno a la Naturaleza, a una Naturaleza divinizada y sacralizada. Así, el Mito y el chamanismo, que son los pilares sobre los que se asienta el pensamiento y la existencia de los aborígenes de esta Cuenca, constituyen una realidad interrelacionada con el entorno natural y los espíritus que la habitan: los mitos amazónicos hablan siempre de acontecimientos relacionados con aspectos ecológicos y espirituales de la selva y el fenómeno del chamanismo se mueve en torno a una concepción y a un uso sagrados de la botánica. Desde este punto de partida, puede hablarse, entonces, de una Filosofía y de una Ecología profundas fundamentadas en una visión espiritual del “Universo Verde” en el que se desarrollan. De aquí, que la forma más adecuada de entender la adaptación cultural y religiosa al mundo selvático sea a partir de un criterio holístico.

La Amazonía se presenta, entonces, como el medio natural idóneo para la supervivencia en una relación de existencia equilibrada con el ecosistema. Esta *armonía indígena* tuvo, también, su repercusión en el ámbito ideológico y filosófico basado en la magia, en las creencias sobrenaturales, en el chamanismo, en la Mitología y en un pensamiento utópico e idealista: los nativos, como aquí veremos, lograron mantener un equilibrio ecológico, humano y religioso con su ecosistema y con la Naturaleza divinizada. Por eso quiero comenzar describiendo el ecosistema Amazónico en el que nos vamos a mover.

La Amazonía abarca el sistema tropical y el sistema de ríos más grande del mundo. Pertenece a la vasta región natural de America del Sur, que con 3 millones de Km² está constituida por la Cuenca del río Amazonas y la Selva circundante y que se extiende por los países de Perú, Bolivia, Brasil, Suriname Guayana, Venezuela, Colombia y Ecuador (como indica el mapa 1, expuesto, junto con el resto de los mapas, al final de este apartado). El Amazonas (que atraviesa la Amazonía) es, por su caudal (100.000 m³/seg.) y por su amplitud de 7.000.000 km², el río más importante de la Tierra: se forma en Perú por la confluencia de los ríos Ucayali y Marañón (junto a Nauta) y su longitud es de 6.280 km. desde el Ucayali y de 5.620 km desde el Marañón. Hoy sabemos que nace en la Cordillera andina peruana, a 6.000 m de altura, junto al Valle del Colca.

Por otra parte, esta gran Cuenca amazónica de la región Neotropical de América del Sur constituye un universo verde y húmedo de agua y vegetación, que ha permanecido, en todo su ámbito, tal y como era desde la época Terciaria (hace 70.000.000 de años) y desde entonces la humedad y la temperatura han permanecido constantes, donde los días y las noches duran siempre el mismo tiempo. Estas condiciones de estabilidad contribuyen a que la Amazonía sea un sistema biológico de gran diversidad natural. La mayoría de las especies (dos terceras partes), de las 5.000.000 que habitan el planeta, se encuentran en las pluviselvas tropicales y la mayor parte de ellas (el 80%) se encuentra en la Cuenca amazónica, la mancha verde más extensa de la Tierra. La Amazonía alberga una vegetación exuberante compuesta por 65.000 especies botánicas, conviven el 70% de las aves del mundo y en sus ríos nadan 2.500 variedades de peces.¹

Toda la biodiversidad de la Amazonía tiene una representación viva en la Cuenca amazónica del Perú. Sin embargo existen varias especies endémicas del Oriente peruano.² La selva peruana es hoy en día uno de los espacios naturales mejor y más conservados de toda la Amazonía. En su biodiversidad, un área que

¹ Entre los animales de la Cuenca amazónica destacamos: los reptiles acuáticos, las tortugas, los delfines, el mundo de anfibios, las mariposas gigantes, los insectos luminosos, los cazadores de insectos, los mamíferos voladores, el pájaro Sol, el Guacamayo, los Gallitos de roca, el Quetzal, el Tucán, los Colibrís, el Chotacabras, el AgUILA, el Búho, el Halcón, la Harpía, el Tapir, el pécari, el Armadillo, la Nutria, los roedores, el Ciervo, los monos: Perezoso, Aullador, de noche, Tití, Uacarís, Sakis. Lanudo, Araña, Ardilla, Capuchino, el Jaguar, el Tigrillo, el Coati, el Lobo, el Zorro, el Puma, la Anaconda, las Vivoras, la Boa, la Piraña, la Anguila, el pez cuatro ojos, la Raya, el Gupi, el pez Rojo, el Manatí, el Paiche, el Dorado, la Sardina y las Sirenas.

² El mono Choro de cola amarilla, el Huapo rojo, la Comadreja Amazónica, el Guacamayo de cabeza azul, el Mirlo del Marañón, la Tanagra de cabeza verde, la Grallaría rojiblanca y la Cotinga carinegra destacan endémicamente en esta cuenca.

aborda cuatro millas cuadradas (unos 800.000 m²), alberga 1.500 especies de plantas y 750 especies de árboles y en una hectárea pueden encontrarse 41.000 especies de insectos. Más de 200 ríos riegan esta selva, que ocupa el 70% de la extensión del país (más de la mitad del territorio nacional) y que se encuentra habitada por menos del 11% de la población peruana. Sus dos zonas principales son la Selva Alta y la Selva Baja, cuyo límite superior es de 500 m., donde se registra una pluviometría de 3000 mm anuales, una temperatura media entre 22° a 26° C en la Selva Alta y de 27,5° C en la Baja, y una humedad oscilante entre 80% y 90% durante todo el año.³ Todo ello hace que la vida natural sea exuberante, cuando se tiene en cuenta la mancha verde que en el territorio nacional peruano ocupa la Amazonía, frente a la Sierra andina y la costa. (Mapa 2).

En su conjunto, los aborígenes americanos descienden de grupos de Paleoasiáticos que llegaron al Nuevo Continente a finales del Paleolítico, a través de una ruta de 2.000 km de ancha, que permitía el paso a pie entre Siberia y Alaska, antes de que se fundieran los glaciares, hace 40.000 años y se inundara el paso natural y apareciendo lo que hoy llamamos Estrecho de Bering (Mapa 3): estos grupos eran ya *Homo sapiens* de tipo mongoloide, cazadores-recolectores que se asentaron en el Nuevo Continente. El antecesor de los actuales indígenas de América fijó su residencia, hace 24.000 años, en las orillas de un lago de México y hace 20.000 en un refugio rocoso al Sur de la altiplanicie peruana, y hace 12.000 el hombre ya había llegado al extremo meridional de América del Sur. En estos años y a raíz de un marcado cambio climático se dio una gran migración de pueblos hacia la Amazonía. Y así surgió la agricultura y la cerámica, y la separación de poblaciones homogéneas provocó diferenciaciones culturales y lingüísticas, pero su adaptación al mismo hábitat hizo converger a culturas de distintos grupos.⁴

Gracias a este acontecimiento migratorio se favoreció la supervivencia de un chamanismo Paleomesolítico de procedencia Euroasiática, que aquellos primitivos llevaron a tierras americanas y que fue la base religiosa del Nuevo Mundo: Schultes y Hoffman hablan de 130.000 especies de sustancias alucinógenas en el Continente americano y remontan el uso de estas plantas al Paleolítico, cuyo ancestro directo es el culto Euroasiático de la *Amanita Muscaria* que sobrevivió en

³ Tods estos datos se han obtenido de las revistas: *monográficos sobre Amazonía* (1995, 1999, 2001).

⁴ Alcina Franch, J.; *Loa orígenes de América*. Ed. Alhambra, Madrid 1985. Pág. 92 ss.

Siberia en el siglo pasado.⁵ Así los actuales indígenas americanos compartieron con sus antecesores un sistema simbólico y un mundo religioso, que se adaptaron a una nueva forma de vida en un Mundo Nuevo.

Los indígenas se hallaban ya en América del Sur hace 12.000 años a.C. sin embargo en la Amazonía no se conocen restos arqueológicos anteriores al año 2000 a. C. Los yacimientos más conocidos son los de Tefé, Santarém y Marajó de Brasil; y en la parte peruana tenemos los del complejo Cumancaya en los ríos Ucayali (Tutish-cainyo –2000-1000 a.c.–) y Napo (Yasuní –50 a.C.–), y los hallados en Sangay, Andoas, Nauta y Santo Tomás, donde se han encontrado muestras de alfarería de estilo Skakimu y Barracoide. Por otra parte, hace más de 5.000 años se dio una migración procedente de diferentes direcciones: una de los Andes conformada por la familia Arawac, la Tupí-Guaraní desde la región del Chaco (que se bifurcó en dos direcciones: una hacia brasil y otra al Atlántico), y la Caribe.⁶

Betty Meggers ha realizado una interesante investigación ecológica de la relación del hombre con su medio ambiente y su adaptación a la naturaleza amazónica. En su estudio parte de la premisa de que los pueblos primitivos se consideran a sí mismos como parte de la Naturaleza (ni inferiores ni superiores), desde concepciones animistas y sobrenaturales, y que son una traducción cultural de los avances y retrocesos, que existen en un nivel biológico para mantener el equilibrio de un ecosistema. Pues bien, en este proceso ecológico de adaptación humana, la Amazonía presenta unas características ecológicas muy especiales, cuyas condiciones ambientales crean la Selva tropical en un área de 5.750.000 km² y donde se incluye la Cuenca amazónica.⁷

El territorio peruano que ocupa este espacio verde es paradigmático, cuando se habla de la Amazonía, no sólo por la importancia de su extensión (que es la segunda en superficie después de Brasil) sino además por la buena conservación de su hábitat y la multitud de etnias que lo habitan: en la actualidad el Oriente peruano sustenta una población nativa e indígena dos veces y media mayor a la del Brasil, (que, como decíamos, es el país de Sudamérica que más extensión de selva contiene), es decir unos 60 grupos étnicos de indígenas.

⁵ Schultes y Hoffman; *Plantas de los Dioses*. Ed. FCE. México 1982. Pág. 30 ss.

⁶ Daniel Sotil García; *Panorama histórico de la Amazonía peruana*. Ed. M. P. M. Iquitos 2000. Pág. 36, 43.

⁷ Betty Meggers; *Amazonía, un paraíso ilusorio*. Ed. Siglo XXI Madrid 1989. Pág. 15-20.

En la Cuenca amazónica peruana los indígenas vivían en grupos y comunidades dispersas. Estos agrupaban varias Familias (las indicadas anteriormente) que habían emigrado de otros lugares del continente Sudamericano y que se introdujeron aquí por distintas rutas; tal y como señala el Mapa 4 de las “Rutas de poblamiento de la Amazonía peruana.”

Estos aborígenes vivían de la agricultura (yuca, plátano y variedad de frutas silvestres), de la pesca en ríos y cochas (lagos) y en menor medida, de la caza, para la que usaban lanzas, arcos, cerbatanas y plantas venenosas. Su forma de organización social era comunitaria y no poseían la noción de la propiedad privada, ni de la acumulación de posesiones y riquezas. Sin embargo, en ocasiones, se libraban luchas entre las diversas etnias por instalarse y dominar las tierras aluviales. Sus relaciones sociales se basaban en el parentesco (pareja, familia, clan y tribu), pero no existía el sistema de clases sociales. El grupo era gobernado por un jefe (curaca) cuya autoridad era de forma acéfala, es decir, era seguido por el resto de la comunidad pero no podía mandar ni obligar a nadie. Practicaba la poligamia y en la mayoría de los casos era el más anciano del grupo y, en ocasiones, el chamán.

Todos los grupos étnicos de esta Cuenca tenían creencias en seres sobrenaturales, fuerzas y poderes de la naturaleza y espíritus, pero no tenían un concepto definido de Dios. Celebraban ritos de paso (el primer corte de pelo, matrimonio, muerte...) y ritos de iniciación chamánica. Creían en la vida después de la muerte, en la reencarnación, en la existencia del alma y en los espíritus de los muertos, de los animales, de árboles y plantas y de seres espirituales que habitaban la Selva. Estas comunidades poseían curanderos y chamanes que, por medio de plantas alucinógenas o visionarias (Ayahuasca, Toé, Tabaco, Camalonga...), contactaban con los espíritus, como medio de la técnica de localización y curación de la enfermedad. Los chamanes tenían, además, un gran conocimiento científico de la inmensa variedad de árboles y de las plantas medicinales y de sus aplicaciones. También tenían gran variedad de mitos que expresaban sus creencias en los espíritus de la Naturaleza, revelaban su concepción del mundo y del universo.

2. Apuntes históricos de la Amazonía peruana.

Cuando los europeos entraron en la Amazonía, el proceso de adaptación y de selección natural había producido una configuración cultural única, que permitía la satisfacción de las necesidades humanas y que configuraba una existencia en armonía con el ecosistema, con la Naturaleza, con sus congéneres y, en cierto modo, con el resto de los humanos. (Betty Meggers, 1989. Pág. 63) Como ya sabemos, esta cultura amazónica se desarrollaba en un medio de Naturaleza exuberante, que abarcaba el mundo de la propia flora selvática y su ámbito sobrenatural. Otro momento histórico a destacar en la historia del Amazonas de Perú, como en todo Latinoamérica, fue, sin duda, el acontecimiento de la Conquista del siglo XVI por parte de los europeos y en especial de los españoles.

Los españoles entraron en la Selva peruana en busca de *El Dorado*. En 1539 Alonso de Alvarado exploró la región del río Mayo y fundó la ciudad de Moyobamba, entre 1539 y 1542 Gonzalo Pizarro recorrió el Coca y el Napo y Francisco de Orellana siguió por el Napo y el Amazonas hasta el Atlántico, Juan de Salinas Loyola exploró el Ucayali en 1557, Pedro de Ursúa bajó por el río Mayo, el Huallaga y el Amazonas en 1560, Juan Alvarez Maldonado exploró la región de Madre de Dios en 1567, y Lope de Aguirre se hizo famoso por sus matanzas de indígenas y por la muerte de Pedro de Úrsua.

Entre todos ellos y en relación al tema que trato, merece especial atención la figura del navarro Pedro de Ursúa. Pedro de Ursúa tuvo contacto directo con los indígenas Tupí del Perú y en su Jornada de Conquista de *El Dorado* y *Omagua* fue cautivado, desde una perspectiva idealista y utópica, por el significado simbólico de *Omagua*, que para el pensamiento indígena de los Tupí-Omaguas significaba la *Tierra sin Mal*, y que es el mito indígena correlativo al mito occidental del Paraíso.

Uno de los acontecimientos que más asombró a todos estos conquistadores y a los evangelizadores, enviados por la Iglesia católica, que les acompañaron, y en especial a Pedro de Ursúa, fue *la llegada de 300 indígenas Tupí en 1549 a la ciudad de Moyobamba*. Los Tupí, que pertenecían a la familia Guarani, procedían de Brasil y habían realizado un viaje de 10 años en busca de la Tierra sin Mal, a la que ellos llamaban “el lugar donde no se muere”.

A partir de ese momento de suma importancia histórica y antropológica, los españoles comenzaron a interesarse, en detrimento de su afán de conquista y

evangelización, por la espiritualidad indígena. Investigaron sus mitos, su religión, sus creencias y descubrieron que todos o casi todos los pueblos tenían mitos que hablaban de la Creación, el Diluvio y el Paraíso. La espiritualidad aborigen favoreció, en algunos conquistadores, que la búsqueda de *El Dorado*, el legendario imperio de las riquezas, ansiado por el orgullo conquistador, fuera también la búsqueda de la Edad de Oro añorada, ideal que en la vieja humanidad occidental se había perdido: ideal, también, de este Nuevo Mundo, donde los indígenas decían que había un espacio, un trozo de Tierra, un hueco de Selva para la felicidad.

Diversos testimonios escritos nos han quedado de la época de la Conquista del siglo XVI, acerca de aquel ideal de los nativos acorde a sus creencias míticas y a su etnodinamismo religioso: Fray Gaspar de Carvajal acompañó a Orellana en la primera navegación del Amazonas y dejó testimonio escrito de la aventura y de la cultura de los naturales, Pedro Arias de Almesto participó en la expedición de Ursúa y Aguirre y redactó una Relación de lo sucedido y visto en la Jornada de Omagua y Dorado, Francisco Figueroa describió el país de los Maynas; en el mismo sentido, pero abarcando un ámbito nacional peruano, Cieza de León escribió la Crónica del Perú, Garcilaso de la Vega el Inca publicó los *Comentarios reales* en 1609, Antonio León Pinelo se ocupó de *El paraíso en el Nuevo Mundo*; y en Centroamérica destacó, también en esta misma línea, Fray Bernardino de Sahagún que escribió la *Historia de las cosas de Nueva España*, basada en México.

Por todo ello me parece interesante la Tesis del Antropólogo José Antonio Jáuregui Oroquieta cuando afirma que: fue en esta época y a partir de estos y otros relatos de la Conquista, cuando se produjo la Etnografía, la Etnología y la Antropología Cultural españolas del siglo XVI.⁸ Efectivamente, el descubrimiento

del Nuevo Mundo fue el acontecimiento histórico más importante que acaeció en la historia de España y de Europa desde su inicio hasta nuestros días. Y sin duda fue un movimiento innovador que amplió la mentalidad y abrió las mentes populares, intelectuales y científicas de la época.

⁸ J. A. Jáuregui Oroquieta; *Historia del nacimiento de una disciplina*. Ed. UPNA 1995. Pág. 76.

3. Antonio de León Pinelo y su curiosa tesis del Paraíso terrenal.

Antonio de León Pinelo (1596-1660), peruano, limeño de procedencia española y judía escribió en 1650 su obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. Creo que merece la pena dedicar unas líneas al trabajo de Pinelo, tanto por su aportación erudita de datos bibliográficos en relación a las diversas interpretaciones geográficas del Paraíso terrenal, como por la relación expuesta en su obra del mundo material de la Botánica y Fauna indígena de la Amazonía peruana y por la esencia espiritual y mística de su propia y curiosa exégesis antropológica y filosófica del Paraíso.

León Pinelo defiende con argumentos basados en su experiencia geográfica y con abundantes datos bibliográficos que el Paraíso terrenal edénico estuvo en

América del Sur. Pinelo pensaba que el Jardín edénico, presentado en el Génesis, no se ubicaba en Asia, como se pensaba, sino en las Indias Occidentales, en la América Meridional. Dicho de forma más concreta, Pinelo ubicó el Paraíso en Ibérica Meridional, es decir en el intitulado Perú.

Para su demostración, el autor comienza invalidando otras afirmaciones desarrolladas anteriormente, que situaban al Paraíso terrenal en el Cielo tercero, en la Región media del aire, en el monte Athos o en el Olimpo, en Regiones ultra terrenas, en la Región de los Hiperbóreos o en los Campos Elíseos, en la India, en Mesopotamia, en Palestina o en la Isla Traponaba (Ceylán). En total impugna 16 opiniones infundadas sobre la ubicación del Paraíso terrenal.⁹

Después, Pinelo funda su propia afirmación sobre la ubicación geográfica del Paraíso terrestre. Su tesis se sostiene principalmente en tres argumentos: 1^a/ las escrituras bíblicas sólo dicen que el Paraíso se hallaba situado al Oriente de la Tierra, parte principal y diestra del Orbe y por donde nace el Sol; 2^a/ la Espada de

Fuego que custodiaba el Paraíso, puede interpretarse como una franja de volcanes; 3^a/ el Paraíso se encuentra en el Oriente de otro Continente, en el del americano, como testimonieron San Efrén el griego y Moisés Barcefas en Mesopotamia (664 d. C), para quienes el Paraíso se encontraba fuera del Continente Occidental (Europa, Asia, Africa), es decir, al otro lado del Océano. (Pinelo, 1943. 125-134)

⁹ A. de León Pinelo; *El Paraíso en el Nuevo Mundo (Libro I)*. Ed. C. IV C. D. A. Lima 1943. Pág. 8-108.

León Pinelo llegó a la conclusión de que el Paraíso era un *lugar corpóreo, real y verdadero*, de forma que podía ser localizado en los mapas y era susceptible de una medición exacta en áreas geográficas, como hizo Jacques de Anzales en 1629. Así, Pinelo presenta una Lámina en la que dibuja el Paraíso con una forma circular. Esta Lámina, que reproduzco como Mapa 5, se basa en las indagaciones que han conducido al autor a afirmar que *el Edén se halla en el centro de la América Meridional comprendido en un círculo de 9 grados de diámetro (160 leguas y 460 leguas de circunferencia, o sea 888.888m -900 km- y 2.555.553m - 2.555,55Km-)*, como indica el mapa que reproduzco en la página siguiente. (Pinelo, 1943. Pág. 135-138) Tras el diseño de la Lámina Pinelo añade que el Árbol del Paraíso de la Ciencia del Bien y del Mal no fue el Plátano, ni la Higuera, sino la Granadilla de las Indias que se da en los Queixos del Perú. Como argumento primordial, Pinelo sostiene, en las páginas siguientes (139-140), que los Cuatro Ríos que salían del Río Principal que regaba el Paraíso edénico, a saber, los Ríos bíblicos (Fisón, Gehón, Tigris y Eúfrates) se identificaban con el Río de la Plata, con el Amazonas, el Magdalena y el Orinoco, respectivamente.

En la segunda parte de su extensa obra, Pinelo trata de probar la tesis de que el Continente americano y concretamente el Sudamericano peruano pudo ser el lugar geográfico donde se encontraba el Paraíso. Para ello empleó argumentos de tipo naturalista y de tipo antropológicos, tales como la riqueza y la fertilidad de su suelo y la fidelidad de sus gentes. A. León Pinelo definió así este espacio: el lugar *equinocial* más calificado y preeminente por naturaleza, de entre los rincones del mundo –un lugar exótico que siempre está en un eterno verano e inacabada primavera, donde la hermosura de su paisaje, el templo de sus gentes, la belleza de sus flores y la riqueza de sus frutos son tan buenos y excelentes– para albergar el Paraíso terrenal.¹⁰ Según mis indagaciones, creo que toda la argumentación teórica y geográfica de *El Paraíso en el Nuevo Mundo* conducen a pensar que Pinelo sitúa el lugar en el que se encontraba el Paraíso terrenal en las márgenes del río Amazonas a su paso por Perú (la Ibérica Meridional); concretamente, en pleno centro de la Selva peruana, en las inmediaciones de Iquitos, y específicamente, en lo que hoy es la Reserva de Pacaya-Samiria, situada entre los ríos Pacaya y Samiria de la Amazonía peruana.

¹⁰ León Pinelo; *El Paraíso en el Nuevo Mundo (Libro II)*. 1943. Pág. 1-7.

De cualquier forma, las aportaciones de León Pinelo no dejan de ser originales y creo que su obra tiene relación con el tema de estudio aquí valorado. Aunque carezco de datos para ello, considero que Pinelo debió de conocer con profundidad el pensamiento y las creencias indígenas de la Amazonía peruana, y en especial las de los Tupí, con relación al mito de la Tierra sin Mal. Su pretensión de situar el Paraíso terrenal en el *corazón* de la Selva es, como veremos, de origen indígena Tupí-Cocama. Por otra parte, es probable que esta Cosmovisión indígena influyera en su tesis, pues los Cocamas han sido los transmisores, a través de la ribera del Amazonas que va desde Yurimaguas hasta Pevas, de la creencia paradisíaca de origen Tupí en “una Tierra donde no se muere”.

4. Los grupos étnicos de la Amazonía peruana.

Actualmente existen en la selva peruana unos 60 grupos de indígenas nativos que han sobrevivido al *mestizaje* y a la *destribalización*, hecho atribuido al fenómeno del aislamiento. Así pues en el Oriente peruano a la rica biodiversidad natural debe añadirse una abundancia de variedad étnica y etnocultural, de tal forma que hacen de este espacio un lugar más puro, autóctono, auténtico y atractivo que otros centros amazónicos.¹¹ Así, el primer panorama de la investigación antropológica que hay que mencionar es el que corresponde al campo de la “etnolingüística” de los pueblos de la Amazonía peruana. Tanto el origen como la relación entre estas lenguas indígenas, que en la mayoría de los casos tiene la misma denominación que el grupo étnico y la Familia lingüística a la que pertenece, es el reflejo de la derivación lingüística procedente de la macrofamilia Arawaka de América Latina, lengua que en el Perú pertenece a la familia Maipurán: varias lenguas derivan de este tronco común o raíz lingüística, que en un proceso de transformación fonética ha originado los distintos dialectos o lenguas; y en este proceso lingüístico ha contribuido, sin lugar a dudas, el aislamiento, el comportamiento migratorio de los grupos étnicos y la misma geografía selvática.

¹¹ Entre los indígenas debe tenerse en cuenta también a los nativos “enmascarados”, quienes ocultan su identidad étnica entre el ambiente mestizo. Este fenómeno es frecuente en nativos que abandonaron su medio selvático y se trasladaron a las ciudades a trabajar. Las causas de su ocultamiento radican en la vergüenza y el miedo a no ser admitidos en la nueva sociedad y a ser despreciados, se trata en el fondo de un comportamiento de protección.

4.1. Cuadro sinóptico de clasificación de los grupos étnicos de la Amazonía peruana desde la “Familia lingüística” .¹²

<u>Lengua</u>	<u>Familia Lingüística</u>	<u>Región</u>
Arawaka	Maipurán	Sureste
Culina	Arahua	Suroriental
Amarakaeri	Arakmbet	Suroriental
Shipibo	Pano	Frontera Or
Conibo	Pano	F. Orient.
Shetebo	Pano	F. Orient.
Matsé	Pano	F. Orient.
Nahua(Yora)	Pano	F. Orient.
Pisabo	Pano	F. Orient.
Moronahua	Pano	F. Orient.
Ese'ejja	Tacana	Extre. Sur
Aguaruna	Jíbaro	Noroccidental
Orejón	Huitoto	Nororiental
Secoya	Tucano	Septentrional
<i>Cocama</i>	<i>Tupí-Guaraní</i>	<i>Centro</i>
<i>Cocamilla</i>	<i>Tupí-Guaraní</i>	<i>Centro</i>
<i>Omagua</i>	<i>Tupí Guarani</i>	<i>Centro</i>
Lamas	Quechua	Oeste
Yagua	Peba-Yagua	Norte
Chayauita	Cahuapana	Centro
Jeberos	Cahuapana	Centro
Arabela	Záparo	Norte

¹² Este cuadro y el siguiente se han sacado de la obra de: Susan Harrington Preston; *Comunidades nativas de la Amazonía peruana*. Ed. I. L. V. Lima 1992. Pág. 99-108.

4. 2. Cuadro de clasificación de los grupos étnicos en cuanto a la herencia biológica, genética, social y cultural.

<u>Grupo étnico</u>	<u>Familia lingüística</u>	<u>Ubicación</u>
Achuar	Jíbaro	Alto Pastaza
Shiwiar	Jíbaro	Alto Pastaza
Aguaruna	Jíbaro	Alto Marañón
Amahuaca	Pano	Río Ucayali
Amarakaeri	Harakmbet	Río Colorado
Amuesha	Arawaka Maipurán	Río Palcazú
Arabela	Záparo	Río Arabela
Bora	Huitoto	Río Amazonas
Campa Ashaninka	A. Maipurán	Río Ucayali
Campa Asheninka	A. M.	Río Ucayali
Campa Caquinte	A. M.	Río Perné
Campa Nomatsiguenga	A. M.	Río Ene
Candoshi	Jíbaro.	Alto Marañón
Capanahua	Pano	R. Tapiche
Cashibo	Pano	R. Purús
Cashinahua	Pano	Alto Purús
<i>Cocama</i>	<i>Tupí-Guaraní</i>	<i>R. Ucayali</i>
<i>Cocamilla</i>	<i>Tupí-Guaraní</i>	<i>R. Huallaga</i>
Culina	Arahua	Alto Purús
Chayahuita	Cahuapana	R.Huallaga
Ese'ejja	Tacana	R.Madre de D.
Huachipaeri	Harakmbet	R. Keros
Huambisa	Jíbaro	R. Morona
Huitoto	Huitoto	R. Napo
Jebero	Cahuapana	R. Huallaga
Machiguenga	A. M.	R. Urubamba
Mashco Piro	A. M.	R. Predras
Matsés	Pano	R. Ucayali

Moronahua	Pano	R. Purús
<i>Omagua</i>	<i>Tupí-Guaraní</i>	<i>R. Ucayali</i>
Ocaina	Tucano	R. Putumayo
Orejón	Huitoto	R. Putumayo
Piro	A. M.	R. Urubamba
Quechua del Napo-Pastaza	Quechua	R. Napo y Pas
Quechua de San Martín	Quechua	R. Huayaga
Quechua del Tigre	Quechua	R. Tigre
Secoya	Tucano	Alt. Putumayo
Sharanahua	Pano	Alto Purús
Shipibo-Conibo	Pano	R. Ucayali
Yagua	Peba -Yagua	Alt. Amazonas
Yaminahua	Pano	Alt. Yuruá
Yora	Pano	R. Manu

Todos estos grupos étnicos de la Amazonía peruana (la mayoría de los expuestos existen hoy en día) conservan su identidad biológica y cultural. Una herencia que, a veces y en algunos casos, se encuentra sumergida en el “enmascaramiento” y en el mismo mestizaje. Pero, en cualquier caso y en el fondo, atesoran una etnocultura autóctona; aunque también es cierto que el proceso de *cambio* o aculturación ha alterado ciertos aspectos de su identidad nativa e indígena.

Los mapas que reproduzco al final de este apartado, como Mapas 6 y 7, muestran la localización geográfica dentro del territorio de la Amazonía de “los grupos étnicos” y de “las familias lingüísticas” de la selva peruana.

5. Un relativo proceso de cambio.

El proceso de cambio, padecido por los grupos étnicos del Oriente peruano y de toda la Amazonía, ocupa un lugar importante en la Historia de la Amazonía: comenzó, como ya sabemos, en el siglo XVI con la *Conquista española y portuguesa*, continuó en el siglo XVII con la *búsqueda del Dorado*, en el siglo XVIII con La Condamine y Humboldt *el Siglo de las Luces* entró en la selva y nació el mito del Buen Salvaje, siguió *el período misional* de los siglos XVII y XVIII de Jesuitas y Franciscanos, en el siglo XIX *el afán científico* encontró en la Amazonía un laboratorio idóneo y Wallace ensayó durante cuatro años en el río Negro la teoría de la selección natural, en esta misma época nació la *Etnografía Amazónica y el Naturalismo Amazónico* de científicos y filósofos (como es el caso del Filósofo de la Naturaleza Alexandre Rodriguez Ferreira); a mitades del siglo XIX y a partir del relato de La Condamine sobre el pueblo Omagua¹³ comenzó la época de la *explotación del caucho*, iniciada por los portugueses en Brasil, y que provocaría la destrucción de los indígenas, y a principios del siglo XX (1.912) llegó la *crisis del caucho* y se sucedió el declive del bienestar económico de un sector de la población de la Cuenca del Amazonas.¹⁴ Otros factores han contribuido en el siglo XX al cambio sufrido por los grupos indígenas en esta zona de la Cuenca, como son: el cultivo y el tráfico de la Coca, la fiebre del Oro, la explotación maderera y petrolera, el sistema extractivo mercantil, la explotación agrícola de caña, maíz, cacao y palmito, la construcción de la Carretera marginal (de Lima a Pucalpa y de Tarapoto a la costa), la convivencia de los Antropólogos y Etnólogos, el interés de la industria farmacológica, el afinamiento urbano, la llegada de la información y el turismo.

Sin embargo, creo, por lo que hoy podemos saber, que el fenómeno del *cambio* tuvo una gran repercusión en sus mismos promotores o causantes, de forma más positiva y enriquecedora de lo que lo fue a la inversa. Así y en este sentido, puede afirmarse que, desde el principio de ese proceso, los conquistadores vieron

¹³ Los Omagua fabricaban con un material extraído del árbol de la *hevea* unas bombas de jeringa que no necesitaban émbolo: tienen la forma de una pera hueca con un agujero pequeño en el extremo donde acoplan una cánula. La jeringa la llenan con un narcótico que lo toman por inhalación.

¹⁴ Crisis económica para la industria y muerte para la vida y la cultura indígena: en el Perú Amazónico cada tonelada de caucho ha costado siete vidas de indios. De 50.000 nativos de la región del caucho quedaron, en aquella época, 8.000, el resto murieron víctimas de la explotación y de la violencia de los patrones caucheros.

en estos nativos un ejemplo de “vida natural y feliz” que se desarrollaba en un medio natural exuberante, como ellos mismos escribieron y como los últimos estudios de investigación atetizan: el mito del Buen Salvaje nació en la Filosofía del Renacimiento europeo y basó sus principios sociales y morales en la figura del hombre “primitivo natural”, semblante que fue visto como un modelo de vida y de sociedad regida por la libertad y la armonía; la Antropología descubrió el inmenso saber cultural, religioso y mítico de los distintos grupos étnicos, quienes, siendo partícipes de una misma realidad de “Ontología primitiva” ofrecían a la mentalidad occidental de estas épocas una forma distinta de vivir y de entender el mundo, que abrió el horizonte de la razón occidental y trazó un camino nuevo para la cultura, la vida y el pensamiento en Europa. Qué duda cabe que, desde el principio, hace 500 años, Occidente encontró, lo reconozca o no, en el Nuevo Mundo y de forma especial en el universo amazónico, las raíces de su propia cultura mística, mágica y religiosa y el origen, perdido u olvidado, de su particular Cosmovisión mítica del mundo y del sentido del hombre en el mundo, y cuyo principal capítulo lo ocupaba el mito paradisíaco como mensaje de una época y condición en la que el hombre vivía en una Edad de Oro y como esperanza de poder recuperarla.¹⁵

Por eso, este universo amazónico fue en el pasado, es en el presente y seguirá siendo, supongo, en el futuro un mundo asociado a la idea del Paraíso, en su doble sentido de terrenal y de celestial: el erudito Antonio de León Pinelo estaba convencido de que el *Paraíso terrenal edénico* lo creó y lo puso Dios en la Selva peruana y Francisco Figueroa en el siglo XVI definió la zona de Maynas de esta cuenca como un *Paraíso regido, iluminado y bajo el Sol*.

El Paraíso, la Tierra Prometida, el mundo virginal y originario, el lugar enigmático y mágico, camino de planetas, el alba del mundo, el Dorado de las emociones, el lago de los sentimientos, el Pulmón y el Riñón del mundo, el Centro del Universo, la explosión de la energía de la Naturaleza, el lugar del encuentro con Dios y lo Sobrenatural, el espejo de uno mismo, el sendero de la conciencia y

¹⁵ La cultura indígena Americana nos ha enseñado el sentir ecológico de unión con la Naturaleza, el arte de la subsistencia natural y sencilla, el conocimiento de la botánica farmacopea, la barbacoa, la existencia de un mundo mágico inmerso en la selva, el uso terapéutico y el sentido simbólico y visionario de los sueños y de los enteógenos como alteración de la conciencia y encuentro con lo sobrenatural y lo espiritual, el significado extático de la danza, la organización social tribal comunitaria, la libertad sexual sin tapujos y sin miedos psicológicos, la vida natural y sacralizada, la necesidad del diálogo entre los mundos y la urgencia del respeto a las minorías étnicas, a su vida y a su cultura.

la conciencia, el emblema de la felicidad, el espacio para la armonía, el paradigma de la sabiduría y el secreto de la Tierra sin Mal.

Así, según he detectado en mis lecturas, ha sido denominado y calificado el espacio amazónico del Oriente peruano (siempre con expresiones asociadas al arquetipo del Paraíso) por: conquistadores, misioneros, eruditos, antropólogos, científicos, cineastas, poetas, escritores, naturalistas, filósofos y por espiritualistas y simbologistas. Pero mucho antes en el tiempo, en la época prehistórica, los nativos amazónicos guardaban el secreto de la creencia mítica de una Tierra sin Mal: un Universo primordial *embrujado* por una armonía perfecta; y que llegó a convertirse en un Mito, en el mito más relevante de una conciencia global y profunda.

A pesar de todo, a pesar del lado oscuro de la historia, que ha dejado su huella en la *orilla del infierno* amazónico, la búsqueda y la convicción de la Tierra sin Mal sigue viva en la conciencia y en la praxis de los nativos indígenas y mestizos y, por lo que he podido comprobar, no precisamente como una quimera o como una huida de la realidad, como ha llegado a pensarse, sino como una realidad misma, como un mito vivido como si fuera real; y, desde luego, los pueblos más representativos de este pensar y sentir paradisíaco han sido los antiguos Tupí y los actuales Tupí-Cocama.

II.- MITO Y CHAMANISMO EN LA CUENCA AMAZÓNICA DEL NORORIENTE PERUANO: LA TIERRA SIN MAL.

1. Consideraciones generales sobre el Mito de la Tierra sin Mal.
 - 1.1. Primeros Documentos escritos sobre los Tupí y los Cocamas.
 - 1.2. Síntesis histórica y antropológica del mito de la Tierra sin Mal
 - 1.2.1. Comentario sobre esta síntesis.
2. La Filosofía amazónica: la armonía como fundamento.
 - 2.1. Origen y fin del mundo: mitos de la Creación y el Diluvio.
 - 2.2. El Mundo simbólico como expresión de la magia de la Naturaleza.
3. Cosmovisión indígena: una manera religiosa de ver el Mundo.
 - 3.1. La espiritualidad amazónica: herencia y conciencia.
 - 3.2. El conocimiento religioso: una gnosis de la realidad.
4. El chamanismo amazónico.
 - 4.1. Consideraciones generales sobre el chamanismo.
 - 4.2. Apuntes antropológicos sobre el origen del chamanismo.
 - 4.3. El chamanismo en la Amazonía peruana de Maynas.
 - 4.3.1. El chamán y el estado de conciencia visionaria.
 - 4.3.1.1. La Ayahuasca.
 - 4.4. El chamanismo y la Mitología.
5. Mito y Utopía en la Amazonía: un reto filosófico.
- 6 Relatos míticos.

*“Por eso os amo, inocentes, amorosos seres mortales
de un mundo virginal que diariamente se repetía
cuando la vida sonaba en las gargantas felices
de las aves, los ríos, los aires y los hombres”.*

(Vicente Aleixandre – Sombra del Paraíso)

1. Consideraciones generales sobre el Mito de la Tierra sin Mal.

En este capítulo se pretende esbozar una idea generalizada de las creencias y la religiosidad que definen la Filosofía indígena amazónica de la zona de Maynas, que es la Provincia del Nororiente peruano donde se realizó la investigación sobre el Mito y el chamanismo y su vinculación con el ideal de la Tierra sin Mal. Sin embargo, como veremos en el siguiente capítulo, los nativos que más han conservado en su conciencia y en su vida práctica este mito han sido los Tupí-Cocamas de Perú, que son los actuales descendientes de los Tupí-Guaraní procedentes de Brasil. Otros pueblos de Maynas y de la Amazonía tienen creencias religiosas y mitos que hablan, de una u otra forma, de este ideal, como son los Yaguas, los Ticunas, los Huitoto, los Aguarunas, los Shipibos y otros; pero en estos pueblos el mito de la Tierra sin Mal no ha supuesto un tema central ni ha originado un dinamismo tan impetuoso como lo ha sido entre los Cocamas de esta zona amazónica.

Por estas razones y a consecuencia de las masivas expansiones de los Tupí y en particular de los actuales Tupí-Cocamas, esta creencia se ha extendido de forma generalizada entre los pobladores de Maynas, mestizos e indígenas, quienes en su gran mayoría son o descienden de Tupís: no hay duda de que fueron ellos quienes cimentaron las actuales creencias, leyendas y mitos existentes hoy en día en la cultura de los habitantes de toda esta zona, ya en su mayoría mestiza. Y, desde luego, de todo ello puedo dar buena fe por mis prolongadas investigaciones de campo y mis contactos y convivencia con numerosos nativos en este rincón de la Cuenca amazónica.

La referencia histórica al mito de la Tierra sin Mal y al acontecimiento que de él se deriva se remonta, como ya sabemos, al siglo XVI. Cuando los españoles entraron en Maynas (región que en aquella época se extendía hasta el actual Departamento de San Martín) se encontraron con un gran éxodo de indígenas Tupí-Guaraníes procedentes del Brasil. Como veremos, esta movilización generó un etnodinamismo de ámbito religioso, que a su vez estaba motivado por una ideología de carácter mítico-utópico fundamentada en la creencia y la búsqueda de una Tierra Nueva.

1.1. Primeros Documentos escritos sobre los Tupí y los Cocamas.

El primer documento escrito en castellano que poseemos sobre la concepción y la creencia indígena amazónica a cerca de la Tierra sin Mal data de 1550 y hace referencia, como ya indicábamos anteriormente, a la llegada de los Brasiles Tupí a la Ciudad de Moyobamba, situada en la ceja de selva al Oeste de la Amazonía peruana, en el actual Departamento de San Martín.

Este texto, atribuido a Jiménez de la Espada, cuenta lo siguiente:

“...Los indios...como carezcan de haciendas que los retengan en su patria, y sea su constante deseo de buscar tierras nuevas, por parecerles que hallarán en ellas inmortalidad y descanso perpetuo, aconteció que unos pocos se alzaron de las suyas y se internaron por el monte”¹

Por otro lado, la primera descripción escrita sobre el pueblo indígena de los Tupí-Cocamas, cuya relación etnográfica se debe a la expedición de Salinas por el río Ucayali, contada, también, por Jiménez de la Espada, narra la forma de vida de estos naturales inmersa en un estado de naturaleza, de paz y felicidad:

“...y más a delante de la dicha provincia di en otra muy menor que se dice Cocama. Tienen las poblaciones sobre las barracas de los ríos, muy bien formadas; la gente es de mucha policía así en los vestidos, porque son de algodón y muy primos con plumaje y joyas de oro y plata de que adornan a sus personas; los caciques que hay en cada pueblo son muy respetados de los naturales; comida de todo género en abundancia y frutas; pescados, muchos y muy buenos y diferentes; montería y caza, loza mejor y más prima y galana que hay en el mundo; la lengua es diferente pero con intérpretes me entendía con ellos. Salieron de muy buena paz y ziendo (así) todo buen hospedaje y lo mismo lo que duro la dicha provincia y lengua, que será hasta sesenta leguas, en el cual distancia hay muchos pueblos y lagunas pobladas naturales...”. (Jiménez de la Espada, 1965. T. IV, pág. 201-202)

¹ Jiménez de la Espada; *Relaciones geográficas de Indias*. Edt. Atlas, Colección Biblioteca de autores españoles, Madrid 1965. Tomo IV, pág. 236.

Otros Documentos de la Conquista hacen referencia a este mismo acontecimiento histórico y a esta Filosofía indígena, y coinciden en calificarlo como un hallazgo relevante para la Historia y la Antropología de la Nueva España: de forma especial, los textos de Pedrarías de Almesto y Francisco Vázquez resaltaron el evento indígena como determinante en la Jornada de Pedro de Ursúa.²

Los textos iniciales de Jiménez de la Espada y los referidos anteriormente nos sirven para introducirnos en el universo mítico de los indígenas selváticos. En uno y otro caso, hacen referencia al mito paradisíaco de una Tierra sin Mal desde un ámbito mítico-religioso: uno de orden terrenal y otro espiritual.

De forma generalizada, puede afirmarse que, prácticamente, todos los grupos nativos de la Selva peruana (unos 60 en la actualidad) evocan en sus mitos, leyendas y en sus creencias la idea de que en el tiempo de los ancestros existió un Paraíso. Esto es algo evidente no sólo en la tradición cultural mítica oral indígena, que fue escrita por los etnólogos, sino también en las creencias actuales indígenas y mestizas.. Los nativos localizados, hoy en día, en la zona de Maynas (Omaguas, Cocamas, Cocamillas (Tupís), Yaguas, Boras, Wuitotos, Aguarunas y Ticunas) conservan los mitos y las creencias autóctonas que hablan de la existencia de un *Estado Ancestral* de felicidad y de inmortalidad, y de una *Tierra Nueva*, como lugar de salvación en la Selva, en un tiempo y espacio futuros, que les librará de la catástrofe venidera.

Así por ejemplo y en esta línea, los Aguaruna tienen *el mito de la Creación del Universo* y *el mito del Diluvio* relacionados con el Paraíso, semejante al de los Cocama; los Bora mantienen en su tradición oral mitos de la *Creación, del Diluvio, del Sol y del Hijo milagroso*; los Shipibo hablan del *Hijo del Inca y del Diluvio*, el sistema simbólico de Sionas y Secoyas contempla en su Cosmología relatos del *Reino celestial y terrenal*, lo mismo que los Jíbaros y los Witoto; los Ticuna conservan unas creencias muy parecidas a la de los Tupí-Cocamas; la Mitología de los Yagua conserva mitos paradisíacos; y, por supuesto, la Filosofía utópica de los Cocama ha generado un etnodinamismo religioso con relación al *mito de la Tierra sin Mal*. Posteriormente, veremos algún mito de estos pueblos que yo mismo he recopilado en acuerdo con lo que me han contado informantes cualificados.

² Pedrarías de Almesto; *Jornada de Omagua y Dorado*. Ed. Crónicas de América. Madrid 1986. Pág. 102-103. Y Francisco Vázquez; *El Dorado*. Alianza Editorial, Madrid 1989. Pág. 49-50.

1.2. Síntesis histórica y antropológica del mito de la Tierra sin Mal.

Las Crónicas del siglo XVI, que cuentan el descubrimiento y la navegación del río Amazonas, comparan a éste con los ríos Ganges, Nilo y Eúfrates. El Amazonas es calificado como el más célebre río del mundo *por regar más extendidas tierras que los ríos de Oriente*; y es considerado, también, como ocurría con los ríos orientales, el lugar del Paraíso, *pues sus campos parecen paraísos y sus islas jardines*. Este fue el caso de Alonso de Rojas que escribió al respecto:

*La fertilidad de la tierra que riega el Nilo es como la del Amazonas: abundante de pesca, los montes de caza, los aires de aves, los árboles de frutas, los campos de meses. Este nuevo Ganges, este alegre Eúfrates, este fecundo Nilo es el que Dios ha creado en este siglo para gloria de la Corona de España y para bien de las infinitas almas.*³

Este Universo verde, regado por el Amazonas, además de ser en sí mismo un lugar paradisíaco, como vieron los conquistadores, alberga, para los indígenas, el *espacio sagrado* de una Tierra sin Mal.

Efectivamente, los habitantes amazónicos de Maynas entienden el concepto de Paraíso desde una doble perspectiva que abarca una sola idea, a saber, como *Paraíso terrenal* y como *Paraíso celestial*. Huelga decir al respecto, que el concepto de Tierra sin Mal es la expresión de una creencia paradisíaca, de orden religioso indígena, vivida como si fuera real. Sin embargo, los indígenas no emplean este concepto para referirse al Paraíso, ni poseen un mito concreto con este nombre, sino que, como veremos, cada uno usa una designación propia y sus mitos paradisíacos están llenos de simbolismo. La expresión “Tierra sin Mal” se remonta a los Tupí-Guaranís originarios, expresión que, sus descendientes peruanos, los Tupí-Cocamas actuales han designado con el vocablo de “Tierra Nueva”. Pero, evidentemente, el sentido es el mismo: la decisión de expresar esta creencia con su vocablo originario se debe a Joaquín García, que es un Padre Agustino de Iquitos y director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y estudiioso de los Cocamas, según me contaba en una conversación personal.

³ Alonso de Rojas; *Descubrimiento del río Amazonas y sus dilatadas provincias*. Ed. Crónicas de América Historia 16. Pág. 235-236.

Teniendo en cuenta estas dos perspectivas, la histórica y la antropológica, he elaborado, personalmente y de acuerdo a mis indagaciones de campo, la siguiente versión generalizada del mito de la Tierra sin Mal:

Una Tierra Maravillosa y Brillante, una Tierra Nueva y una Tierra Buena, la Tierra sin Mal, es un lugar de abundancia, donde los frutos crecen espontáneamente y en exuberancia, donde trabajar la chacra (campo de cultivo) para cultivar la yuca, el plátano, el maíz y trabajar los arenales en las orillas de los ríos, donde producir el arroz, el frijol, la sandia, el melón y el zapallo, no supone esfuerzo.

Esta Tierra es a la que se retiró el Creador, el Héroe cultural después de haber creado el mundo y es, además, la Tierra de los Primeros Ancestros: Tierra de la Armonía, de la Participación y de la Comunión.

Este lugar es, también, un lugar de Paz sin guerras, de Libertad sin sometimiento, de Amor sin odio ni envidia, de Felicidad y de Bien sin mal. No sólo es una Tierra de delicias terrenales sino también un espacio sagrado para la Espiritualidad, la Creencia, la Adoración, el Ritual, lo Sobrenatural, lo Divino, la Religiosidad, el Chamanismo, la Etnicidad y la Identidad indígenas, que se expresan en la Naturaleza (sus seres, sus espíritus, su poder...), y es también el único refugio cuando venga la destrucción del Mundo, el fin del mundo, bien por el Diluvio (Cocamas), bien por el Cansancio de la Tierra (Omaguas), bien por el Fuego (Yaguas).

Es la Tierra Nueva que el Héroe Cultural prometía, cuando recorriendo sus poblados cumplía los deseos de los vecinos, para su Bien, su Felicidad y su Inmortalidad (Cocamas).

La Tierra de los Mellizos míticos, la Tierra de los Primeros Ancestros y de la Gente, antes y después del Incendio del Mundo: con un contenido cultural y religioso, que establece unas condiciones de vida pasada y futura bajo un estado de armonía en relación directa con la Naturaleza, en la Tierra de los Yaguas (Yaguas).⁴

⁴ En estos mismos conceptos y en este sentido se han basado las investigaciones siguientes: 1- la obra de Jaime Regan, *Hacia la Tierra sin Mal* (ed. Ceta, Iquitos, Perú 1983), y 2- *Religión y magias indígenas de América del Sur*, de Alfred Metraux, (ed. Aguilar Ma.1973), las cuales he consultado para la elaboración de esta versión generalizada.

1.2.1. Comentario sobre esta síntesis.

De acuerdo a esta síntesis y a las creencias generalizadas de los selváticos, la Tierra sin Mal es un *Paraíso terrenal* de abundancia y un *Paraíso celestial* de inmortalidad. Se constituyen, así, dos estadios de la vida y de la cultura indígena, el ético y el espiritual: el primero se fundamenta en la actitud y en la responsabilidad y el segundo en la religiosidad indígenas, y juntos marcan el camino hacia el estado paradisíaco.

Luis Laiche, mi principal informante Cocama, me contaba un día en su casa que él entendía el Paraíso como: “*un espacio en la selva que fuera fertil y rico en recursos naturales (pescado, frutas, caza); y que al mismo tiempo fuera un lugar en el que todo hombre fuera bueno y donde no existiera el mal, y donde poder practicar las creencias religiosas sin la brujería de por medio. Una Tierra Nueva*”

Por eso considero que el Paraíso es para el hombre amazónico un sumario de tres fenómenos estructurales, que componen la base de su cultura autóctona, actual y ancestral: 1º es un lugar concreto y determinado, ubicado en plena Selva con abundancia de recursos naturales, 2º es un lugar sagrado, donde el nativo pueda ejercer su religiosidad, y 3º es un lugar donde no tiene cabida una actitud maléfica.

Así pues, la Tierra sin Mal se basa en un fundamento material y otro inmaterial: en un espacio-tiempo selváticos y en una actitud y responsabilidad de etnodinamismo religioso. Pero no debemos olvidar que esta creencia se fundamenta en el *legado mítico*, cuya misión es rememorar el pasado, regular el presente y proyectar el futuro: el indígena, mediante el ritual continuado, se proyecta a la época mítica de los antepasados, participa de los arquetipos, vive en un continuo presente y el futuro le devolverá su pureza original.⁵

Aquí conviene aclarar que, cuando el nativo de la Amazonía habla de *espiritualidad*, se refiere a la práctica de la religiosidad, como forma de creencia y comunicación con el mundo sobrenatural (espíritus, demonios, fuerzas, divinidades, Naturaleza...) y, cuando habla de *inmortalidad*, se trata de unión y de fusión con toda la Naturaleza, la cual es vista como sagrada y divina, en el mismo sentido que le otorgaba Hölderlin. Por eso, considero que cuando el nativo busca la Tierra sin Mal, debe entenderse como el intento de lograr su *culminación* como miembro de

una colectividad social y su *plenitud* como parte de un Todo que es la Naturaleza, en un lugar de felicidad y de armonía.

Al respecto he comprobado que la Cultura del hombre amazónico se relaciona con la Naturaleza desde estos parámetros antropológicos: 1º/ desde una relación ecológica con los elementos que la integran, y que da lugar al *sentimiento ecológico* indígena, 2º/ desde una interiorización del sentido del Mundo simbólico que la impregna, y que origina la *visión animista* amazónica, 3º/ desde una interacción sobrenatural de los poderes que posee y que consolida el *mundo mágico* de estas culturas aborígenes, y 4º/ desde la conexión con la etnobotánica de plantas curativas y alucinógenas, que configuran el *chamanismo* de la Amazonía. Todos estos elementos culturales y sociológicos encierran, en su estructura profunda, todo un mundo de pensamientos, creencias y de, lo que yo he denominado, Filosofía indígena; una Filosofía vivida y expresada a través de la Mitología en la que Cultura y Naturaleza están reconciliadas: numerosos mitos, relatos y leyendas son muestra de esta Filosofía práctica, que define a los Maynas y a todo hombre selvático.

Esta relación íntima entre Cultura y Naturaleza tiene su antecedente antropológico en el *Sentimiento ecológico* y en la *Religión de la Naturaleza* del hombre primitivo. La vida del primitivo se fundamenta en la conciencia interior de su existencia personal, pero no como conciencia individual de sí mismo, sino como miembro y parte de una colectividad, de la Naturaleza y del Universo. Como bien ha visto, al respecto L. L. Lévy-Bruhl:

*El hombre primitivo crea una sacralidad en el orden de la Naturaleza, a partir de la concepción animista de que todos los seres tienen ánima, y que da lugar al respeto a la Naturaleza y a una Religión de la Naturaleza y que origina una dependencia en comunión íntima con la potencia mística y poderes, que, a través de ritos, oraciones, ceremonias, invocaciones y mitos, es mediada por el respeto y el sentimiento a la Naturaleza.*⁶

2. La Filosofía amazónica: la armonía como fundamento.

⁵ Mircea Elíade; *El Mito del eterno retorno*. Ob. Cit. 1989. Pág. 40-41, 83, 89.

⁶ Lucien Lévy-Bruhl; *El Alma Primitiva*. Ob. Cit. 1985. Pág. 10-25

La Filosofía indígena de la Cuenca amazónica de Maynas y de toda la Amazonía, y su herencia en el mundo mestizo, que actualmente es su gran mayoría, tiene como punto de partida y referencia ideológica el mundo mítico ancestral, que ha sido transmitido oral y ágrafamente generación tras generación. Esta Filosofía está fundamentada, a su vez, en la “*Ontología Primitiva*” (termino empleado por Lévy-Bruhl y por Elíade), heredada de sus antepasados primitivos, que hace miles de años poblaron la Amazonía. Esta categoría metafísica que sustenta el pensar y el sentir indígena se fundamenta, a su vez, en el concepto primitivo y ancestral de la *armonía*.

En mis observaciones in situ he detectado que esta armonía, que regula y normativiza la ecología, la vida, la existencia, el dinamismo y la religiosidad y configura la visión cósmica de los nativos amazónicos, se desarrolla en dos parámetros ideológicos y culturales: 1º/ se sucede entre una *complementariedad de contrarios* (bien-mal, vida-muerte, paz-guerra, lo ordinario-lo extraordinario, vida-sueño, conocimiento-olvido...), y que ha dado lugar a, lo que he denominado, la *ambivalencia y ambigüedad indígena*; y 2º/ transcurre bajo una concepción filosófica de la *circularidad* del tiempo y del espacio, que define y determina la visión del Mundo y del Universo indígenas, para pasar a configurar la Cosmología y la Mitología. Como veremos respecto de los Tupí-Cocamas, considero que la concepción de la armonía en sus formas de circularidad y complementariedad es aplicada por el pensamiento indígena a los acontecimientos (humanos y cósmicos), con el fin de dar razón de su desarrollo evolutivo, como etnia y como especie, que se dirige a la búsqueda del “receso eterno e inmortalidad”, como bien ha expresado A Metraux respecto del mesianismo de los Tupí-Guaraní.⁷

En esta línea, recuerdo lo que el chamán Melinton Delgado (mi principal informante sobre chamanismo) me contaba: “*el hombre, y en especial un chamán, siempre tiene que estar al acecho y prevenido al mal de otros y en particular de los brujos...; pero, si ese mal se sabe superar y vencer, es entonces cuando podemos evolucionar en nuestra identidad. Y lo mismo ocurre con los acontecimientos de la naturaleza (catástrofes, inundaciones, terremotos...), que se repiten cada vez que el hombre se olvida de la naturaleza. Pero todo ello es necesario para perfeccionarse y avanzar como persona y en la Ciencia: un chamán debe saber verlo.*”

Desde esta doble perspectiva antropológico-filosófica, de ambivalencia y circularidad, son entendidos y establecidos los principales mitos cosmológicos y escatológicos que componen el Legado Indígena de los amazónicos: *mito de la Creación*, *mito del Fin del Mundo* y *mito de la Renovación*, que son los relatos que albergan la creencia en la Tierra sin Mal.

Por otra parte, estimo que otra de las dimensiones de la Filosofía amazónica está representada por el fenómeno del *chamanismo*. El chamanismo es una modalidad cognitiva que extrae la dimensión dualista indígena a través del curanderismo y del conocimiento no-ordinario o extraordinario, como bien ha visto Carlos Junquera respecto del chamanismo del pueblo Harakmbet.⁸

El chamanismo representa, entonces, esa particularidad de conocimiento, que los indígenas Cocamas llaman “Ciencia chamánica”, y que se basa en el concepto dualista del alma por el que se interrelaciona el mundo físico (del cuerpo) y el mundo inmaterial (del alma); así la medicina tradicional chamánica diagnostica la enfermedad del cuerpo y del alma, como si de una misma disfunción se tratara. Veremos cómo los Cocama hablan de la “Ciencia”, cuando se refieren al conocimiento chamánico, y que no está exenta de matices esotéricos (con ese), sino todo lo contrario.

Pues bien, tanto los mitos cosmogónicos y escatológicos como la Ciencia chamánica (Melinton me aseguraba, en diversas conversaciones, que él “*podía conocer el pasado y el futuro de todos los acontecimientos*”) son testimonio de la existencia de un tiempo y un espacio ancestrales en el que los indígenas vivían en un estado paradisíaco, se trata de la *Tierra de los Primeros Ancestros*; y, al mismo tiempo, dan fe de que en el futuro se volverá a repetir aquel mismo estadio, tanto en el espacio como en el tiempo, en una *Tierra Nueva*.

Así pues, los mitos amazónicos de Origen de la *Creación del Mundo*, que está ligado al pasado, y el del *Diluvio* y el de la *Renovación del Mundo*, que lo están al futuro; componen el mito, también de Origen y mito paradisíaco por excelencia, de la *Tierra sin Mal*.

2.1. Origen y fin del mundo: mitos de la Creación y el Diluvio.

⁷ Alfred Metraux; *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Ed. Aguilar, Madrid 1973. pág. 5

⁸ Carlos Junquera; *El chamanismo en el Amazonas*. Ob. Cit. 1989. Pág. 32,34.

En el universo mítico amazónico, la creencia en la Tierra sin Mal va ligada a la del origen y fin del mundo. Según la cosmología amazónica, ha habido varias épocas en la antigüedad, de forma que cada una es destruida y seguida de una nueva Creación: *la cosmovisión generalizada del mundo amazónico cree que el mundo fue creado por un Dios y que una catástrofe destruyó este mundo, que fue recreado de nuevo por un Héroe cultural.*⁹

He comprobado al respecto que los mitos de los indígenas y mestizos Tupí-Cocamas hablan de un Diluvio que aconteció en tiempos remotos, provocado por el Héroe cultural (representado como el creador con aspecto humano –una especie de héroe de las mil caras–), quien después de la catástrofe creó un Mundo Nuevo: los Omagua, más fieles a la tradición Tupí-Guaraní, creían que este cataclismo había sido originado por el Cansancio de la Tierra, los Yagua hablan del Incendio del Mundo; los Ticuna, los Aguaruna y los Shipibo narran, también, el Diluvio.

Sin embargo conviene aclarar, por las dudas que pudieran surgir respecto de su originalidad (que las hay) que el mito amazónico del Diluvio es autóctono y de origen anterior a la Conquista y la evangelización del siglo XVI. De hecho los pueblos indígenas de la Selva amazónica ya tenían su propia versión del relato del Diluvio. F. Figueroa recogió de los Maynas (Cocamas) el siguiente mito:

*“Dicen los Maynas que en tiempos antiguos se inundó la Tierra, y que sólo un hombre con su mujer se escapó en un árbol muy alto, frutal de zapote, con cuyas frutas se sustentó hasta que cesaron y menguaron las aguas, del cual volvieron otra vez a multiplicar los hombres. Otros dicen que se escapó en el árbol frutal, subiéndose sobre aguado hasta los cielos, y que esto les vino en castigo de haber maltratado a Dios, que estaba entre ellos muy llagado, y lo echaron en una poza cenagosa a participar de la pesca; y el hombre que se escapó lo sacó de la poza, lo lavó y limpió el cieno, y por eso se libró de la inundación”.*¹⁰

Un mito autóctono y muy antiguo de los Tupí-Cocama, que yo mismo he recopilado de una narración más extensa contada por Luis Silvano Ahuanari y por

⁹ Jaime Regan; *Hacia la Tierra sin Mal*. Ed. CETA, Iquitos 1988. Pág. 129.

¹⁰ F. Figueroa; *Relación de las misiones de la Compañía de jesús en el país de los Maynas*. Ed. B:A:E: madrid 1904. Pág. 235-236.

su mamá, originarios Cocamas de Nauta y personas claves en la transmisión oral de su cultura, y que también transcribe Jaime Regan en su obra, afirma que:

”Jara creó el mundo, cuando hubo el Diluvio, con una flechita.... Cuando la flecha caía derecha el río quedaba derecho y cuando caía arqueada el río se curvaba... Luego puso en la Tierra todas las cosas, animales y plantas. Despues de poner todo en orden subía al Mundo del Cielo...”.

De la misma forma, Kaimito (el Kuraca de la comunidad Yagua de Chinchicuy) me contaba dos mitos Yaguas, que ahora sintetizo con gran brevedad:

“...El Abuelo ocultaba el Agua que sacaba de la Lupuna a los dos Mellizos... y de ahí nació la Tierra de los Yagua.” (Mito de la Lupuna).

“...Una Anciana decía que el mundo se acabaría pronto, pues un gran Incendio lo destruirá...” (Mito del Incendio del Mundo).

Y los Ticuna de Cushillococha me contaban que:

“Antiguamente su poblado se inundó por un Diluvio...y que hoy está cubierto por una cocha o laguna.”

Los Omagua creían, me narraba el P. Silvano en Nauta, que:

“La Tierra se iba a destruir por su cansancio, un temblor, un terremoto sería la causa de su aniquilación, después resurgiría una tierra Nueva.”

Los Bora del río Momón tienen un mito del Diluvio:

*“...Un joven comía los huesos del Paujil, y al morder el extremo de uno de ellos comenzó a salir agua sin parar...el agua cubrió la superficie de la Tierra, y no había Luz, el joven se subió a lo alto de un árbol...; después de mucho tiempo, volvió a amanecer y bajó el agua...Así comenzó la nueva generación y Niimúhe creó todo de nuevo.”*¹¹

Los Aguaruna del río Mayo, los Lamas de Tarapoto, los Shipibo del Ucayali, los Harakmbet de Madre de Dios, los Quechuas del Napo, los Huitoto de Pevas y otros pueblos indígenas también tienen mitos que hablan de la destrucción y de la renovación del mundo.

Y hoy en día, la creencia en el Diluvio sigue viva entre los nativos.¹²

¹¹ Mito transscrito por: Nancy Ochoa Siguas; *Niimúhe*. Ed. CAAAP. Lima 1999. Pág. 121-129.

¹² Los primeros meses del año 1999 y hasta la bajada del río en el mes de Julio, fui testigo de las lluvias torrenciales que en esa época cayeron sobre la Selva amazónica. El río Amazonas aumentó su caudal en

Así pues, vemos como el mito de la *Destrucción del Mundo* va acompañado del mito de la *Creación de un Mundo Nuevo*, proceso que se repite en la Historia de la cosmología del mundo amazónico: estos nativos, indígenas y mestizos, consideran que un Héroe, un Dios o una fuerza creó el mundo y que, cuando llegó un tiempo de extremada maldad y desequilibrio, ocasionó su aniquilamiento, del que sólo se salvaron unos pocos, una pareja o un personaje (míticos), los cuales se multiplicaron en el Nuevo Mundo recreado. Desde esta perspectiva, la Filosofía amazónica categoriza un concepto cíclico del tiempo y del espacio. Como sabemos, esta idea ya se encontraba en la Ontología de los pueblos primitivos de la Amazonía, y en las Mitologías y Filosofías del mundo arcaico Oriental y Griego. De aquí, que el hecho de las migraciones continuadas, basadas en el etnodinamismo ético y religioso, de muchos pueblos nativos de la Cuenca del Amazonas tengan como motor el mito del Diluvio y, en consecuencia, la búsqueda de la Tierra sin Mal, como el único lugar que se salvará de la catástrofe.

De toda esta recopilación *in situ* concluyo que los mitos etiológicos de los amazónicos hablan de: 1º el mundo y el hombre fueron creados por una *Energía* creadora y por un *Héroe cultural*, respectivamente; 2º la *visión cíclica* del Cosmos afirma que el mundo fue destruido por ese Creador, por medio de un Cataclismo y a causa del mal existente, desencadenado por el desequilibrio y la ruptura de la armonía; 3º el Mundo (pero no el Hombre) fue *recreado* por el Héroe cultural como un Mundo Nuevo en una Tierra Nueva; 4º esta Tierra Nueva, nacida después de la Catástrofe, se consolidará como el *Paraíso terrenal*; 5º la búsqueda y la creencia, actuales, en esa Tierra Nueva sin Mal se basa en la *cosmovisión cíclica* indígena, que considera que el cataclismo se volverá a repetir en un futuro próximo, y persigue encontrar el lugar que se salvará de la catástrofe venidera; y 6º esta Tierra es entendida como refugio y como *Paraíso futuro* de abundancia y de felicidad, en su doble ámbito de terrenal y celestial.

2.2. El Mundo simbólico como expresión de la magia de la Naturaleza.

quince metros de alto y un kilómetro y medio de ancho. Los pobladores más ancianos afirmaban que nunca habían visto una crecida tan inmensa, aunque sí conocían relatos al respecto; apareció una gran epidemia de malaria, de gripe, catarros. La pesca, la caza y el cultivo se hacía muy difícil, muchos poblados se inundaron, y en los del interior las casas se deterioraban y muchas se destruían por los huracanes. Los pobladores de esta zona estaban convencidos de que llegaba el Diluvio y, con él, el fin del mundo. Asentamientos de pueblos indígenas, cercanos a San Rafael, de Yaguas, Boras, Cocamas y Cocamillas emigraban de sus lugares, abandonando las casas, para dirigirse a un lugar seguro, donde no llegara el Diluvio.

He empleado el concepto de *irresponsabilidad* para definir la diferenciación que los naturales hacen entre el bien y el mal. La cosmovisión amazónica expresa la dicotomía entre lo bueno y lo malo en función del anhelo de la Tierra sin Mal: para el pensamiento selvático el bien se asocia al etnodinamismo ético y religioso y el mal se relaciona con la práctica de la brujería.¹³

La brujería es un fenómeno ancestral muy común en las sociedades indígenas, que deriva de la cara oscura del chamanismo, y normalmente, se asocia a la Magia Negra. Su mayor representación, existente en el Perú, se encuentra en el Norte, en la zona de Piura, pero, también, está muy extendida en la Amazonía. Por una parte, el origen de la brujería se remonta a la creencia primitiva en la *reencarnación*, la cual se basaba en la creencia materialista de la sustancia de las almas.¹⁴ Y por otra parte, su causa, como fenómeno social actual, se debe a la *envidia*, entre miembros de una misma comunidad.¹⁵

Estos fenómenos sociales han generado una dicotomía y ambivalencia de orden moral que ha sido expresada en el mundo simbólico indígena, basado, a su vez, en las creencias animistas y religiosas que configuran su Cosmología, su Mitología y su Literatura.

Sobre este legado mítico-simbólico, expuesto en el apartado de los Relatos (sobre espiritualidad y sobre Filosofía) que presento al final de este capítulo, he recopilado diversas manifestaciones representativas de las creencias, que son más vivencias que creencias, populares del mundo amazónico, que por otra parte son de conocimiento común entre sus pobladores, y que en mi opinión son, en su mayoría, de origen Tupí-Cocama. Pero que, también, pueden considerarse como parte de entre los mitos generalizados.

En primer lugar, el Mundo acuático de ríos y cochas (lagos) está habitado por Espíritus o Gente del Agua llamados *Yacuruna*. Los Yacuruna pueden ser

¹³ Jaime Regan ve cómo el *ideal de la T. sin M.* excluye de su ideario toda actividad que pueda tener como fin o emplear como medio un mal o una práctica maléfica, en función de unos interese personales, como es el caso de la brujería. Ob Cit. 1983. Pág. 223.

¹⁴ Günter Tessmann define la brujería como un elemento cultural monístico, que puede ser bueno y malo, pero que, en cualquier caso, se basaba en la creencia primitiva de que era necesario asimilar el cuerpo del difunto, para que siguiera viviendo entre los miembros de la Tribu. Y desde este rito, que responde a la idea y el deseo de retorno, tiene explicación la práctica de la Necrofagia. G. Tessmann; *Los indígenas del Perú Nororiental*. Ed. Abya-Yala, Quito 1999. Pág. 327-328.

¹⁵ Douglas Sharon argumenta que el fenómeno social de la *envidia* surgió, en el mundo nativo, a partir del Colonialismo, que provocó las diferencias sociales y la ruptura de la estructura social comunitaria de las tribus. D. Sharon; *El Chamán de los Cuatro Vientos*. Ed. Siglo XXI, México 1988. Pág. 43.

buenos o malos: el Yacuruna es la *Madre* (Espíritu) del agua, o espíritu protector de la fauna y flora acuática, y se representa por una Boa gigante. El Bufeo (delfín) colorado engaña a la gente y el Bufeo cenizo ayuda a las personas. La Sirena enamora a los hombres y los arrastra a vivir con ella en la profundidad del río, y, en ocasiones, les ayuda y les devuelve a tierra firme. Y en las profundidades del mundo del agua se encuentra un *submundo* acuático en el que habitan monstruos acuáticos, que en ocasiones suben a la superficie.

En segundo lugar, en el monte (selva), Mundo terrestre de plantas y animales, también existen seres de orden mágico ligados al mal y al bien. Las plantas tienen madre (sachamama) o *espíritu protector*, pero algunas son peligrosas en sí mismas, y otras, cuando son manipuladas en la brujería. Pero el espíritu de cada planta tiene una función sobre su uso. La Selva está poblada, también, por Duendes (gente o espíritus del monte), genéricamente llamados *Sacharuna* (duendes, hadas, demonios...). El Sacharuna más conocido es el Chullachaqui o Shapshico, que en Quechua significa “pié desigual”. El Chullachaqui es un espíritu protector de la Selva que puede dañar o ayudar a los hombres, dependiendo de si estos maltratan o respetan la naturaleza de la selva. Y en las profundidades de la Tierra existe el mundo subterráneo en el que conviven seres monstruosos.

En tercer lugar, está el Mundo del Aire que está habitado por espíritus mágicos. El nombre genérico de este espíritu es el de *Tunchi*, y hace referencia a espíritus de personas muertas que se aparecen durante la noche para bien o para mal. En el aire se encuentran, además, los espíritu de los pájaros, conocidos con el nombre de *Ayaymama*, y que tiene una función premonitoria sobre la vida humana: son casos conocidos el canto del Paucarín, que previene de peligros, el canto del Paucar, que imita el último sonido percibido, la melodía del Víctor Díez, que señala el buen camino, la presencia del Búho, que avisa de una mala suerte, otros con su canto atraen la lluvia, detectan los embarazos de las mujeres, etc...

Y en cuarto lugar, en el Mundo del Cielo residen los espíritus sobrenaturales del Sol, la Luna, las Estrellas, las Tormentas y del Rayo y que, propiamente, constituyen el mundo de las fuerzas superiores y creadoras de la Naturaleza, pues gobiernan y rigen el devenir del Mundo terrestre y de sus acontecimientos, razón por la que son considerados como seres divinos.

En cualquier caso, creo que este simbolismo encierra un mensaje de tipo ético-ecológico: todos estos espíritus son considerados como *guardianes* del

equilibrio de la Naturaleza; de tal forma que el mal está relacionado con la excesiva depredación del hombre sobre el ecosistema, y el bien está expresado en la actitud humana de control y respeto al medio natural

De todo ello se puede concluir, por un lado, que la Filosofía amazónica establece, en lo que a nuestro tema corresponde, que la Tierra sin Mal es el lugar terrestre del bien y donde se evite el mal, y depende, también, de una actitud del hombre en pro de la conservación de la Naturaleza y de la práctica de la espiritualidad, de forma que haga que el Mundo de la Tierra se asemeje al Mundo del Cielo, como bien ha sabido ver Jaime Regan. (Regan, 1983; pág. 147)

Y, por otro lado, que el sistema simbólico-mítico indígena forma parte de su pensamiento filosófico, íntimamente relacionado con sus vivencias, de tal forma, que se origina, entre el mundo simbólico y su mundo interior, una relación de Diálogo: el indígena *dialoga* (en el sentido que lo entiende Martín Buber: como relación íntima de tu a tu -de yo a tu y de tu a yo-, que supera las fronteras del Ego) con los Espíritus que componen ese mundo simbólico, y al mismo tiempo, los Espíritus (de plantas, de animales...) *dialogan* con los indígenas. Pero esta relación, aunque suele ser común al pensamiento amazónico, es más exclusiva de los chamanes, quienes se constituyen como los especialistas de la comunicación espiritual y como los artífices de la interpretación del mundo sobrenatural o religioso, entre otras cosas, como veremos más adelante.

Sobre todo este pensamiento filosófico indígena, encubierto en el simbolismo, la magia y la mítica, he recopilado numerosas manifestaciones de experiencias personales, expuestas en el capítulo de los Relatos: el de *la Sirena* de Carlos Flores (San Rafael), el del *Tunchi* de su hermano Telmo, el del Sr. Moss (de Nauta), que vió a los *Centauros* en Caballocoha, el de Melinton y la *Serpiente de tres cabezas*, etc.

En el fondo, a lo que asistimos aquí es a una cosmovisión mágica y animista de la Naturaleza ligada a la experiencia y bajo una concepción espiritual: para los indígenas amazónicos la verdadera realidad está oculta en su apariencia que envuelve la esencia espiritual de la realidad y sus poderes extra-ordinarios.

Y la religiosidad indígena se constituye como la forma de cosmovisión de la dimensión mágica del Universo.

3. Cosmovisión indígena: una manera religiosa de ver el Mundo.

Todas las cosmovisiones son las concepciones desarrolladas por las sociedades para entender el Universo que les rodea, pues, como dice Lévy-Strauss, no cabe un mundo no pensado: el mundo inmediato y el mundo del más alla. Las cosmovisiones indígenas amazónicas, en particular, tienen una idea animista de lo natural y una espiritual de lo sobrenatural, y ambos ámbitos de la realidad son objeto de la peculiar forma de conocimiento de la experiencia religiosa o religiosidad. La religiosidad indígena es, entonces, el acceso a través de la gnosis a la realidad enmascarada y a la realidad de lo invisible, y cuyo fin persigue mantener el equilibrio y la armonía entre el mundo humano y el mundo espiritual, tanto para la supervivencia como para la identidad.

Así, las Crónicas de la Conquista redactan las creencias de los Maynas.

Gaspar de Carvajal, en su Crónica del viaje de Orellana, cuenta que: “...unos indígenas del Amazonas adoran y tienen por su Dios al Sol, que ellos llaman Chise...”¹⁶

Alonso de Rojas narra que: “...los indígenas Omaguas y otras naciones que habitan en el río son idólatras que adoran dioses falsos: no tienen ritos, ni ceremonias, ni templos, ni sacerdotes. Tienen hechiceros a quienes consultan...” (A. de Rojas, 1986, pág. 243)

El Padre Acuña señala que: “...los indígenas de la Provincia de Maynas fabrican ídolos y les atribuían poderes sobre distintas partes de la realidad, y que, sin embargo, no les rendían culto...”¹⁷

F. Figueroa afirma que: “...los indígenas, que los misioneros han tratado, conocen a Dios, y que cada Tribu tiene un vocablo para nombrarlo, llamándolo Nuestro Padre, Nuestro Abuelo..., pero que no le dan culto alguno...” (F. Figueroa, 1904, pág. 234)

Y en la Antropología actual Günter Tessmann detecta que: “...de las 31 Tribus con religión autóctona del Perú Nororiental, once de ellas no tienen una noción de Dios o es muy reducida...” (G. Tessmann, 1999, pág. 329)

Hoy podemos decir con criterio antropológico que el fundamento de la religiosidad amazónica ha sido y es un culto vinculado, en el sentido animista, a la

¹⁶ G. De Carvajal; *Relación del descubrimiento del río grande de las Amazonas*. Ed. Crónicas de América, H^a 16. Madrid 1986. Pág. 54.

¹⁷ Cristóbal de Acuña; *Descubrimiento del Amazonas*. Ed. BAE, Madrid 1981. Pág. 86.

Naturaleza. Dicho con más exactitud, es un culto de otorgamiento de poder sobrenatural a uno de los elementos de la Naturaleza que componen el Universo mítico del Mundo indígena, concretamente a uno de los integrantes del Mundo del Cielo. Este principio, está cargado de simbolismo religioso sobrenatural y sagrado: podemos observar como existen cultos indígenas a la Luna(signo de la renovación), como el de los Yaguas; cultos al Rayo, como el de los Omagua y cultos al Sol (signo de poder y de eternidad), como el de los Shipibo y los Tupí-Cocamas.

En uno y otro caso, esta fuerza es considerada como un ser separado en el espacio, pero que interfiere en la vida y en el destino del hombre a través de la relación directa con la Naturaleza. En este sentido podemos hablar de una Religión de la Naturaleza de los indígenas amazónicos, como fue la de sus antepasados ancestrales y la de los primitivos: existen culturas amazónicas, que, por sus prácticas religiosas, han sido inscritas en la amalgama de las Religiones Solares (Cocamas, Ticunas, Tupís, Aguarunas, Shipibos), y otras en la de las Religiones Lunares (Boras, Huitotos, Yaguas, Candosi). Algo semejante a la clasificación de las Religiones arcaicas Orientales y Occidentales.

De los indígenas de Maynas, parece ser que, sólo los de origen Tupí y los Ticuna, poseen una creencia, fuerte y auténtica, que considera que Dios (en el sentido señalado anteriormente) vive en el Cielo, en el Mundo del Cielo, como Soberano y Padre, pero sin otorgarle culto religioso alguno, en el sentido Judeocristiano.

He podido comprobar que, de forma generalizada, los indígenas de Maynas creen que Dios no es un ser concreto, sino que es lo *sobrenatural supremo*, el Creador del Mundo, del Hombre y de la Naturaleza; pero sí, como hemos visto, se le representa por una fuerza de la Naturaleza: es una fuerza sobrenatural superior, una energía que se manifiesta en la Naturaleza y que dirige y vigila el mundo, al mismo tiempo que exige al hombre, en ese mundo, que se ejecute el bien y la justicia. Por eso, los Cocamas, en particular, consideran que Jara castigó al hombre con el Diluvio su estado de maldad, para recrear una Tierra Nueva, donde pueda surgir un Hombre Nuevo, que mantenga viva la llama de su espiritualidad.

3.1. La espiritualidad amazónica: herencia y conciencia.

La espiritualidad amazónica, formada por el conjunto de creencias en lo sobrenatural, está basada en los mitos, que se han transmitido oralmente, en su propia experiencia, a través de la cual han tenido conocimiento de la realidad sobrenatural, y en la conciencia o actitud proclive a lo extra-natural, lo cual se manifiesta en su religiosidad.

Ya hemos visto cómo, tanto los indígenas como los mestizos amazónicos, creen en el mundo de los Espíritus y de sus poderes, como componentes del mundo sobrenatural: Dios es una fuerza sobrenatural hábil, que creó todo lo que existe, y los Espíritus son energías animadas benévolas o malévolas. Ambos forman parte de la religiosidad amazónica como residuo religioso del primitivo animismo.

Así, en la Amazonía peruana, a excepción de los Chama, existe la creencia, generalizada, en la existencia de las “almas sustancializadas”, que vagan por el Aire, viven en el Bosque y en el Agua y pueden adoptar rasgos demoníacos. En este sentido, el Espíritu o alma es una forma inmaterial, que es concebida como “Madre”, la cual tiene su origen en un antepasado de orden mitológico: así las plantas, los animales, los fenómenos de la Naturaleza y los hombres tienen Madre.¹⁸

En el marco de la Cuenca del Amazonas, los Jíbaros son el pueblo que más se ha mantenido en el contexto animista primitivo, expresado en sus ritos de “reducir las cabezas de los enemigos”, por concebir que aquí se encuentra el alma.

Los Tupí-Cocama, sin embargo, poseen una idea más desarrollada: consideran que las almas o Espíritus son antepasados, divinos o humanos, o fuerzas superiores, que cumplen un papel benéfico o maléfico.

Por otro lado, la cosmovisión indígena amazónica contempla también varios espacios o mundos de este Universo creado, en el que habitan estos espíritus asociados con el Agua, la Tierra, el Aire y el Cielo, los cuales, a su vez, están custodiados por un Guardián o Madre: los Cocama, por ejemplo, hablan del Universo regido y custodiado por el Sol y compuesto por cinco mundos.

Estos mundos están conectados entre sí por senderos que sólo pueden ser atravesados por todos aquellos Espíritus que habitan los mundos, incluidas las almas de los hombres después de la muerte, las cuales pueden viajar hacia los mundos sobrenaturales, superiores o inferiores. En este sentido, los Cocama creen

¹⁸ Esta creencia en la sustancia de las almas o espíritus la heredaron los indígenas de sus antepasados Primitivos, de sus prácticas de “Incorporar al difunto”. G. Tessmann; Ob. cit. 1999. Pág. 233-235.

que durante este viaje las almas de los hombres se enfrentan a un Guardián justiciero que está simbolizado por el Fuego. Y si estas almas logran pasar las pruebas de los “caminos del alma”, pueden alcanzar: “*el Mundo de arriba (Kandozi), de la vida (Ashaninca), Mundo nuevo (Shipibo), cuarto Sol (Cocama), Mundo del Cielo (Bora)...*” Mundos en los que las almas alcanzan un alto grado de perfección como espíritus y de plenitud como esencias.¹⁹

En mi investigación de campo he recopilado numerosos testimonios de la cosmovisión amazónica y de los cuales reproduzco alguno de ellos:

“Dios es el aliento que da la vida, por eso cuando se muere se expulsa el último aliento. Dios es la energía del universo que está en las plantas, en los animales y en nosotros, pero es energía positiva de amor”. (Máximo- San Rafael)

“Los Cocama decimos que, cuando se muere, el alma sube por una liana y se encuentra frente al Fuego. Si pasa la prueba, el alma se purifica por completo y sigue su viaje hasta el Cielo.” (P. Luis Silvano Ahuanari – Nauta)

“La vida y la vida después de la muerte es una evolución del Espíritu en la que hay muchas pruebas de superación hasta llegar al máximo Grado, en el que se recibe la compensación de la perfección y del máximo conocimiento de la Ciencia, y donde se descubre a Dios.” (Melinton – Iquitos)

Por otra parte y a raíz del acontecimiento de la catástrofe los mitos hablan, como elemento integrante de la cosmovisión religiosa, del “*Héroe cultural*” que volvió a rehacer el mundo. Este Héroe aparece personificado en la figura humana de un Anciano sabio, que reorganiza el mundo, enseña la agricultura, la pesca y la caza.²⁰ Y como ya sabemos, todo este capítulo tiene relación con el etnodinamismo ético y religioso que fundamenta la búsqueda de la Tierra sin Mal.

3.2. El conocimiento religioso: una gnosis de la realidad.

¹⁹ Carlos Dávila y Pablo Macera; “Caminos del alma”, en *El Ojo verde*. Ed. AIDESEP Iquitos 2001. Pág. 21-22

²⁰ Curiosamente el concepto de Dios como energía sobrenatural nos recuerda a las filosofías orientales de Egipto, Mesopotamia, Israel y a Grecia, y la figura del Héroe cultural se asemeja a la de Osiris, Marduk, Moises y Prometeo de aquellas culturas, y al Daimon platónico.

Todo mundo pensado ha de basarse en un conocimiento, habría que añadir a las conocidas palabras, mencionadas antes, de Lévy-Strauss, pues no cabe algo pensado que no se fundamente en algo conocido anteriormente. El fundamento científico de la cosmovisión amazónica reside, precisamente, en la obtención de conocimientos y de poderes de los seres sobrenaturales de los distintos mundos que componen su Universo. Es, en consecuencia, lo que yo califico de *gnosis* pues se trata de una aprehensión directa de la realidad a través de las experiencias ordinaria y extraordinaria, lo que hace posible la permanencia de la armonía y del equilibrio entre el ámbito humano y el cósmico y los seres que lo habitan: tanto el cuidado de este equilibrio como el conocimiento de lo extrasensorial corre por cuenta de los rituales y de las capacidades especiales de los chamanes.

Este conocimiento religioso o chamánico, que es participado por todo selvático, se hace presente por medios cognoscitivos de carácter irracional o alógico, que difieren en gran medida de los métodos racionales occidentales. Los principales métodos, que he detectado como componentes de la *gnosis* amazónica, son cuatro: los Sueños, la Muerte, la Intuición y el Chamanismo.

1% A través de *los sueños*, el alma sale viajando del cuerpo, y en su viaje, puede conocer el pasado, lo que sucede en el presente oculto, y el futuro. Además puede conectar con los Espíritus de la Naturaleza, entre los que se encuentran los de los seres muertos de animales y de hombres. Los contenidos de los sueños recordados, y curiosamente son muchos los que los recuerdan, tienen mucha importancia para los amazónicos, ya que los sueños están cargados de simbolismo, cuya interpretación relaciona elementos de la Naturaleza con la acción humana. Por ejemplo, soñar con una víbora representa traición de la mujer, soñar mono significa robo, agua turbia enfermedad... Aunque muchos pueblos han dado suma importancia a la actividad onírica, son los Jíbaros quienes han destacado, en los estudios de Antropología Cognitiva, por esta peculiaridad del conocimiento irracional. Aunque los Cocama emplean, también, la etnobotánica(el Toé y el Chchuasi) para provocar la actividad onírica dirigida.²¹

2% *La muerte*, que para el nativo es la separación del cuerpo y del alma, es una forma de conocimiento espiritual. Los nativos aseguran haber conocido muchos

²¹ Jaime Regan, en la obra citada 1983, establece una tabla general de esta relación; pág. 210-211 y Carlos Junquera, en Ob. cit. 1989, lo hace respecto de los Harakmbet del Perú

casos de *estados catalépticos*, en los que el muerto vuelve a la vida después de un estado de muerte aparente. Las personas, que han vivido esta experiencia, cuentan que han visto los espíritus de sus antepasados, momentos pasados de su vida, los espíritus del monte y la luz de Dios. En esta idea se basa el, tan practicado, rito nativo del velatorio continuo, que se ejerce durante veinticuatro horas, el ritual funerario del enterramiento con las pertenencias del difunto y la creencia en las apariciones post-mortem, en la existencia después de la muerte y en la reencarnación(recordemos al Tunchi). La muerte es, en definitiva, un paso a la otra vida que es continuación de esta, en la que se cambia de situación y de medio ambiente, pero que sigue unida a esta vida de una manera formal o inmaterial y a veces material, por medio de su alma o espíritu.

3º *El conocimiento intuitivo*, que debe entenderse como la realización de la capacidad cognoscitiva directa sin mediación racional, es la forma de conocimiento y reconocimiento que se articula en la Cultura amazónica. El nativo posee la capacidad científica de la observación y experimentación de la Naturaleza, por la que conoce el comportamiento de los animales, las propiedades de las plantas y las manifestaciones que auguran una tormenta. Pero además, tiene la capacidad de sentir o ver un espíritu, predecir acontecimientos, leer en los ojos de una persona su carácter y personalidad o presentir la muerte de un amigo o familiar o conocido. El conocimiento intuitivo forma parte de la personalidad amazónica, mucho más de lo que lo hace el conocimiento racional mediato. La capacidad intuitiva, de ver o intuir, supera con mucho a la de razonar.

4º Otra forma de conocimiento es la que se adquiere a través del fenómeno del *chamanismo* y del uso de los alucinógenos o, mejor llamado, sustancias visionarias y que pertenece al mundo cognoscitivo de los chamanes. En la experiencia visionaria, el chamán entra en un estado de trance, en el que el alma se separa del cuerpo para realizar un viaje extático.²² En este viaje, los chamanes dicen, conocer el mundo espiritual de forma personal y directa, al entrar en contacto con Espíritus, Fuerzas sobrenaturales, Duendes, Madres de la Naturaleza, Demonios, el pasado, el futuro, y todo ello, de manera evidente, consciente y clara.

Y precisamente, uno de los conocimientos chamánicos más relevantes, que se incluye dentro de este tipo de gnosis, es, como veremos respecto de los Tupí-Cocama, el saber a cerca del mito de la Tierra sin Mal, que dibuja la Tierra de los

Ancestros, y el modo o *Camino* para alcanzar, en el futuro próximo, ese lugar paradisíaco en la Selva. Los chamanes hablan, cuando se refieren a este tipo de sabiduría mítica, de una pericia que es adquirida por *revelación espiritual*, es decir, de una cognición que le es comunicada, de forma directa y personal, por algún Espíritu ancestral aliado suyo.

Para establecer estas cuatro modalidades de la gnosis amazónica me he basado en mi observación directa y en los propios relatos de los nativos:

“En los sueños podemos ver muchas cosas que han pasado o pasarán y podemos hablar con nuestros antepasados, y podemos ver las sirenas, las madres de los árboles etc. Por ejemplo, si nos han robado, fumamos Toé por la noche o lo dejamos junto a nosotros y en el sueño vemos al ladrón y toda la escena: el Toé hace que nuestro espíritu regrese a la escena del robo”. (Carlos Flores.-S. R.).

“Como te digo, yo no temo a la muerte, no temo dejar esta vida porque sé lo que hay después; sé que seguiré viviendo en espíritu, como ahora lo hacen mis aliados Banco o chamanes. Pero para no temer a la muerte hay que estar preparado, yo lo estoy porque la Ciencia me lo ha enseñado”. (Melinton)

“Mira, yo no sé casi ni leer ni escribir, pero creo que tengo cualidades que, aquí en la selva, me sirben más que aquellas; por ejemplo, puedo oler a las víboras cuando están cerca, conozco el canto de los pájaros que avisan de algún peligro o de alguna noticia, sé cuando lloverá mucho o poco, puedo localizar al pescado en el río sin dificultad y sigo las huellas frescas de los animales... Y puedo leer en tus ojos qué tipo de persona eres y saber de tus intenciones”. (Carlos Flores.-S. R.).

“Por el chamanismo se pueden saber muchas cosas, porque es la Ciencia del Conocimiento. El chamán es una persona que tiene conocimientos de su relación con la Naturaleza y con el mundo del Cielo. Así, durante la visión el espíritu del chamán sale del cuerpo y vuela a otros espacios donde ve y conoce el interior, la vida pasada, presente y futura de los demás y de sí mismo: las enfermedades, las virtudes, los defectos... En el chamanismo existen grados de conocimiento según la preparación y la experiencia; así pueden tenerse revelaciones de la sabiduría de los antiguos. A veces los chamanes compiten con su fortaleza, pero son personas que ayudan a los demás y hacen el bien”. (Melinton)

4. El chamanismo amazónico.

²² Mircea Elíade; *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE México 1992. Pág. 37-44.

En la cosmovisión amazónica el chamán y su práctica chamánica ocupa un lugar primordial, ya que el chamán es la figura representativa del conocimiento y del contacto con el mundo mágico, espiritual y religioso, y es quien media entre los diversos mundos que componen el Universo: *el chamán comparte con los demás el conocimiento del Universo, pero es el único que conoce las rutas que comunican un mundo con el otro dentro del Universo.*²³ Así podemos afirmar, de forma generalizada, que las principales funciones del chamán amazónico, y en cierto modo de todo chamán, están fundamentadas en la conservación y restauración del equilibrio físico, psíquico y espiritual en y entre el mundo de la Tierra y el mundo del Cielo. El chamán es, por tanto, y al mismo tiempo, curandero(del cuerpo y del alma) y guía espiritual que media entre el hombre y la Naturaleza y entre uno y otro mundo: *la armonía y el equilibrio entre los diversos ámbitos del Cosmos sólo pueden ser restauradas a través de las prácticas ceremoniales y rituales de los especialistas religiosos chamanes, quienes protegen a sus comunidades de las acciones de los espíritus maléficos que pueblan los diversos espacios del Cosmos.*²⁴

Por eso, el chamanismo es un fenómeno, aún hoy en día, muy común entre los pobladores nativos y mestizos de la Amazonía, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Todos los pobladores del Amazonas creen en la práctica chamánica y en sus resultados más que en otras formas de medicina o de adivinación. En este sentido el chamanismo, dice M. Elíade, *es una técnica de curación por remedios vegetales y por medios esotéricos y una técnica espiritual y religiosa, basada en el Trance y en el Éxtasis.* (Elíade, 1992, pág. 22-25) Por ello los chamanes son considerados, en la Amazonía, como adivinos, magos, visionarios, curanderos, doctores, vegetalistas, espiritistas, maestros y profetas. Yo mismo he comprobado, de cerca, este fenómeno, y la verdad es que asombra cuánto se cree en él, a pesar del avanzado proceso de aculturación existente en la Cuenca del Amazonas.

Los chamanes de la Amazonía de Perú (nativos y mestizos) siguen practicando, en ocasiones con gran sincretismo en su forma, pero no en su contenido, el chamanismo en su sentido más puro y ancestral: el Cristianismo ha influido en las Culturas amazónicas y ha sido asimilado bajo un sincretismo al empleo y consumo de alucinógenos, y aunque, aparentemente, se consideran Cristianos, en el fondo siguen viviendo según su visión del mundo indígena; pero,

²³ C. Dávila y Marcera; “chamanes” en *El Ojo verde*. Ob. cit. 2001. Pág. 22.

²⁴ F. Santos; “Csmovisiones indígenas”, en *El Ojo verde*. Ob. cit. 2001. Pág. 29.

de forma generalizada, puede decirse que los chamanes son unos individuos extraordinarios y especialistas en intermediar entre el mundo sobrenatural y el humano, y que el chamanismo ha sido considerado como la primera Religión de la Humanidad. (Carlos Junquera, 1989, pág. 30-32)

El origen de esta Religión chamánica, como “primera Religión de la Humanidad”, se encuentra en la creencia primitiva de la existencia de un alma o *esencia común* entre todos los seres. Es lo que Lévy-Bruhl ha llamado “*Imunu*”: *Imunu es la esencia común a todos los seres con quienes se relaciona el hombre primitivo, quienes encuentran la diferencia sólo en la forma de sus cuerpos, pues todos los seres poseen una y la misma fuerza mística.* (Lévy-Bruhl, 1985, pág. 9)

Y por otra parte, esta esencia común de carácter religioso se desarrolla a partir de una relación animista con la Naturaleza, la cual tiene su origen en el pensamiento del hombre del Paleolítico y que ha dado lugar a la originaria Religión de la Naturaleza: *Religión que fue conservada, en su estado puro, por los chamanes de Siberia y por los Sora de la India, de donde derivaron el chamanismo de América y el chamanismo budista.*²⁵

Considero, entonces, que, desde esta perspectiva antropológico-filosófica, se puede hablar de una generalidad del chamanismo, en cuanto a su origen, definición y fines: el chamanismo se configura como la práctica religiosa originaria; como el ejercicio del conocimiento del mundo cósmico y del más allá y como la actividad de mediar entre el mundo humano y el sobrenatural. Y todo ello a través de unos medios instituidos como sagrados y sacralizados. Lo sagrado entendido en el sentido que le otorga Rudolf Otto, a saber, como lo *Numinoso* y lo *Misterioso*.

Por ello, el chamanismo es la primera manifestación religiosa de la Humanidad en su presencia primitiva de *Unión mística* con la Naturaleza y la Sobrenaturaleza. La herencia de esta religiosidad de contacto, comunicación y gnosis con los diversos mundos cósmicos y los seres que los habitan, se sigue manteniendo, hoy en día, en la cosmovisión y en el pensamiento indígena y mestizo de la Amazonía.

4. 1. Consideraciones generales sobre el chamanismo.

²⁵ Piers Vitebsky, “Diálogos con la muerte: chamanes y emociones en la India tribal”. Notas personales de las Jornadas sobre los chamanismos. Fundación “la Caixa”, Barcelona, Noviembre de 2.001.

Desde que la Antropología, basada en los estudios de la Etnología y la Etnografía, se ocupó, a mitades del siglo XX, con criterio científico del fenómeno del chamanismo, se ha producido el intento de establecer su definición y su función en favor de un discernimiento generalizado. Los criterios más destacados sobre el chamanismo corresponden a los siguientes autores y sus respectivas manifestaciones:

Alfred Metraux, en sus estudios de campo sobre los indígenas de Sudamérica, dice que: *Las prácticas mágico-religiosas del chamán, como agente de lo sobrenatural y que mantiene profesionalmente un comercio intermitente con los espíritus, son una técnica de curación de la enfermedad y de comunicación con los espíritus.*²⁶

En el campo de la Antropología Filosófica y de la Antropología Religiosa del siglo XX Mircea Elíade, que ha reseñado el chamanismo en la Historia religiosa de los pueblos civilizados (indú, egipcio, babilónico, griego, iranio, germanos...) y de los pueblos primitivos (siberianos, australianos, africanos, americanos, indonesios...) define la figura del chamán, en su generalidad, como: *hombre-médico, mago, psicopompo, místico;* y el chamanismo, stricto sensu, como: *la técnica del éxtasis, que entraña una especialidad mágica particular: el dominio del fuego, el vuelo mágico, etc...* El chamán, dice, es *un especialista del Trance, durante el cual su alma abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno.* (Elíade, 1992, pág. 21-23)

Piers Vitebsky, quien, también, ha estudiado la generalidad de los fenómenos chamánicos, en especial los de Siberia y los Sora de la India, define a los chamanes como: *escogidos por los Espíritus y enseñados por ellos a entrar en Trance y a volar con el alma a otros mundos por el Cielo, o gatear por peligrosas grietas hacia el terror de los mundos subterráneos; son reducidos a esqueletos y luego renacidos; logran el poder de combatir contra los Espíritus y sanar a sus víctimas, de matar a sus enemigos y salvar a su pueblo de la enfermedad y el hambre. Y los chamanes fueron doctores, sacerdotes, trabajadores sociales y místicos y que tienen la particularidad, generalizada, de controlar su estado de trance.*²⁷

²⁶ Alfred Metraux; *Religión y magias indígenas de América del Sur.* Ob. Cit. 1973. Pág. 69-73.

²⁷ Piers Vitebsky; *El Chamán.* Ed. Debate, Barcelona 1996. Pág. 8-11.

Y en esta misma línea, Michael Harner, que se centra en el chamanismo y el uso de los enteógenos de Sudamérica, define al chamán como: *Expertos que se enfrentan directamente con lo supernatural; y como el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con los espíritus mediante un estado de trance y que tiene a su mando uno o varios espíritus que cumplen sus súplicas de que se haga el bien o el mal.*²⁸

Carlos Castaneda, desde su propia experiencia iniciática en México, ha hablado del chamanismo, en sus primeras obras (1988, 1995 y 1996), como: *el Camino del corazón, el único y el verdadero camino, que satisface el deseo de Saber y produce un cambio en la conciencia, a través de la experiencia chamánica del conocimiento de los estados de Realidad no-ordinaria, que, provocada por los alucinógenos (Peyote, Yerba del diablo y Humito), proporciona el aprendizaje de la Adivinación, la Levitación, la Transformación, y la Visión de la otra realidad y de nuestro interior.*

Douglas Sharon, que afianza sus estudios de campo en el chamanismo andino y costeño de Perú en su obra más destacada, recalca que: *Los curanderos y chamanes son el correlato contemporáneo de los médicos precolombinos mágico-religiosos altamente dotados para: curar con hierbas, con un profundo sistema de pensamiento abstracto y con una capacidad especial para el contacto directo con la Naturaleza y para la comunicación con el más allá.* (Sharon, 1988, pág. 20-29)

En el ámbito de la Etnología de la Amazonía peruana, Carlos Junquera, de quien tomaré diversas referencias para este apartado, define el chamanismo como: *Un sistema religioso con una Teología muy desarrollada y con unas dimensiones sociales muy particulares...; una Filosofía con dimensiones mágico-religiosas. Y los chamanes son individuos excepcionales y especialistas en subir a los Cielos, descender a los Infiernos, hablar con los Espíritus, que incluso manipulan lo sobrenatural porque son intermediarios entre el mundo real y el mundo del más allá, al que viajan por su capacidad, a esas regiones donde se encuentra la fuente del saber, y es considerado como el guardián del Universo y del equilibrio físico y psíquico de su grupo, y está educado en el misticismo de la iniciación, en el ejercicio y en el Trance.* (Junquera, 1989, pág. 7-10, 30-32)

Desde la perspectiva de la Antropología Cognitiva amazónica de los Jíbaro de Ecuador, Josep M^a. Fericgla define al chamán como: *un individuo visionario,*

²⁸ M. J. Harner, *Alucinógenos y chamanismo*. Ed. Guadarrama, Madrid 1976. Pág. 7-9.

inspirado y entrenado en decodificar su imaginería mental, que en nombre de su colectividad y con la ayuda de sus Espíritus aliados, y de sustancias psicoactivas, entra en un profundo estado modificado de la mente sin perder la conciencia despierta: penetra en una conciencia dialógica y adaptógena. ²⁹

En la mención del chamanismo de Centroamérica destaca el estudio de Stacy Schaefer, la cual trata de los chamanes Huicholes de México y dice: *los chamanes tienen la función de mantener el equilibrio entre el Cielo y la Tierra, a través de una conexión y por medio de una cuerda con el mundo superior, de forma que conversan con los dioses.* ³⁰

Otras muchas definiciones y perspectivas se han formulado a cerca del chamanismo: desde la Antropología, la Filosofía, la Antropología Filosófica (se ha hablado del chamanismo Oriental y Griego, y del de otras escuelas filosóficas), la teoría de la Comunicación, la Física moderna, la Química y la Bioquímica, la Neurobiología, la Psiquiatría, la Psicología, la Ciencia esotérica, la tendencia de la Nueva Era y Nueva Conciencia y el Neochamanismo. (J.M^a. Poveda; 1997. Pág. 75-147)

Creo que, por tales asomos y por mi propia experiencia sobre la materia, puede establecerse una ponderación generalizada de definición y de asignación de papeles del chamanismo desde la siguiente estructura: como *Religión de la Naturaleza* asistida por una cosmovisión mágica del Mundo y del Cosmos, como una *técnica de curación* de la enfermedad física y mental socorrida por el conocimiento de la botánica y sus aplicaciones, como *técnica del trance y el éxtasis* amparada por el contacto con el mundo sobrenatural de los espíritus y su ayuda, como una *Filosofía* de la existencia y la gnosis en función de una herencia mítica ancestral, y como *función intermediaria* entre el hombre y la naturaleza y entre el *mando de arriba y el de abajo* por garantizar el equilibrio y la armonía.

4.2. Apuntes antropológicos sobre el origen del chamanismo.

La palabra *chamán* –shar-man- procede del lenguaje de los Evenkis, un grupo de cazadores y pastores de renos de habla Tungusa de la parte septentrional

²⁹ J. M. Fericgla; *El chamanismo a revisión*. Ed. Abya-Yala, Quito 1999. Pág. 15-20.

³⁰ Stacy Schaefer, “Los chamanes Huicholes del Venado Azul”. Notas personales de las *Jornadas sobre los chamanismos*. Barcelona, Noviembre de 2.001.

de la estepa de Siberia, y fue usado para designar a un *especialista religioso* de esta región, y lo mismo hicieron sus vecinos Chukchis y Koriaks. Por otro lado, el origen del uso del término chamán, en las lenguas occidentales, se sitúa en el siglo XVI, cuando viajeros rusos observaron las prácticas chamánicas de los líderes religiosos de estos pueblos, los cuales alcanzaban estados de trance, después de consumir el hongo visionario Amanita Muscaria. Y en el siglo XIX, el término y su significado fue considerado por el pensamiento evolucionista como una de las etapas del progreso religioso. A principios del siglo XX ya se usaba en Norteamérica el término de chamán para designar a los curanderos, y en la actualidad, el movimiento de la New Age sigue usando el término para describir a un tipo de personas que tienen contactos con los Espíritus. Incluso se ha hablado del chamanismo prehistórico, cuando en 1.991 se encontró el cuerpo de un hombre, momificado hace 5.000 años, en un glaciar de los Alpes austriacos; y cuando anteriormente se descubrieron las pinturas rupestres prehistóricas de las cuevas de Francia y España, y hace poco tiempo los últimos hallazgos de Atapuerca.

El chamanismo de la Amazonía tiene gran semejanza con el chamanismo de Siberia, de donde emigraron los nativos americanos (como ya sabemos por Schultes y Hoffman), y es “*la mejor prueba de la durabilidad básica de las ideas chamánicas sobre la más amplia variedad de medios, estructuras sociales y períodos históricos*” (Vitebsky 1996, pág. 46). No sólo la historia sino también el tiempo presente muestran cómo el chamanismo amazónico no ha sido erradicado, ni lo ha sido el uso de las sustancias visionarias que usan para sus prácticas, ni por las religiones dominantes, ni por los criterios etnocentristas y nacionalistas occidentales, como ocurrió en el Viejo Mundo, en Europa y en Asia, aunque, hoy en día en Europa, se están recuperando con el mismo criterio chamánico. En este sentido de pureza chamánica (mágico-religiosa) la Amazonía peruana y, dentro de ella la zona de Maynas, es uno de los casos más patentes de identidad y de autenticidad, que definen su forma de ver y vivir en el mundo.

4.3. El chamanismo en la Amazonía peruana de Maynas.

El chamanismo de la Cuenca amazónica de Maynas es un fenómeno heredado de sus antepasados primitivos e indígenas, cuando 2.000 años a. C. los

nuevos pobladores del continente ocuparon las tierras bajas tropicales de la selva y cuando, años más tarde, este nativo fue demarcando su territorio y su identidad étnica tras un fuerte proceso de adaptación. Hoy en día y desde esa última diferenciación, cada comunidad tiene su chamán, y en algunos casos más de uno, al que los lugareños acuden cuando tienen algún problema de salud, algún mal que les acecha o algo que conseguir. Francisco Figueroa contaba, respecto de los Tupí-Cocamas y de los nativos de Maynas, que: “...los indígenas tenían Mohanes o Hechiceros que invocaban al Demonio, quien tiene su morada dentro de la Tierra, para saber algunas cosas y que les dice la ventura que tendrán cuando van a la caza, o si ha de sanar o morir el enfermo que curan...Puede ser que el Demonio les hable, pero lo más ordinario se juzga que los hechiceros fingen que el Demonio les hable, para acreditarse en el oficio y por engañar...” (F. Figueroa 1904, pág. 237)

Sobre el origen del chamanismo de la Amazonía peruana existen diversas teorías que lo sitúan en otras áreas geográficas del País. Entre los estudios realizados al respecto destacan dos versiones: la de Douglas Sharon, quien confirma que todo el chamanismo y toda la Mitología de la Amazonía peruana tiene sus raíces en las culturas primitivas y arcaicas de la era preincaica desarrolladas en la costa y en la misma civilización Inca de la sierra, tales como la cultura Moche y Chimú y Quechua y Aymara (Sharon 1988, pág. 101-133); y la de Francoise Bartine, quien argumenta que el origen del chamanismo del Amazonas peruano se encuentra en el *vegetalismo* de los curanderos de Lamas del Departamento de San Martín, quienes en los dos últimos siglos colonizaron la selva baja.³¹

Por mi parte, y por lo que he podido comprobar, considero que es muy probable que el chamanismo actual de la Amazonía sea un producto originado por el sincretismo múltiple de raíces aborígenes, cristianas y coloniales de ascendencia mixta costeña, andina, hispana y de relaciones inter-étnicas indígenas, porque, efectivamente, existen elementos comunes entre los diversos chamanismos. Pero en cualquier caso, los chamanes amazónicos tienen su propia identidad.

4.3.1. El chamán y el estado de conciencia visionaria.

En la región de Maynas, donde he realizado mi investigación, el chamán es visto como la persona que practica el chamanismo por su capacidad, conocimiento y poder de usar las plantas, hierbas y cortezas de árboles para tratar y curar las

enfermedades y para contactar con el mundo sobrenatural de las fuerzas superiores, de los espíritus y de lo divino, para bien o para mal. Ambas técnicas van relacionadas entre sí en la práctica chamánica, de forma que establecen todo el ritual chamánico cargado de instrumentos, ícaros (o cantos) y oraciones de orden mágico-religioso, usados en las ceremonias rituales; y cada etnia y cada chamán lo hace a su forma y con sus peculiaridades, como veremos respecto de los Tupí-Cocamas. En este sentido el etnólogo y antropólogo Michel Harner ha definido al chamán como: *la persona (hombre o mujer) que experimenta el camino a otro estado de conciencia con el fin de realizar curaciones, discernir el futuro, contactar con los espíritus y con lo sobrenatural, mediante un estado de trance; y que tiene a su mando varios espíritus que hacen que se cumplan sus súplicas de que se haga el bien o el mal.* (Harner 1976, pág. 8)

Así es, cuando el chamán actúa, lo hace con la ayuda de sus Espíritus protectores, auxiliares o ayudantes, a quienes los Cocamas llaman “*Bancos superiores*”. *El trance*, por lo que he visto, es un ejercicio chamánico en el que se producen los fenómenos de: la “*Incorporación*”, por parte de los espíritus auxiliares y cuyo origen se encuentra en lo que los primitivos entendían como “materialización del alma” de un difunto en un cuerpo vivo y que no debe confundirse con la “posesión diabólica”; y el fenómeno de la “*Transformación*”, fenómeno, también, de origen primitivo, basado en su concepción de la “dualidad” (o proyección del alma en el cuerpo de un animal) y de la “*bipresencia*” (o desdoblamiento del alma), y que debe entenderse como el poder de adoptar una forma física no humana (de animal a hombre y de hombre a animal), por parte de los chamanes (vivos o muertos), como veremos más adelante.

Por mi parte, creo que en nuestra cultura encontramos una reminiscencia de estos fenómenos de origen primitivo en la fiesta de Carnaval, cuyo sentido y significado *profundo* es chamánico. Tal es el caso de las actuales representaciones carnavalesca de los *Zanpantzar* (hombres vestidos con pieles de cordero) de Ituren y la *quema del bandido* de Lanz, que se celebran en Navarra.

Por otra parte, este estado de trance provoca, durante la actuación ceremonial chamánica, un estado de “conciencia alterada”, pero que a mí me gusta llamar estado de *conciencia visionaria* (ECV), ya que no se trata de una alteración emocional sino de un darse cuenta, de un conocimiento intuitivo y directo de lo

³¹ F. Bartine; “Vegetalismo y shamanismo en la H^a. de la Amazonía peruana”. CETA, Iquitos 2000. Pág. 1-4

oculto en la realidad, y que consiste en un desdoblamiento del espíritu por el cual se produce un traslado de la realidad normal a la otra realidad oculta. Dicho en términos de Elíade: la actividad del chamán consiste en emplear unas técnicas que le permiten realizar un viaje o vuelo mágico para alcanzar el Trance y el Éxtasis.³² En este sentido, los chamanes Cocama afirman que ellos pueden viajar a cualquier parte del mundo por agua, y por aire; y transformarse, por tanto, en peces y en pájaros, y que, para ello, tienen sus medios de poderes mágicos, pero que lo hacen cuando se sumergen en otra dimensión de la realidad, ayudados por sus espíritus Maestros, y a través de sus *visiones*. El mencionado chamán Melinton me contaba lo siguiente: “*cuando realizo mis ruedas con toma de Ayahuasca, llamo a los Bancos, espíritus que me ayudan; ellos vienen y entonces se introducen en mi cuerpo y yo viajo a otros mundos en espíritu: surco ríos y mares y atravieso los cielos, mientras los Bancos hacen su trabajo de diagnosticar y curar las enfermedades de las personas que asisten a la ceremonia de la Rueda.*”

De acuerdo a los recientes estudios de la Antropología Cognitiva, las dos realidades –la normal y la no normal– tienen sus correlativos estados de conciencia: el Estado Normal de Conciencia (ENC) y el Estado Chamánico de Conciencia (ECC), el cual suscita un Estado de Alteración de la Conciencia (EAC). (Junquera 1989, pág. 38-39) Estas investigaciones de la cognición apuntan que el Estado Chamánico (ECC) de trance implica una alteración de la Conciencia (EAC), en el que el chamán no pierde la conciencia de lo que está viendo y viviendo: se trata de una experiencia del alma y de una visión de la conciencia (ECV). La actividad chamánica de *ver* la otra realidad, la realidad oculta, acontece en el ECV, cuando el chamán está en el ECC. De esta forma, el chamán es consciente de lo que ve en espíritu y al mismo tiempo dónde se encuentra en cuerpo físico, sin que se produzca la amnesia ni la pérdida de conciencia. Los chamanes Cocamas hablan de “*ver*” con el “*ojo interior del corazón*”, como el elemento definitorio de su identidad étnica. Puntualización que recuerda a los relatos de Castaneda.

Pero, ¿cómo se produce el Estado de Trance (ECC) y se provoca este Nuevo Estado de Conciencia visionaria (ECV) ?

Para ello, los chamanes de la Amazonía se sirven de unos medios físicos con características religiosas y sagradas y de poderes mágicos: instrumentos musicales, cantos, danzas y sustancias alucinógenas o, mejor dicho, *visionarias*.

³² Mircea Elíade, *El Vuelo mágico*. Eds. Siruela, Madrid 1997. Pág. 114.

Así, sabemos que los antiguos Tupinambas y los Tupí-Omaguas usaban la música de un tipo de flauta y la danza, los Cocama usan la Chacapa (parecido a una escobilla), y los Yagua, Ticunas, Chayahuitas y Aguarunas la Zampoña (un tipo de tambor), las Maracas y un tipo de flauta; los cantos religiosos o *ícaros* han sido y son usados por todos los pueblos de la Amazonía. Y en la actualidad todos usan las sustancias visionarias, principalmente, la Ayahuasca, el Toé, el Chacuruna, el Chuchuasi y el Tabaco. Los instrumentos musicales son necesarios para entrar en el ECC, pues su ritmo *constante* y monótono actúa como estimulante de las zonas sensoriales y motoras del cerebro, que transmiten frecuencias, que son impulsadas al cerebro por las vías nerviosas: se producen las ondas Thetta (EEG), que son las más efectivas para generar el Estado de Trance. (Junquera 1989, pág. 40-41) Tal es el caso de la música Tupí, el de los tambores Yaguas y el de los ícaros Cocamas. Algo parecido a lo que ocurre con las músicas psicodélicas europeas, y algo similar a los Mantras sagrados induistas y a los tambores siberianos. Pero, evidentemente, con una gran diferencia entre ellos: para los indígenas todos estos medios de alteración de la mente son de carácter sagrado y están dotados de poderes mágicos. Los Cocamas dicen que los ícaros y la música que les acompaña, le salen al chamán de su interior, del *estómago* pasando por el *corazón*: son oraciones sagradas cantadas que evocan el mundo religioso simbólico y mítico de las etnoculturas amazónicas.

Un día, después de escuchar cantar ícaros a Melinton, yo le preguntaba cómo los había aprendido, y él me contaba: “*Los ícaros son cantos religiosos sagrados que los curanderos recibimos de los Bancos, cuando contactamos con ellos; son oraciones mágicas a las madres de las plantas medicinales, de la Ayahuasca, a los espíritus de antepasados, a la Naturaleza...; pero que son enseñados secretamente y que nosotros guardamos en el estómago, que es de donde salen cuando los utilizamos para llamar, agradecer o solicitar la presencia de alguno de los espíritus. Muchos de ellos yo los canto en lengua indígena, porque así me salen y porque son un secreto que tengo que guardar.*”

4.3.1.1. La Ayahuasca.

Las sustancias visionarias están integradas en el “Pharmacotheon” de la etnobotánica indígena de la Amazonía, las cuales, siendo depositarias de un fuerte simbolismo sagrado y mágico-religioso, tienen la finalidad de activar el ECV y se

establecen como el instrumento principal de las técnicas del chamanismo, así como el elemento definitorio de su identidad cultural y social; y al mismo tiempo los enteógenos tienen propiedades curativas y terapeúticas. Los indígenas consideran a las plantas, y en especial a las que contienen propiedades alcaloides y curativas, de origen sobrenatural, pues en ellas *descansa* el poder divino de la Naturaleza en espera de ser solicitada; de aquí que consideren que estas plantas tienen Madre: es el Espíritu de la planta quien otorga al chamán el poder de viajar y de volar al más allá, de ver y de comprender la realidad oculta, de entrar en Trance y alcanzar el ECV, y de diagnosticar y de curar las enfermedades.

El origen antropológico del uso de las sustancias visionarias en latinoamérica se remonta al “rapé”: el rapé es el nombre científico para designar el *polvo rallado* de estas sustancias. La primera documentación que tenemos a cerca del rapé que se usaba en el Nuevo Mundo corresponde al Diario de a bordo de C. Colón, que escribió en La Española, refiriéndose a la cultura Taino: *los indígenas usan unos polvos (rapé de Coova) con los que hacen una ceremonia, los aspiran y se vuelven como borrachos...; lo usan los médicos para curar al enfermo y afirman que hablan con los espíritus.*³³ En esta época también se usaba como rapé el *tabaco* (concepto derivado del tubo “*Taboca*” usado para aspirar el polvo de tabaco).

En la Amazonía sobrevivió el rapé en las variedades de: *Yoco*, de *pieles de sapo*, de *Epena* –usado por los Yanomani y que tiene el mismo origen botánico (género *Virola*) que el Curare, que es el veneno que usan los indígenas de la Amazonía para cazar y pescar embriagando y adormeciendo a las presas–; de *Tabaco*, fumado, masticado o aspirado, y, elaborada mediante un sistema de cocción y mezclada con otros alcaloides como el Toé, la Ayahuasca es la variedad enteogénica de rapé que más ha prevalecido en la Amazonía de Perú.³⁴

La Ayahuasca, cuyo significado etimológico proviene del Quechua y se traduce por “soga de la muerte”, es la planta alucinógena más conocida y más usada en toda la región de Maynas. En la zona del río Napo la denominan Yayahuasca y que significa “soga amarga”. Ambas denominaciones son acertadas, pues la

³³ Cfr. Jonathan Ott; *Pharmacotheon*. Ed. La Liebre de Marzo, Barcelona 2000. Pág. 160-161.

³⁴ Jonathan Ott; “L’hálit xamanic: vires, sarbatanes i rapés.” Notas personales de las *Jornadas sobre los chamanismos*. Barcelona, Noviembre de 2.001.

Ayahuasca es una liana que, una vez cocinada, tiene un sabor amargo, y, cuando es ingerida, actúa como una medicina purgante, da lugar al ECV y provoca “el viaje del alma” fuera del cuerpo físico, como dicen los amazónicos que ocurre durante la muerte.

Dentro del Pharmacotheon de las sustancias enteogénicas de la etnobotánica indígena de la Amazonía,³⁵ la Ayahuasca, es una liana de la familia Banisteriopsis Caapi de la botánica tropical de América del Sur, donde se encuentran más de 80 especies, de las cuales 20 existen en la Amazonía peruana (B. Caapi, B. Caduciflora, Coroniflora, Cristata...). Se enraiza en el suelo y se enrosca sobre el tronco de los árboles y suele tener el tamaño de una cuerda gruesa o soga, y además echa unas flores de color lila. Para los nativos es una planta sagrada y cuando el chamán la recoge, cortando sólo la parte necesaria del extremo final, realiza un rito sagrado, como veremos respecto de los Cocama. La Ayahuasca, además de su función enteogénica, posee la propiedad curativa de ser un laxante o purga del intestino y estómago. De aquí, también, su denominación de “*la purga*”.

La Ayahuasca contiene alcaloides B-carbolinos (harmina, harmalina y tetrahidro-harmina) y si se le añade Diplopteryx cabrerana (un tipo de planta aditiva), se hace presente la N, N-dimethyltryptamina. Pero, tal vez, el aditivo del *Toé* sea el de uso más frecuente en toda la Amazonía. El uso de la Ayahuasca fue documentado ya en el siglo XVII por los Misioneros Chantre y Herrera y por F. Figueroa, consumido por los nativos de Maynas, pero su identificación botánica se debe a Richard Spruce en 1.852. Y se cree, por restos de cerámica encontrados en los asentamientos de los ríos Pastaza y Santiago, que su utilización se remonta a más de 2.000 años a.C. (Junquera 1989, pág. 48-50)

Hoy en día, en Europa, la Ayahuasca comienza a usarse en terapias psicológicas y psiquiátricas, pero, aquí, su uso está desprovisto de su sentido religioso originario.

En mi investigación he detectado que en la Amazonía peruana existen, además, otras plantas alucinógenas: el *Tabaco* (*Nicotiana tabacum*), que se usa en extracto y fumado; el *Toé* (*Datura brugmansia*), llamado floripondio o campanilla, es un alucinógeno y un antiespasmódico y analgésico; se suele emplear sólo, bien en infusión bien fumado para conocer en los sueños algo que se quiere saber, y también mezclado con la Ayahuasca, donde como aditivo tiene propiedades

alcaloides muy fuertes; el *Sanango* (*Brunfalsia hopeana*) se extrae de la corteza del árbol Chiric-sanango y del Uchu-sanango y tiene propiedades antidiarreicas y antireumáticas; el *Chuchuasi* (muy usado por los Cocamas para el control de los sueños) es afrodisíaco y antireumático y se emplea para la anemia y para regular el ciclo menstrual; además, están el *Chacuruna*, el *Prolapso* (resina del Pan de árbol) y la *Camalonga* y la *Coca* (muy usada por los Bora).

En definitiva, estas especies alucinógenas, y la gran mayoría de ellas que pueblan la Selva, y que componen la etnobotánica indígena de la Amazonía, forman parte de la “Ciencia” tribal, como conocimiento científico basado en la experiencia directa, en la observación y en el ensayo. Esta Ciencia responde, como señalaba Levi-Straus: al fenómeno de la “*Identificación Primitiva*”, en el que el “Conocimiento científico” y el “Sentimiento” son compatibles en una relación de identidad en el campo de la afectividad entre el hombre y la Naturaleza; en esta interacción entre Naturaleza y Cultura del pensamiento primitivo indígena, Rousseau ha visto que hay implícita una Filosofía que define el Estado Natural, como elemento común entre todo pensamiento y toda sociedad.³⁵ Y en este mismo sentido, se puede afirmar que el Conocimiento chamánico de la etnobotánica responde a la conciliación entre Naturaleza y Cultura.

Por eso y desde este punto de vista, el chamán se establece, según vimos anteriormente, no sólo como curandero sino también como una especie de *filósofo* del conocimiento indígena y como un *profeta* religioso de la tradición cultural étnica ; pero en ambos casos, cumple el papel primordial de *mediador*. Así pues, puede decirse que el chamán es un catalizador de la comunicación entre los distintos planos del mundo y entre los diversos mundos, función que consigue a través de su estado chamánico visionario; conocimiento y conciencia que logra con el tiempo, el esfuerzo, el aprendizaje y la capacidad.

El chamán no nace chamán sino que se hace chamán. La iniciación chamánica depende en gran medida de las culturas étnicas de la Amazonía. De forma generalizada y a groso modo, el aspirante a chamán es elegido y enseñado por otro chamán. A veces el motivo de la elección está en la voluntad del neófito, pero, en cualquier caso, el maestro debe ver en él las aptitudes necesarias. El

³⁵ Para más información sobre este y otros enteógenos, ver: Jonathan Ott, *Pharmacotheon*, 1996

³⁶ Claude Levi-Strauss; *El Pensamiento Salvaje*. Ed. FCE México 1982. Pág. 65.

aprendiz se retira a vivir en el monte (selva profunda) solo y, en la mayoría de los casos, debe procurarse cobijo y comida.

Durante este proceso de aislamiento, que los Antropólogos han llamado de “liminaridad”, el neófito tiene que seguir una dieta alimenticia, que se caracteriza por la abstención de sal, grasa, dulce, picante, poca carne y nada de relación o contacto sexual. El aprendiz va probando los distintos alucinógenos existentes en la selva y así consigue aprender a conectar con los espíritus, que le enseñarán la técnica de la curación y el contacto o diálogo espiritual. El período de aprendizaje puede durar desde los seis meses hasta los dos años. Etapas que los chamanes repiten cada cierto tiempo en las mismas condiciones naturales, aunque, ya en estos casos, el retiro es de menos duración.

Cuando culmina el proceso de iniciación, habiéndose superado la prueba y conseguido el aprendizaje, el joven chamán adquiere un compromiso con sus *espíritus protectores*, que le han guiado, y con su Maestro. El chamán deberá servir a la comunidad, por el camino del bien y el del mal, dependiendo de los casos, tanto en su función de médico como en su papel de guardián social y cultural y guía espiritual. Pero, los Cocama, por ejemplo, dejan claro que el aprendizaje de la Ciencia chamánica no tiene fin, sino que, por el contrario, continuamente tienen que pasar pruebas de *examen evolutivo* ante sus auxiliares y la aprobación continua del resto del grupo, así como la transmisión de sus poderes mágicos a nuevos aprendices. En fin, todo un proceso ascendente de técnicas y de conocimientos.

En conclusión, puede afirmarse que el chamán se educa, entonces, como *curandero* –mediador entre la salud y la enfermedad–, como *organizador* del sistema social y religioso, como *psicopompo* –delegado entre la vida y la muerte durante el viaje definitivo del alma al mundo de los muertos–, como *intermediario* espiritual entre el mundo de arriba y el de abajo, y, de manera especial, como: *profeta, poeta y juglar* de la tradición mítica, función por la que se retorna al origen mítico de los tiempos.

4.4. El chamanismo y la Mitología.

En la cosmovisión amazónica los chamanes surgen como *especialistas*, quienes, tras un duro aprendizaje, logran: “*viajar a los mundos sagrados y obtener de sus habitantes conocimientos y poderes que les permitirán impartir, más*

*adelante, salud o enfermedad, vida o muerte, abundancia o destrucción.”*³⁷ Es decir, que los chamanes de la Selva Amazónica articulan una relación *armónica* entre la realidad práctica de la vida en la Selva y el mundo mágico-religioso de su etnocultura, a veces para bien y a veces para mal: los chamanes, en sus Estados de Trance (ET), acceden al conocimiento de las plantas, a su uso en la medicina, al contacto con lo sobrenatural y al conocimiento de la Mitología y la Cosmología ancestrales. Y es, precisamente, esta gnosis del mundo mítico lo que involucra al chamán en su función de *profeta* y *guardián* por la que se recupera y se conserva el mensaje del legado mítico ancestral. Nuevamente, el chamán es un especialista mediador entre el presente, el pasado y el futuro a través de la Filosofía y el pensamiento mito-poético. Sin embargo y a diferencia de nuestro pensamiento occidental, el raciocinio del chamán amazónico transcurre y se expresa mediante el simbolismo.

El símbolo más relevante e importante de la mito-visión chamánica amazónica, como símbolo común y principal del *Principio vital y creador* en el tiempo mítico de los ancestros, es el símbolo de la “Serpiente Cósmica”. Y que algunos Antropólogos, en especial uno, ha llamado el “ADN del indigenismo”: *la ciencia molecular llega hoy a lo que los indígenas saben hace milenios de años, a saber, la Unidad cósmica del Principio de la Vida, el ADN, y que han mantenido a través de sus mitos y de sus grabados.*³⁸

En la Mitología de la Amazonía la Serpiente Cósmica es el símbolo de la Creación y, al mismo tiempo, es símbolo del destacado mito del Paraíso ancestral indígena, *Tierra* en la que el hombre vivía en los primeros tiempos: tiempo en el que el Cielo y la Tierra estaban unidos por una liana, por una cuerda, por una escalera, por una Serpiente -en postura erecta- Cósmica. A lo que Mircea Elíade ha llamado, refiriéndose a las culturas Arcaicas, “*Axis mundi*”.

Pues bien, los chamanes iniciados en la Ciencia y el Conocimiento chamánicos pueden acceder, como especialistas y a diferencia de los brujos, a través de los Estados ECC y EAC y ET, a descifrar y codificar, lo que se ha denominado, el “*Lenguaje secreto de la Naturaleza*”, es decir, el significado del contenido de los símbolos del Universo cósmico indígena: los chamanes conocen el

³⁷ Fernando Santos; “Cosmovisiones indígenas”. *El Ojo verde*. Ob. Cit. 2001. Pág. 27.

³⁸ Jeremy Narby; *La Serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber*. Ed. Takiwasi y R. U. Lima 1997. Pág. 67-70.

sentido último y real de los mitos y símbolos ancestrales que evocan el Principio vital de la Creación y de la Era paradisíaca; y el símbolo de la Serpiente Cósmica ocupa un lugar primordial entre las experiencias visionarias chamánicas, como puede apreciarse en las pinturas visionarias de Pablo Amaringo que reproduzco al final de este capítulo.

Desde estos criterios, puede afirmarse que los chamanes adquieren una Conciencia clara y certera de la Era mítica de los tiempos originarios de los ancestros. La cosmovisión mítica de la cultura amazónica y en especial de las etnias Tupí y en particular en los Tupí-Cocamas, se adhiere a la etno-Filosofía vinculada a la creencia en el mito, como si fuera real, de una Tierra sin Mal, como veremos. Este lugar –espacio-temporal– de la Selva, poetizado y profetizado por los chamanes es identificado, de forma patente, por los Cocama como el “Centro del Mundo”. Creo que el simbolismo del Centro, como lugar del Paraíso, guarda gran relación con el significado del “Punto Omega” de Teilhard de Chardín, en el sentido, que él mismo le da, de *centro distintivo de convergencia y unión del mundo, que irradia en el corazón de un sistema de centros*. Y de hecho, así lo entienden los Cocamas: como el “Corazón –Γa–” del Mundo.

Así pues, como veremos, el chamanismo está intimamente ligado al dinamismo religioso de la búsqueda de la Tierra sin Mal: en las sociedades nativas y mestizas de la Amazonía, el chamán no sólo cumple el papel de curandero, adivino, etc. sino que también es el *guardián religioso de la tradición mítica*, en cuya labor se incluye la función de profeta y guía en la búsqueda del Paraíso terrenal y celestial, y, de forma especial, bajo una dimensión trascendente y tras un criterio utópico. Sin embargo, todo hay que decirlo, en la actualidad las cosas están cambiando en la Amazonía peruana, aunque también es cierto que todavía se pueden presenciar fenómenos autóctonos y ancestrales de forma pura o con un trasfondo y sentido puro, como es la figura del chaman: en unos casos el mito de la Tierra sin Mal es un mito ya olvidado, y en otros se ha convertido en lo que siempre fue, en un ideal lleno de *nostalgia* y de *utopía* realista.

5. Mito y Utopía en la Amazónica: un reto filosófico.

La nostalgia mítica ha dado lugar a la Utopía. En la Amazonía, como en otras muchas culturas, y como en la cultura europea del siglo XVI, la nostalgia nació del deseo de recuperar viejos valores tradicionales, y la Utopía fue su arma

ideológica y práctica de realizar el sueño dorado. Pero hay que tener en cuenta que, en las culturas primitivas e indígenas, la Utopía siempre va unida a la Cosmovisión filosófica del mundo mítico ancestral.

El Antropólogo Burnett Tylor consideraba que la Filosofía no es una exclusividad del hombre civilizado, sino una característica de la especie humana: *Entre los salvajes primitivos hay un apetito intelectual, cuya satisfacción requiere muchos de los momentos no acaparados por la guerra o por la subsistencia. La especulación científica (en la que se incluye la fantasía mítica) tiene su origen en la experiencia real... y la Mitología responde a la necesidad de dar una explicación poética e infantil de un número determinado de acontecimientos.*³⁹

Por su parte el Filósofo Georges Gusdorf, que profundiza más que Tylor en el pensamiento filosófico-mítico, analiza cómo la prehistoria de la Filosofía es el tiempo del mito: *Para el hombre de la edad mítica, el mito no es un mito sino la verdad misma, ligado al primer conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo y de su entorno... El mito conserva siempre el sentido de apuntar hacia la integridad perdida, afirmándose como una conducta(nostálgica y de angustia) de retorno a la armonía originaria.*⁴⁰

Y para Mircea Elíade esta nostalgia de los pueblos primitivos es la expresión mítica del deseo de retornar a los primeros tiempos de la Creación y de la Edad de Oro en la que vivían sus antepasados y cuya máxima representación la encontramos en el Mito de la Tierra sin Mal de la etnia Tupí: *La Tierra sin Mal, el Paraíso, es para los indios Tupís-Guaranís el mundo perfecto y puro del comienzo, cuando acababa de ser terminado por el Creador y los antepasados de las actuales tribus vivían entre dioses y héroes... Este Paraíso es concebido por los indígenas no como un Más Allá, puramente espiritual, sino como un mundo real transformado por la fe.*⁴¹

En estos textos, que me parecen cruciales para entender la dimensión antropológico-filosófica con la que el indígena entiende el mundo y el lugar del hombre en el mundo, encontramos que la dinámica utópica de estos pueblos está comprometida con en el pensamiento mítico primitivo y se encuentra vinculada a la actividad mesiánica y profética de las culturas indígenas Latinoamericanas: las

³⁹ E. Burnett Tylor; *Cultura primitiva. 1. Los orígenes de la Cultura*. Ed. Ayuso, Madrid 1977. Pág. 345.

⁴⁰ Georges Gusdorf; *Mito y Metafísica*. Ed. Nova. Buenos aires 1960. Pág. 13-14.

⁴¹ Mircea Elíade; “Paraíso y Utopía” *La Búsqueda*. Ed. Kairós Barcelona 1999. Pág. 146,151.

culturas americanas primitivas anteriores como las Indígenas posteriores y actuales siempre han incorporado en sus creencias algún *ideal utópico realista*, como parte fundamental de su cosmovisión. Pero debemos tener en cuenta, que este fenómeno de orden socio-religioso-mítico se inscribe en el marco de las categorías culturales autóctonas y propias, que definen la cultura Latinamericana, y que en su estructura y sentido profundos no son producto del fenómeno de la aculturación.

Es cierto que en todas las culturas arcaicas, primitivas y aborígenes la Utopía siempre se ha caracterizado por operar una *reflexión crítica* del momento actual y, al mismo tiempo, proponer una *visión alternativa*, que en algunos casos de la historia adopta un claro matiz de retorno a los valores míticos antiguos, como fue el caso de las Filosofías de: la época presocrática, de Sócrates, el Platonismo, el Neoplatonismo, el Cristianismo antiguo, algunas corrientes de la Edad Media, el Renacimiento, el Romanticismo, la Antropología filosófica del Círculo de Eranos y numerosas corrientes actuales. En cualquier caso, la Utopía siempre implica una *queja* y una *propuesta*. Pero, también, es cierto que esta dimensión filosófica alternativa se forjó cuando la Utopía se convirtió en ideal y en activismo, al unísono, en la época del Renacimiento y con los utopistas (Moro, Campanella y Bacon).

Sin embargo, considero que hay que decir, a pesar de lo desconocido y de lo ignorado, al respecto, que la visión utópica, que se fraguaba en Europa en aquella época del siglo XVI, se tiñó de esta característica realista de posibilidad a partir del encuentro con el Nuevo Mundo, como bien muestra este texto: “*para la mentalidad europea, la existencia de una parte del Mundo que se desconocía, significó un desafío de proporciones sin paralelo, respecto de las ideas que se tenían del Mundo y del lugar del hombre en el Mundo. Por primera vez en la historia, la Utopía pasó de un deber ser ideal a convertirse en una posibilidad con bases reales.*”⁴²

Efectivamente, las Crónicas de la Conquista y su visión del Nuevo Mundo cambiaron el panorama filosófico de Europa y, puede decirse que, reforzaron el ideal utópico, que se arraigaba en la defensa de los valores antiguos y reaccionaba ante la decrepitud de la última época del medievo: de este sello nació *Utopía* de Tomás Moro, *La Ciudad del Sol* de Campanella y *La Nueva Atlántida* de Francis

⁴² Claudia Agostini; “La utopía en el Nuevo Mundo” en *Utopía y nuestra América*. (Coordinador Oscar Aguero) Ed. Abya – Yala, Quito 1996. Pág. 32.

Bacon, y un tiempo después se originó el “Mito del Buen Salvaje” que tanto influyó en Rousseau. Qué duda cabe que, en aquella época, el primitivo americano hizo mella; como, creo, lo sigue haciendo hoy en día en el marco de las nuevas utopías americanas y europeas.

De este modo, lo descrito por los cronistas durante el Descubrimiento del Nuevo Mundo sobre el espacio geográfico y sus habitantes, no tardó en asociarse a las características de la Edad de Oro y del Paraíso de la antigüedad mítica Greco-Latina: *“la antigüedad se convierte en criterio de verdad de la naturaleza americana, pero la mayor parte de las veces, la Naturaleza americana se convierte en criterio de verdad de las tradiciones antiguas.”* (C. Agostini 1996, pág. 34). Las primeras cartas de Colón de su *Diario de abordo* hablan de los salvajes y de la naturaleza tropical vistos desde una perspectiva de unidad armónica. La idea fue acogida como la posibilidad de realización de la Utopía, pero ahora como crítica y rechazo de lo vigente y como proyecto alternativo: como ejercicio utópico de una vida que puede alcanzar su plenitud y felicidad en la Tierra, sin esperar a la otra vida en el Cielo; dicho en términos de Elíade, *“como la oportunidad de traicionar al sentimiento de la nostalgia del Paraíso perdido.”*

En la misma época y cuando Moro publicaba *Utopía*, en 1.516, en el Nuevo Mundo surgieron importantes promotores de la “Utopía empírica”: Vasco de Quiroga y Fray Bernardino de Sahagún en México, Bartolomé de las Casas y Garcilaso de la Vega el Inca en Perú, y, posteriormente, Antonio de León Pinelo y Pedro de Ursúa en la Amazonía peruana, tal vez como los más destacados: todos ellos criticaron los métodos violentos y xenófobos de la Conquista y propusieron *proyectos alternativos* para con los indígenas; lucharon por el respeto a la diversidad cultural indígena y a su identidad étnica y humana. Lucha que, con otros nombres y personajes, todavía continúa hoy en día con un doble objetivo utópico: lograr que el dinamismo de la identidad indígena no se pierda, al mismo tiempo que se persigue recuperar su propia condición humana y que nuestra sociedad descuida.

Pero sin duda, lo que influyó en Europa y en América fueron las propias “Utopías Indias” que consolidaban el dinamismo indígena y expresaban la religiosidad de su Cosmovisión mitológica: es probable que las Utopías Indígenas tengan su origen en el legado mítico-cultural de sus antepasados primitivos amazónicos; como en cierto modo lo tenemos nosotros en el principio de nuestra civilización greco-latina-judeocristiana; pero creo que, en ambos casos y por

separado, la Utopía está ligada al mito del Paraíso y su nostalgia: el paso del tiempo y el transcurrir de los acontecimientos de la historia pronto originaron en el hombre el sentimiento de nostalgia de un Paraíso perdido, porque, efectivamente, algo fundamental fallaba en el interior y en el exterior de la condición del hombre; dolor del que emanó la necesidad del intento de superación de aquella *caída*, a través de las utopías. Ante esto y siguiendo el pensamiento de Elíade, puede afirmarse que el deseo, bien manifiesto bien oculto, del hombre siempre fue, independientemente de su condición o momento histórico, el de “*retornar a los propios comienzos, de recuperar una situación primordial, de comenzar de nuevo, la nostalgia de un Paraíso terrestre.*” (Elíade 1999, pág. 124)

Las Utopías Indias de América Latina, y en particular las de la Amazonía, ponen de manifiesto este sentir nostálgico paradisíaco, respecto de sus orígenes ancestrales y primitivos, que es expresado de manera manifiesta en el mito de la Tierra sin Mal y cuya finalidad intenta recuperar un pasado lejano para un futuro próximo. Las Utopías Indias son, en este sentido, proyectos utópicos dinámicos de carácter socioreligioso, mesiánicos y milenaristas, que se gestan en la conciencia mítica indígena desde una perspectiva universalista: “*los movimientos socioreligiosos indígenas son proyectos utópicos con dimensiones de futuro posible, que brindarán a la humanidad una realidad de justicia, bienestar y felicidad terrenales.*”⁴³

En efecto, creo que estas Utopías que, sin lugar a dudas, son de origen autóctono y anteriores a la Conquista, como puede verse en el caso de las Civilizaciones Preincaicas, Incas, Aztecas y Mayas y su herencia en las culturas amazónicas, y que, sin recelo, influyeron en los utopistas americanos y europeos, atetizan su *esperanza* de transformación del Mundo en *espera* de un cambio utópico para la Humanidad.

Esta etnofilosofía de dilación se encuentra avalada, evidentemente, por la Cosmovisión dibujada por las tradiciones míticas y las creencias proféticas del chamanismo, y entre las que destaca el mito del Paraíso, que siempre ha estado ligado a una materialidad y a una espiritualidad religadas a la Filosofía de la Naturaleza: “las Utopías socioreligiosas expresan su crítica a cerca del orden existente y sus esperanzas de un futuro diferente y mejor.” (A.Barabas 1996, 71)

⁴³ Alicia M. Barabas, “Utopías Indias” en *Utopía y nuestra América*. Ob. Cit. Pág. 69.

En esta dimensión utópica socioreligiosa de América Latina de creencias milenaristas y que forman parte de la Cosmología y de la Mitología de un pueblo, y que, como han señalado los sociólogos, se actualiza en circunstancias críticas de privación de la libertad y de la identidad, se inscriben los indígenas *Mixes* de Oaxaca y los *Tepehuanes* en el Norte, ambos en México; y, en general, todos los indígenas de la Amazonía peruana y, en particular, los que nos ocupan ahora: los originarios Tupís y los actuales *Tupí-Cocama*. En estos movimientos dinámicos de orden socioreligiosos, que, me inclino a pensar, han llegado ha convertirse en *pan-étnicos* y *pan-universales*, la Mitología y la Religión son el lenguaje de su Filosofía utópica: estas utopías milenaristas están fundadas en los mitos del pasado (mito de *la Creación* y *la Destrucción del Mundo* y mito del *Héroe cultural*), y en la creencia y esperanza religiosas de lograr en el presente y en el futuro la recuperación de un Paraíso perdido, no sólo para sus pueblos sino también, y desde una visión transcultural y totalizadora, para la Humanidad entera, en el ideal y en el lugar de una *Tierra sin Mal*.

Así y como veremos en el siguiente capítulo, la creencia utópica de los Tupí-Guaraní en una Tierra sin Mal debe entenderse como una *búsqueda*, cuyo trasfondo, más allá de su entramado histórico-social, es lo utópico como predicado constitutivo del ser humano. Y de esta tradición proviene la utopía Tupí-Cocama, que, desde su etnodinamismo y su condición étnica, se encamina en la tendencia de búsqueda de la plenitud totalizadora del ser humano. Y en este mismo sentido, otros pueblos de la Amazonía, como los Yagua, los Ticuna, los Aguaruna y los Shipibo, mantienen una rica Mitología, que permanece viva en un sincretismo entre el Mito y la Historia.

Por eso, considero que el mito paradisíaco de La Tierra sin Mal es, en todos ellos, el ideal teórico y práctico de una Utopía que busca, para ellos mismos y para el hombre, un lugar en el mundo, donde poder ser y vivir; o como dice Oscar Agúero: “*Lo utópico en la mito-utopía de la liberación, se constituye en un discurso de la dimensión arqueológica del ser humano y que remite a un fondo ontológico, que trasciende a las culturas particulares, como búsqueda y tensión teleológica, estigmatizada en la universalidad como ser en libertad.*”⁴⁴

Entonces, puede afirmarse que el mito de la Tierra sin Mal, que aquí analizamos, es el emblema de la “Mito-utopía indígena”, la cual se construye en

base a los siguientes presupuestos filosóficos: 1º/ rememora la fuerza del Conocimiento Ancestral como *condición para la vida*; 2º/. se remite a la Ontología Primitiva como *principio metafísico*; 3º/ edifica una Antropología Filosófica indígena señalada en base al *pensamiento mítico*; 4º/ se instala en el Punto de Encuentro entre el Paraíso terrenal y el Paraíso celestial como *solución a la condición humana* después de la caída; y 5º/ alberga la Eticidad Ecológica a favor de la *armonía* con los demás seres de la Naturaleza.

Podemos afirmar pues, desde estos puntos, que el Mito en general y este mito en particular, trata: por una parte, de *retornar* –para recuperar y no perder– a la tradición mítico-religiosa de su Ontología Ancestral como medio de traicionar a la nostalgia, y de *recuperar* un Conocimiento Antiguo como crítica racional del presente; y por otra parte, implica una *apuesta activa* por un futuro indígena y humano que garantice la libertad de poder ser y existir en armonía en un lugar, en el que, instituido como Centro del Mundo, pueda alcanzarse la felicidad en la Tierra y la inmortalidad en el Cielo.

Concluyendo, el mito de la Tierra sin Mal representa y simboliza, en el pensamiento utópico indígena y que es concebido bajo las categorías de realidad y posibilidad, un *lugar* ubicado en el tiempo y en el espacio y una actitud evidenciada en la conciencia y en la ética. Este mito nos perfila el Centro de la Selva, el Centro del Mundo, el Centro del Universo donde el pasado, el presente y el futuro se funden en un solo instante y donde el conocimiento y el comportamiento sólo profesan un magnánimo e inquebrantable “camino” por el que discurrir: *el reto de hierro de lo que siempre fue*.

6. Relatos míticos.

1. Relatos de espiritualidad:

- El Tunchi: es el alma de las personas que han muerto:

⁴⁴ O. Agüero; “El Pensamiento Indígena en América Latina” en *Utopía y nuestra América*. Ob. Cit. Pág. 65.

“Una vez, contaba un anciano de lo que vio, cuando volvía de la chacra a las seis de la tarde, ya oscureciendo: vi que, por delante de mí, cruzaba el camino un resplandor blanco con figura humana, un poco más adelante estaba a la orilla del camino junto a unos arbolitos que él movía, y cuando me acercaba junto a él, se sentía frío. El miedo me hizo correr. Supe que era el Tunchi. En una ocasión yo también experimenté algo parecido con el Tunchi en el interior de la selva.”

(Telmo Flores –San Rafael–)

- El Espíritu vive después de la muerte:

“Cierta vez, un anciano de noventa y cinco años vivía solo alejado del poblado, como era muy anciano los habitantes le propusieron vivir con ellos en una familia. A los seis meses de vivir en el poblado murió. Le velaron y al día siguiente lo enterraron con sus pertenencias (machete, comida y ropa). Al tercer día del entierro y en la casa en la que murió el anciano, se oían ruidos y pasos. La familia supo que era el espíritu del anciano”. (Verónica –San Rafael–)

- La Sirena:

“Contaba un anciano que: un día muy temprano salió a pescar al lago (cocha). De repente vio salir del agua a una mujer muy hermosa de pelo largo hasta la cintura. Cuando la observaba, se dio cuenta que su cuerpo era mitad mujer y mitad pez. La Sirena salió a la orilla, pero, cuando se dio cuenta que le observaban, se sumergió en el agua y desapareció. Y yo mismo, en una ocasión, vi a una Sirena en la orilla del Amazonas en una noche de luna llena que salí a pescar.” (Carlos Flores –San Rafael–)

- El Remocaspi:

“ Un campesino salió de madrugada monte adentro a cortar un árbol Remocaspi para hacer remos. Cuando encontró el árbol y se disponía a cortarlo, vio una cara que aparecía en el tronco. La cara le habló, diciéndole al campesino, que si no le cortaba le ayudaría en sus cosechas, en su vida y le haría vivir setenta años. El campesino aceptó el trato y no lo cortó. Los augurios prometidos por el espíritu del Remocaspi se cumplieron para el campesino”. (Carlos Flores)

- La anaconda enamora a una campesina:

“La hija de unos campesinos humildes que vivían en el río Yanayacu se adentraba en el monte todos los días, a las cuatro de la tarde y regresaba al atardecer. El padre de la muchacha sospechó del comportamiento de su hija y un día la siguió. Pudo ver cómo, cuando su hija llegaba hasta el lugar donde se encontraba un gran árbol de Renaco se detenía y silbaba, y que otro silbido le respondía de entre las raíces del árbol. Al momento salía una enorme anaconda de ese rincón que se arrastraba hasta la campesina y al llegar a ella la rodeaba, de tal forma que su cabeza quedaba frente al rostro de la muchacha. Durante largo tiempo permanecían en esa posición como dos enamorados, mientras hacían el amor. Cuando el padre vio aquella escena corrió a la casa a por su arco y cuando regresó al lugar del encuentro disparó a la anaconda y la mató. La hija volvió a la casa aturdida y a las dos horas murió de pena”.

(Carlos Flores).

- Relato de Yacumama:

“En su choza amazónica, a orillas del Ucayali, Jenaro vió que sus provisiones se acababan y salió al río a pescar, dejando a su hijo de siete años en la cabaña. Antes de alejarse silbó largo rato, pero la boa no quiso salir. Como el padre tardaba, el niño quiso salir de la choza, pero Jenaro le había cerrado la cancela. El niño, que algo malo intuía, gritó en lenguaje Conibo: ¡Yacumama, Yacumama! La boa de cinco metros salió del agua del río y acudió a la llamada del niño salvaje. La boa abrió la puerta y entró a la cabaña, enroscó al niño y lo elevó a lo alto, jugando. Pero de pronto algo atrajo la atención de la Yacumama, cuando de un salto entró un tigre en la choza. La boa primero preservó al niño en un rincón de la casa y después comenzó la lucha contra el tigre. La boa envolvió al tigre y le estrujó las costillas, pero éste desgarró a Yacumama y ambos murieron. Cuando el padre regresó, comprendió lo que había sucedido, abrazó al niño y acarició la cabeza de Yacumama muerta”.

(Cuentos de la selva)

- Relato de el Montarasco y el Yashingo o Chullachaqui:

“Cierta día un Montarasco salió a cazar con su hijo al monte para un mes. El padre salió a cazar y dejó al hijo en la choza. Al rato apareció el Yashingo, como si fuera el Montarasco, y llevó al niño a la quebrada a por agua. Cuando llegó el padre, vio que su hijo no estaba y entonces empezó a llamarle. El niño

reconoció el silbido de su padre, pero pensó, ¡cómo mi padre si está conmigo! Entonces recordó que su padre le habló en una ocasión del Yashingo y comprendió que estaba ante él. Entonces echó a correr y llegó hasta su padre. El niño contó lo sucedido y su padre le dijo, que se tenía que haber fijado en los pies del Yashingo, que tiene uno más corto que el otro. Para que el Yashingo no les molestara más quemaron hierbas secas del bosque durante la noche, hasta que se volvieron al poblado al día siguiente y antes de lo previsto". (Carlos Flores San Rafael)

- Relato del Bufeo:

"La noche de la fiesta del día veinticuatro de junio, solsticio de Invierno, noche de San Juan, cuando los habitantes del poblado bailaban en la plaza al son del manguaré, apareció un señor alto de cabellos rubios y muy bien vestido con sombrero y reloj. Se acercó al grupo que danzaba y dirigiéndose a la muchacha más bella del poblado (morena de ojos negros y cabello hasta la cintura) le solicitó bailar con ella. La india, como poseída y enamorada de tan apuesto caballero, bailó con él durante toda la noche. Al terminar la fiesta los dos enamorados se dirigieron hacia el río. Un curioso que algo sospechaba les siguió los pasos. Cuando la pareja llegó a la orilla, el caballero la cogió de la cintura y elevándola se arrojó con ella al agua, surmergiéndose en la profundidad. El nativo que todo lo presenció esperó un buen rato. Al ver que la pareja no salía a la superficie, comprendió que aquel caballero era el Bufeo que se había transformado en hombre para raptar a la muchacha." (Carlos Flores. San Rafael.)

- Relato de la sirena y el pescador:

"Al atardecer un pescador tendía sus redes en el río, de repente el agua se movía mucho, cuando de la profundidad surgió una mujer de pelo muy largo que llamaba al pescador. Asustado no atendió a la dulce invitación, cuando de pronto se sintió jalado por una fuerza extraña. Al instante vio como la mujer lo arrastró hasta la profundidad donde ella tenía su casita. Pasaron la noche juntos. A la mañana siguiente la señora dijo al pescador en que lugar habría de tender la red para conseguir una buena pesca. De repente, se vio de nuevo en su canoa, como si despertara de un maravilloso sueño. Recordó las palabras de la hermosa mujer, advirtiendo ahora en su recuerdo que la mitad de su cuerpo, de cintura para abajo,

era de pez y lanzó las redes en el lugar aconsejado. En poco rato llenó la canoa y regresó a casa.” (German - San Rafael).

2. Relatos de simbolismo religioso.

- Relato de un sueño:

“Un día fui a Caballocoha, ya en la frontera con Brasil y Colombia, y dormí en una casita que está junto a la laguna. Durante la noche, mientras dormía, me despertaron y apericieron en mi habitación los seres que dicen los lugareños que habitan en la laguna: se trataba de unos seres que son mitad caballo y mitad hombre y mitad caballo y mitad mujer. Yo, sin asustarme, encendí un cigarro y les hablé diciéndoles: ¡quienes sois y qué quereis de mi!; y ellos respondieron: ¡no te conocemos y no sabemos a qué has venido!; y yo les respondí: ¡no he venido a molestaros y no quiero nada de vosotros, dejadme en paz y marcharos!; Se marcharon y seguí durmiendo.” (Jorge Moss – Nauta)

- Relato de la Serpiente:

“Cuando un día volví al lugar donde nací y viví hasta mi madurez, junto a un poblado internado en la Selva, entre Pebas y Caballococha, una mañana salí de madrugada para ir a otro poblado de indígenas que yo conocía, oculto en la selva profunda. Durante el trayecto y poco antes de llegar al pueblo salió de entre unas rocas y maleza una Serpiente enorme con tres cabezas. Me asusté y me quedé impresionado, pero no me ocurrió nada. Después supe que la Serpiente vigilaba y guardaba aquel sendero, por si alguien con intenciones maléficas pretendía llegar al poblado.” (Melinton)

- Relato Cocama sobre la reencarnación:

“Cuenta la historia que cuando los Cocamas oyeron hablar en su lengua a un desconocido (quien la había aprendido de su madre) decían que reconocían en su voz el alma de un antepasado muerto, que había resucitado (reencarnado) en otras tierras.” (Luis Silvano Ahuanari – Nauta)

- Relato Quechua sobre la vida después de la muerte:

“Los Quichuas del Napo dicen que, cuando se muere, el alma se encuentra frente a una escalera donde hay un perro gigante que sólo deja pasar a los buenos.”

Si es malo tiene que ir al Mina Pacha(lugar del fuego) para quemarse. Una vez purificada el alma se presenta a Dios en el Hawa Pacha (cielo). (Jaime Regan)

- Relato de una experiencia de muerte cataléptica:

“Cuando me encontraba de parto, permanecí muerta durante más de dos horas y en ese tiempo tuve una experiencia: me encontré con dos caminos, uno luminoso y otro con espinas; me dirigí por el camino alumbrado, que a su vez se dividía en dos, uno hacia la derecha y otro a la izquierda; tomé el de la derecha y llegué hasta donde se encontraban Grandes chamanes Banco; el superior de ellos me habló para decirme que nadie le había llamado y que me regresara; en el camino de vuelta vi personas que sacaban la lengua y roían huesitos. Cuando recuperé el conocimiento, mi marido(que era chamán) estaba a mi lado y me dijo que durante todo el tiempo del viaje me había cuidado con tabaco y con ícaros, incluso que había acompañado. Me dijo, también, que si hubiera tomado el camino espinoso o, luego, el de la izquierda no hubiera vuelto a la vida y habría muerto.”

(Sra. Alicia, mamá de Melinton - Iquitos)

3. Relatos sobre el chamanismo:

- Descripción nativa del Chiric-sanango:

“El Chiric-sanango es uno de los mitos de la purga vegetal de la medicina de nuestra Cultura Cocama heredada de nuestros antepasados. El Chiric-sanango es un arbolito de tamaño pequeño, muy fuerte y con mucho poder. Sirve para el frío, dolores agudos, reumatismo, hechicería y saladera. Principalmente se usa como dieta, durante dos años para ser chamán. Se toma puro, preparando la raíz cocinada en un poquito de agua, durante una dieta de 15 días. También se toma preparado con aguardiente en ayuno y sirve como purga vegetal y como medio de viajar al otro mundo donde contacto con los chamanes maestros; su efecto es parecido al de la Ayahuasca y a veces lo mezclo en la Purga.” (Julio - San Rafael)

- Relato sobre una curación chamánica:

“Me inicié en la Ciencia del chamanismo, que ahora sólo practico para mi uso personal con dietas del palo de Chuchuasi y con el que controlo los sueños, a

partir de un embrujo de amor que me hizo la hija de la señora de la pensión en la que vivía en Iquitos mientras estudiaba. Este acto de brujería consistía en que me lavaban la ropa con sangre de menstruación de la chiquita. De este atolladero me sacó un gran chamán que ya murió, el Sr. José(papá de melinton) y del que te cuento una curación extraordinaria a la que yo asistí y ayudé a su realización.

(Jorge Moss – Nauta)

- Relato de una iniciación chamánica:

“A mí me enseñó un maestro chamán que ya ha muerto y ahora es mi espíritu guía. Él me saco de la hechicería que yo sufría de joven: un embrujo de amor que me hizo una nativa del pueblo y de la que el chamán, el que después fue mi maestro, me libró con un cabello que pude conseguir de esta mujer. Después me quedé con él y me introdujo en la Ciencia del conocimiento. Me interné en el bosque a dietar y conocí el mundo de la Ayahuasca. La Ayahuasca es una planta sagrada que tiene madre o espíritu, a quien tienes que conocer y por quien tienes que ser aceptado para ser chamán . En el momento de la “mareación” es cuando se presenta la madre de la Ayahuasca. Después viene lo demás. Poco a poco puedes conocerlo todo sobre ti y sobre los demás. Contactas con tus Espíritus, los espíritus de la Naturaleza y con Dios. También hay peligros que te acechan en el viaje y a veces en estado normal, son los espíritus enemigos, pero hay que saber evitarlos.

Un buen chamán debe saber evitar el mal y hacer el bien, no hacer nunca mal a nadie y ayudar a la gente. Así lo quieren mis espíritus y la verdad de Dios. Tengo el deber de curar a la gente de mi poblado (comunidad) y ser un ejemplo para ellos, trabajando, cuidando de mi familia..., para que vean que haciendo el bien y evitando el mal, la envidia y los rencores se logra vivir en paz y en felicidad. Lo tenemos todo aquí en la selva, y no necesitamos más, pero no debemos descuidarlas enseñanzas para vivir en paz y felices. Continuamente yo les hablo de esto para que no se abandonen. Es mi compromiso con la Ciencia vegetal”

(Máximo - Chamán de San Rafael)

- Relato sobre los chamanes Guardianes:

“Al tiempo de morir mi marido y durante un sueño, me habló diciéndome: que me enviaba dos Guardianes, uno para que me cuidara y otro para que le avisara (a él) de su estado(de ella) de salud y cuando le llegara el momento de la muerte; que así él podría acudir cuando le necesitara y para acompañarle en el viaje definitivo de la muerte. Estos chamanes siempre están conmigo y sé que me protegen. En muchas ocasiones, en ruedas de Ayahuasca, hablo con mi marido, y él responde a lo que le pido. Mi hijo, al que yo he enseñado la Ciencia, también contacta con él, su padre. Ultimamente, dice mi hijo Melinton, habla mucho con él, porque también le protege, pues sigue siendo un Banco Superior.”

(Sra.Alicia - Iquitos)

III. – MITO Y CHAMANISMO EN EL PUEBLO TUPÍ

1. Mitología y religiosidad en el pueblo Tupí
 - 1.1. Los Tupinambas: antiguos nativos brasiles
2. La Filosofía Tupí-Guaraní: el modo de ser y la Palabra
 - 2.1. Yvy mara ey: mito y dinamismo
 - 2.2. Yvy mara ey: perfección y plenitud
3. Chamanismo Tupí: el Camino de un mito
4. Relatos míticos

*“Y aún me falta la sabiduría del corazón anciano
para conocer
las huellas que me afrentan a mi paso”.*

(James Joice – Poemas a Penique)

1. Mitología y religiosidad en el pueblo Tupí.

El encuentro de los conquistadores españoles con el grupo de los antiguos *Tupinambas* –tribu de la etnia Tupí– en la Ciudad de Moyobamba, situada al Oeste de la selva tropical del Perú (en ceja de selva, en el actual Departamento de San Martín), data del siglo XVI. En el año 1.549 los españoles encontraron a este pueblo realizando un viaje, que duraba ya más de diez años, en busca de “*la Tierra donde no se muere*”. Toda la Mitología y la religiosidad del pueblo Tupí está marcada y diseñada en función de esta creencia y este mito que ellos llamaban en lengua Tupí “*Yvy-Mara ey*”, y cuya traducción más literal es la de “*Tierra sin Mal*”. Por otra parte y como apuntamos en el capítulo anterior, probablemente, el origen de este mito se remonta a la herencia religiosa y mítica de sus ancestros Tupí originarios y a sus antepasados primitivos; y que, posteriormente, se transmitió al abolengo de los Tupí-Cocama de Perú.

Este legado socio-mítico-religioso ha sido estudiado por algunos antropólogos de corte académico simbolista y, en cierto modo, espiritualista, como es el caso de Egon Schaden y de Hélène Clastres, como el tema fundamental de la cultura Tupí. Sin embargo y a pesar de la inexistencia, hoy en día, de los originarios Tupí en la selva peruana, bien merece la pena, por las razones señaladas en la introducción, un estudio teórico y libreco, pero no por ello menos fundado que la investigación directa personal, basado en los escrutinios de campo de quienes se han ocupado de la Cosmovisión mítica de la Tierra sin Mal de los distintos grupos del pueblo Tupí-Guaraní ubicados en la selva brasileña.¹

Para los Tupinambas el mito de la Tierra “de la inmortalidad y el descanso”, –el lugar y el ideal del Paraíso– y su expresión mesiánica tuvo su consecuencia más directa en la Jornada de Omagua y Dorado de Pedro de Ursúa y en su trágica muerte.

¹ Para la elaboración de este capítulo me he basado en el estudio teórico de las obras (excelentes y hermosas por cierto) de: Curt Nimuendaju *Los mitos de creación y destrucción del mundo*, de Egon Schaden *Aspectos fundamentales...*, de Hélène Clastres *Terra sem Mal*, de M. M. Marzal “La experiencia religiosa Guarani en El rostro Indio de Dios”, de Alfred Metraux *Religión y magia indígena de América del Sur*, y *Migrations historiques de Tupí-Guaraní*, y de Mircea Elíade “Paraíso y Utopía”: “Los Guarani en busca del Paraíso perdido” de su obra *La Búsqueda*.

Estas obras están basadas en trabajos de campo directos o sobre trabajos de campo, que en cualquier caso otorgan a la realidad mítica paradisíaca Tupí-Guaraní la importancia y el valor social y religioso-espiritual que se merece. Por mi parte, intento contrastar este material con el que he recopilado en mi investigación in situ sobre los Tupí-Cocama.

1. 1. Los Tupinambas: antiguos nativos brasiles.

En primer lugar, el *Tupí-Guaraní* como Lengua y como Cultura es una rama del tronco *Tupí* más antiguo, y que comienza a diferenciarse de éste con características etnoculturales desde el primer milenio antes de Cristo. Los grupos de la familia *Tupí-Guaraní*, motivados por los movimientos mítico-religiosos, originados en la cuenca Amazónica hace 2.000 años, pasaron a ocupar las selvas subtropicales del alto Paraná, del Paraguay y del Uruguay. Esta expansión migratoria del pueblo *Tupí-Guaraní* continuará hasta nuestros días en el Brasil, en el río de la Plata, en la selva boliviana y en la Amazonía del Perú. Los españoles y en especial los portugueses, durante la conquista del Nuevo Mundo de los siglos XVI y XVII, encontraron a los *Tupí-Guaraní* en las provincias que abarcaban desde la costa Atlántica, al sur de Sao Vicente en el Brasil, hasta la margen derecha del río Paraguay y desde el sur del río Paraná-Panamá y del Gran Pantanal hasta las islas del Delta junto a Buenos Aires.²

Y en segundo lugar, el nombre genérico de *Tupí* definía la familia lingüística de los distintos dialectos y las semejanzas entre la organización social y política y de la similitud entre las manifestaciones culturales de concepciones cosmológicas y cosmovisiones del Mundo y del Universo míticos y su transmisión ágrafo, de la práctica religiosa y chamánica y de la creencia y búsqueda de la Tierra sin Mal, de los grupos que componían y configuraban esta gran familia étnica: los antiguos *Tupí*, los *Tupinambas*, los *Mbuás*, los *Nandevas*, los *Apapakúva*, los *Kayguá* y otros brasiles; y los *Omagua*, los *Yurimaguas*, los *Cocama* y los *Cocamilla* del Oriente peruano.³

Fue un hecho que entre 1.539 y 1.549 tuvo lugar una gran migración del grupo *Tupinamba* de la etnia *Tupí-Guaraní*, desde Pernambuco en el Brasil hasta la ciudad de Moyobamba de la selva peruana. Este hito marcó un momento histórico en la formación y en la evolución cultural de la Amazonía del Oriente peruano, de cuya trascendencia poseemos evidencia en aquellos pueblos descendientes genéticamente de los originarios *Tupí*. Según Alfred Metraux, los T-G emigraron, por “*motivos religiosos*”, en tres direcciones: Norte, Noroeste y Este”; y antes de la Conquista los *Tupinambas* se asentaron en la zona peruana de la desembocadura

² A. Metraux; *Migrationes historiques de Tupí-Guaraní*. Journal de la Soc. de Am., París 1927. Pág. 1-45.

³ Egon Schaden; *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. Ed. EPU-EDUSP, São Paulo 1974. Pág. 1-17.

del río Putumayo, en el Amazonas y, posteriormente, desde allí emigraron hacia el alto Amazonas y hasta el Ucayali y el Huallaga.⁴

Todos los grupos Tupí siguieron las mismas pautas culturales durante la evolución de su etnohistoria, aunque evidentemente existen matices idiomáticos e idiosincrásicos que, más que unas diferencias excluyentes, marcan y definen una identidad particular dentro de una singularidad étnica y tribal. Sin duda el fenómeno más común e identificatorio entre todos ellos viene expresado por la religiosidad que, fundamentada en una Filosofía mito-poética, establece la creencia en una Tierra paradisíaca.

2. La Filosofía Tupí-Guaraní: el modo de ser y la Palabra.

El diccionario más antiguo *El Tesoro de la lengua Guaraní*, de 1.639, del Padre Ruiz de Montoya, registra los significados de las expresiones “*ñande rekó*” como *–nuestro modo de ser–* y de “*ñandé rekó marangatá*” como un *–modo de ser bueno, honrado y virtuoso–*.⁵ Los Guaraní se definen a sí mismos como un modo de ser cultural y religioso propios. En este modo de ser no se produce la distinción ni la disociación entre la función de la Cultural y de la Naturaleza. Para los brasiles Guaraní sólo existe un *modo de ser* en el mundo: su propia Cosmovisión. El modo de ser Guaraní (cultural y religioso) proyecta, desde un ámbito filosófico, el modelo ideal de hombre y de vida, que, mediante la participación entre el Cielo y la Tierra *–el arriba y el abajo–*, pretende ir más allá del espacio y del tiempo presentes hacia un futuro que retorna a la tradición.

Desde esta perspectiva de corte antropológico-filosófico de la religiosidad de este pueblo, Egon Schaden la define (y en cierto modo toda forma de religión), como: *la interpretación de lo sobrenatural, que en su elemento fundamental expresa la actitud valorativa de la vida terrena con referencia al destino del hombre; se trata de la interpretación de la existencia humana en conexión con los dioses y los seres sobrenaturales.* (Schaden 1974, pág. 103) Esta actitud religiosa, que sin duda heredaron los Tupí-Cocamas, se extiende, en el universo de la cultura Guaraní y en función de la vida social tribal, al ámbito moral con relación *al bien* y

⁴ A. Metraux; *Religión y magia indígena de América del Sur*. Ob. Cit. 1973. Pág. 11 ss.

⁵ M. Marzal; “La experiencia religiosa Guaraní” en *El rostro Indio de Dios*. Ed. UPC, Lima 1991. Pág. 355.

al mal. De este modo, se aprecia cómo la Cultura y la Religión Guaraní están fundamentadas en la “Palabra”: ”*para el Guarani la palabra lo es todo y todo para él es palabra*”. (Marzal 1991, pág. 370) La *palabra* evoca la sabiduría del “Padre celeste”, quien en la Cosmología Tupí está simbolizado por el Sol –Ñamandu–. Así, vemos cómo el mito de los Mbayá cuenta que “... *el saber de Ñamandu hizo que se reprodujesen las llamas y la neblina...*”. El mito resalta el poder y el valor de la “Palabra originaria” de los primeros ancestros celestiales, quienes cuentan a sus hijos de la morada terrenal que la Palabra debe ser repetida por ellos mismos para ser evocada, cantada y participada, como si ésta tuviera vida propia o alma. En efecto, esta *palabra-alma*, de rango espiritual y religioso, creen los Guaranís que: le es comunicada a través de los sueños, es participada por el chamán en su contacto con los seres celestiales a través del éxtasis provocado por el canto y la danza, es escuchada en el ritual de la fiesta (basada en el canto y la danza, el convite y las plegarias), es manifestada por medio del idioma simbólico del discurso mítico y se aprecia o percibe también en la cosmovisión transmitida por los mitos.

Hélène Clastres en *Terra sem Mal* (un excelente estudio de Antropología Filosófica sobre la creencia y la vivencia Guaraní en la Tierra sin Mal) ha profundizado a cerca del sentido religioso de la *palabra-alma* inmerso en la Filosofía Guaraní. *Ñe`é*, dice Hélène, *significa palabra y alma al mismo tiempo: expresa lo que anima y lo que en el hombre hay de divino; alma es el principio vital, el soplo que anima y mantiene erecto al hombre y la palabra es aquello por lo que el hombre participa de la divinidad; ambas componen la palabra-alma, que el Dios hace reencarnarse en un nuevo ser en su reminiscencia.*⁶

Un claro ejemplo del valor cultural (y religioso) de la Palabra lo encontramos en el rito de paso de “otorgamiento del nombre” a los hijos, que en la cultura T-G y en toda cultura amazónica indígena, está basado en la creencia religiosa de la *reminiscencia* y la *reencarnación*. De la misma forma, considero, que la creencia en la Tierra sin Mal, como veremos, tiene como punto de partida esta misma concepción espiritualista, en el sentido de *retorno* a los tiempos míticos paradisíacos originarios. Y otro caso del poder religioso (y cultural) de la Palabra se puede atisbar, como yo lo he comprobado, en las prácticas chamánicas de los Tupí-

⁶ Hélène Clastres; *Terra sem Mal o Profetismo Tupí-Guaraní*. Ed. Brasiliense, São Paulo 1978. Pág. 88.

Cocama, en el sentido de que la Palabra es un *arma* positiva o negativa de poder de los chamanes.

En definitiva, cabe decir que uno de los capítulos que componen los versos míticos de la Palabra original y uno de los elementos que constituyen y fundamentan el modo de ser Guaraní y tal vez el más importante en cuanto a definición etnocultural, a delimitación geográfica, a traslación migratoria, al carácter, a la idiosincrasia y a la expresión religiosa se refiere, es el mito de *Yvy mara ey*. De aquí, se deriva que este mito fundamenta la estructura del pensamiento filosófico mítico-religioso y la relación entre Cultura y Naturaleza: el histórico éxodo Guaraní se basa en esta Filosofía mito-poética (o profética) de la Palabra. Durante más de 1500 años los Guaraní han sido y son todavía portadores incansables de la palabra Guaranní como su propio destino.

2.1. Yvy mara ey: mito y dinamismo.

Como la mayoría de los pueblos amazónicos, el mito de la *Tierra sin Mal* Guaraní está basado y fundamentado en el mito de la *Destrucción del mundo*. Entre los indígenas de origen Tupí (entre los que se incluyen los Cocamas de Perú), este mito y sus variantes tiene su origen en la Mitología de los antiguos *Tupinambas*: el mito del *Diluvio* que destruye la humanidad guarda una estrecha relación con el mito del *Origen del Fuego* y con el mito del *Origen del Agua*, y en los tres se resalta la figura del Héroe civilizador.⁷ Esta “cataclismología pesimista” que se encuentra implícita en el mito de la *Destrucción del mundo* de los grupos Tupí varía en función de la causa física considerada como desencadenante de la destrucción, pero mantiene en todos ellos el mismo sentido: la aniquilación de la Tierra en tiempos remotos y la futura repetición del cataclismo.⁸ Con todo todas las subetnias Tupí-Guaraní coinciden en la idea de que la Tierra está *vieja y cansada* y que por esta causa llegará el fin del mundo: un incendio, un diluvio, la

⁷ Claude, Levi-Strauss; *Mitológicas: I. Lo crudo y lo cocido*. FCE, México 1986. Pág. 143-146.

⁸ Los *Mbiás* creen que el cataclismo se producirá por una “inundación”, los *Ñandevas* que por un “incendio”, los *Kayová* que por “ataques de monstruos”, los *Apapokúva* consideran que la “caída de las tinieblas” será la causa de la catástrofe. Citado Egon Schaden; *Ob. Cit.* 1974, pág. 161 ss.

De todas formas conviene saber que el origen de todos estos elementos desencadenantes de una catástrofe reside, siempre, en las culturas indígenas, en una *actitud* humana; en general, para los Tupí-Guaranís se trata de la “transgresión” a la armonía de la Naturaleza o de la Comunidad, pero en ningún caso se habla de pecado, que más bien es un concepto Judeocristiano desconocido para los indígenas.

caída de la tierra, la caída de las tinieblas, la llegada del tigre azul destruyeron un mundo anterior y el mismo acontecimiento se volverá a repetir próximamente. Esta creencia, como veremos, formará parte integrante de la cultura Cocama heredada de sus antepasados Tupinambas.

Así pues, se observa cómo el mito Tupí *Yvy mara ey* convive con el mito del *Fin del Mundo* bajo la amenaza de *el temor y el miedo* a la aniquilación, y que responde a la creencia cataclismológica que Kurt Nimuendaju ha analizado como el *pesimismo indígena*.⁹ Por mi parte, considero que este mito también cohabita con el mito del *Origen del Mundo* con la esperanza de un pasado que retorna y que responde a la creencia salvacionista que puede denominarse *optimismo* indígena. Porque *Yvy mara ey* será el lugar que se salvará del cataclismo. Y este acontecimiento, pesimista y optimista, ha merecido la atención, como bien se lo merece, de antropólogos y filósofos.

Las fuentes antiguas Tupís hablan del *Diluvio universal en el que todos los antepasados murieron ahogados y del que sólo unos pocos sobrevivieron*. Este mito es parte de un mito más amplio que narra la destrucción de la Primera Tierra y de la Primera Humanidad que la habitaba: “*el Creador Monan viendo la ingratitud, su maldad y su desdén retiróse de ellos e hizo desaparecer todo lo que había en la faz de la tierra*”. Hélène Clastres, que recoge este mito de los *Mbuas*, distingue dos diluvios: el Primer Diluvio que apagó el fuego anterior por el “Agua celeste”, y el Segundo Diluvio atribuido a la rivalidad entre los hermanos “*Tamendonare y Ariconte*”. (Clastres 1978, pág. 24-25) Y sobre este mismo mito, pero referido a los *Tupinambas*, Levi-Strauss habla del “Agua” y del “Fuego” como creadores y como destructores. (Levi-Strauss 1986, pág. 189-190) Y, al igual que las culturas arcaicas y otras culturas primitivas, señala Mircea Eliade, *los Guaraní anhelaban vivir en un paraíso puro, nuevo y bienaventurado, el mundo restaurado en su primitiva belleza y gloria: La Tierra sin Mal*.¹⁰

Efectivamente, por una parte, la *Cosmovisión* mítica del pueblo Tupí-Guaraní contempla que el Paraíso existe en este mundo y puede alcanzarse en esta vida y que hay que encontrarlo antes de que el mundo se destruya; y por otra, la

⁹ Curt Nimuendaju; *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamento de la Religión de los Apapokuva-Guaraní*. Ed. CAAAP, Lima 1978. Pág. 87-91.

¹⁰ Mircea Eliade “Paraíso y Utopía”: “Los Guaraníes en busca del Paraíso perdido” en *La Búsqueda*. Ed. Kairós, Barcelona 1999. Pág. 145.

religiosidad de esta familia étnica representada por los chamanes *Karai* establece el origen sagrado ancestral de este mensaje-Palabra de que el mundo se destruirá, y alienta el dinamismo de la salvación: entre los T-G, y posteriormente entre los Tupís-Cocamas y otros pueblos de la Amazonía peruana, esta creencia es de origen ancestral y anterior a la Conquista, como lo es su dinamismo religioso de búsqueda de la “Tierra donde no se muere.”

Curt Nimundaju, que investigó en 1912 este *dynamismo religioso*, cuenta que: los primeros Guaraní que se dirigieron hacia el *Este* (allí donde nace el Sol) fueron los *Apapokúva*, los cuales fueron guiados por el chamán (Paié) *Ñanderykyni*, a quien, muerto en el trayecto, sustituyó el chamán *Ñanderui*, quién a su vez prosiguió la migración hacia el Este, en busca de la Tierra sin Mal, hasta llegar al mar; otro grupo Apapokúva fue guiado por el Paié (o Payé) *Nimbiarapoñy*, quien, ante la imposibilidad de alcanzar la Tierra deseada por el camino del mar, eligió ir hacia el *interior* buscando la Otra Tierra que según la tradición debía estar en el *Centro*; los *Kayguá* creen que aligerando el cuerpo con el *ayuno* y la *danza* puede ascenderse al *Cenit* e ingresar por la puerta del Cielo al Paraíso; y los antepasados *Tupínambas* llegaron por el curso del Amazonas en dirección *Sur* (donde el Sol se pone) a la Ciudad de Moyobamba. (Nimundaju 1978, pág. 31-38)

Parece quedar claro que toda la historia de la expansión migratoria del pueblo Tupí-Guaraní, registrada a comienzos del siglo XVI y su prolongación hasta el siglo XIX y, en parte, hasta la actualidad, y a pesar de las divergentes concepciones tribales respecto a la ubicación de la Tierra prometida, no debe atribuirse a causas bíblicas o a razones sociales de huida, por motivos coloniales de la desdichada historia de la cuenca amazónica, sino al argumento principal de carácter religioso señalado por el antropólogo alemán: *la melancólica nostalgia del Paraíso Ancestral, Yvy mara ey, está ligado al deseo de restablecer las costumbres tribales en su original pureza.* (Nimundaju 1978, pág. 116 ss.)

En esta lectura, Egon Schaden señala que: los *Ñandéva* consideran el Paraíso como refugio en la “Isla de la Felicidad” y como *Tierra sagrada* a la que se retiró el Héroe civilizador; los *Mbiúá* lo entienden como estado de “perfección” espiritual y física, es decir, como ideal religioso y místico de bienaventuranza, de vivencias sobrenaturales y de conducta virtuosa; y los *Kayová* creen que al Paraíso se llega por el “camino” revelado a los chamanes *Karaí*. (Schaden 1974, 166-175)

2.2. *Yvy mara ey:* perfección y plenitud.

Otra traducción del término *Yvy mara ey* Tupí-Guaraní, y tal vez la más literal, es la de “Tierra-Buena”; y ya adelanto que esta es la traducción que trascenderá entre los Tupí-Cocamas de la Amazonía de Perú.

La razón por la que los Tupí emplean, también, este concepto para referirse a la creencia de la Tierra sin Mal se debe a las características físicas y espirituales que a esta idea le son asignadas por esta cultura. Creo que esta terminología determina con más precisión esas condiciones que se atribuyen a la creencia de la Tierra sin Mal: por una parte, la *Tierra-Buena* representa unas salvedades ecológicas constantes y bien definidas, propias de la cuenca amazónica, a saber, preservada, no perturbada, y respetada, como medio de posibilidad de *subsistir*”; y por otra parte, la Tierra-Buena se fundamenta en la religiosidad Guarani, que la establece como Centro del Cosmos donde al pie de una Gran Palmera mora el Creador y los seres divinos, como su *modo ser*.

El origen de esta concepción se remonta a los antiguos mitos Tupís, y que muchos mitos de otros pueblos de la Amazonía comparten, los cuales hablan de la figura ancestral y originaria de “El Abuelo y los Mellizos” míticos, que fueron quienes *fundaron la Tierra sobre la base de dos palos en forma de <<Cruz>>*, ¹¹ y quienes dejaron testimonio mítico de que esta Tierra-Buena se soporta sobre este símbolo sagrado que, tanto en el ritual popular como chamánico del *canto* y de la *fiesta*, debe repetirse como rememoración de la Palabra originaria. Por eso, para los Tupís el sentido de *Yv mara ey* se encuentra en la relación ecológica y religiosa con la Naturaleza: a lo que Marzal ha denominado “perfección” y a lo que Elíade ha llamado “plenitud”, como doble características de la Tierra-Buena.

Puede afirmarse, entonces, que la *Perfección* y la *Plenitud* definen las condiciones materiales y espirituales de una Tierra Buena y sin Mal; a saber, la economía ecológica y la ausencia del mal y de la muerte: se trata, como manifestaron los Tupinambas en Moyobamba en el siglo XVI de *una Tierra maravillosa, rica y productiva donde no se muere*.

¹¹ El símbolo de la Cruz de todos los pueblos Tupís y de otros pueblos amazónicos es de origen autóctono y ancestral, aunque su uso actual nos haga pensar que es un símbolo sincretizado con el Xtmo. La Cruz es un signo de origen cosmológico que representa: el Acto creador, el Centro del Mundo y del Universo, los cuatro puntos cardinales, el soporte de la Tierra, el mítico árbol originario, la comunicación con los dioses y la existencia de una Tierra sagrada Buena y sin mal.

Las manifestaciones que yo he recogido entre los *Tupís-Cocamas* de Perú a cerca de su discurso sobre la Tierra-Buena responde a estos paradigmas míticos Tupís de *Perfección* –riqueza de la Tierra y actitud del hombre– y *Plenitud* –del alma y del conocimiento– y es definida, prioritariamente, como: *un lugar rico en recursos naturales, donde el hombre vive en armonía con la Naturaleza y con los demás seres y como un espacio donde no se siente el miedo a la muerte.*¹²

Hélène Clastres ha estudiado este *ideal Guaraní* desde el sistema filosófico de pensamiento y desde el régimen social y el dinamismo religioso de los *Mbuás* (uno de los tres subgrupos Guaraníes que subsisten en Paraguay): el modelo de los *Mbuás* queda reflejado en la expresión indígena “*Oñema-Kandire*”, que literalmente significa “*hacer que los huesos permanezcan frescos*”.¹³ *Oñema-Kandire* (o *Kandire* en su versión abreviada) traduce la posibilidad de que alguien continúe vivo y al mismo tiempo se vuelva inmortal, sin pasar, como dicen estos nativos, por la *prueba de la muerte*. *Kandire* es, para los *Mbuás*, el estado ideal cultural y religioso indígena que permite pasar, sin necesidad de morir (y sin miedo a la muerte) y sin solución de continuidad, de la existencia humana (finita e imperfecta) en la “*Tierra mala*” –*Yvy mba` emegua*– a la vida divina (infinita y perfecta) en la *Tierra sin Mal* –*Yvy mara ey*–. (Clastres 1978, pág. 89)

Teniendo en cuenta estos conceptos, podemos definir a *Kandire* como la expresión que hace referencia al ideal y al sueño indígena de alcanzar el Paraíso, y haciendo honor a su literalidad, *como el modo de llegar a ser y de alcanzar la perfección y la plenitud, sin perder su naturaleza humana, erecto, con los huesos enteros y frescos, con todo su poder mágico*.

¹² La concepción de la *muerte*, que todos los pueblos primitivos amazónicos tienen, sería digna de un estudio antropológico-filosófico merecido. Los indígenas conciben la muerte no como acabamiento de la vida sino como separación del alma (o de una de las almas) del cuerpo físico y también en el sentido de “miedo a la muerte”. Por eso y en este sentido, cuando nos referimos a los indígenas y su concepción de la muerte, hablamos de *inmortalidad* que para ellos significa abolición y superación del miedo a la muerte, alcanzable en esta vida y en este mundo, a través del acto y la actitud rituales religioso-míticas, porque los nativos saben que la muerte total (de cuerpo y alma) se produce cuando el miedo y la incredulidad en el mito ofusca la realidad.

¹³ En toda cultura amazónica los *huesos* simbolizan: la firmeza, la fuerza y la virtud; la parte del cuerpo físico que es incorruptible después de la muerte; el retorno al estado primordial y la superación de la vida y de la muerte y por tanto, el acceso a la inmortalidad. La importancia de este simbolismo quedó expresada en los métodos de enterramiento indígena: los huesos del muerto se guardaban en una vasija de barro debajo de la casa, con el fin de que el alma del muerto pudiera salir y regresar de sus restos. Los huesos simbolizan, por otro lado, lo esencial, el soporte del mundo, la esencia de la creación, el espíritu creador, el punto central de la *Cruz Guaraní* y el estado ancestral de vida sagrada y de felicidad, en definitiva, el tiempo de la *Tierra sin Mal*. De aquí el culto a los cráneos ritualizado por muchos pueblos amazónicos

Aquí y en este contexto, la figura del *Héroe mítico civilizador* –el héroe de las mil caras– ocupa un papel importante: en la cultura Tupí-Guaraní y en la Tupinamba del Perú (como veremos) el héroe representa el indígena que, siendo hombre mortal, tiene el poder de volverse Dios inmortal; es el que mantiene frescos los huesos, dicho en lenguaje nativo, el que tiene el poder de abolir la muerte, diríamos nosotros.

De este pensamiento filosófico indígena y en lo que a nuestro tema se refiere, puede verse, desde una perspectiva Antropológico-filosófica, que los T-G distinguen nítidamente dos órdenes en la Cosmovisión de su Universo mítico: el mundo humano y el mundo divino –*el abajo y el arriba*–, que configuran el orden de la *Tierra-Mala* y el orden de la *Tierra sin Mal*, respectivamente. Sin embargo, salta a la vista, que lo propio y definitorio de la Filosofía Guarani reside en la *mediación* que se establece entre ambos mundos: la relación que hace posible la conjunción de pertenencia a un orden sin excluir pertenecer al otro, pero eso sí, de forma sucesiva y no simultánea.

Habiendo llegado a este esbozo del pensamiento Guarani, creo que la pregunta emerge por sí misma: *¿pero quién tiene la capacidad y la preparación para acceder a este estado de existencia mediada entre el orden humano y el divino?* Para el pueblo Tupí y para la mayoría de los indígenas de la Amazonía, alcanzar este lustro de perfección y sobre todo de plenitud es patrimonio de los *Chamanes*, quienes, en especial en esta etnia, son considerados como hombres-dioses. El mito del *Diluvio* de los T-G. pone de manifiesto que: *los chamanes Karaí son los que se salvaron de la catástrofe, que se desencadenó por causa de la trasgresión de los hombres al orden establecido; cataclismo, que fue necesario para restaurar el orden humano y el divino.* (Clastres 1978, pág. 90)

Así, los Karaí asumen la tarea de recuperar la conjunción y la *armonía* perdida entre el mundo social y el mundo sobrenatural, entre Cultura y Naturaleza. Los chamanes son los héroes culturales semidivinos que en la actualidad, como los héroes míticos ancestrales, logran vivir *sucesivamente* aunque no al mismo tiempo, en ambos mundos, y de la misma forma ser hombres y dioses.

3. Chamanismo Tupí: el Camino de un mito.

Anteriormente vimos cómo algunos chamanes, inspirados por visiones y sueños, se erigieron en *profetas pesimistas* apocalípticos de un mito que auguraba la próxima destrucción de la Tierra y que, entre cantos y danzas festivo-religiosas, se instituían como *guías optimistas* de un *camino* que conducía hacia la Tierra de la salvación: unos hacia el *Centro*, otros hacia el *Sol naciente*, otros hacia el *Poniente* y los menos hacia el *Cenit*; espacios que eran considerados espejos de una Tierra Nueva.

Entre los indígenas Tupí, entre todos los nativos de la Amazonía, entre todos los aborígenes del globo terráqueo e incluso entre todos los occidentales la *Fiesta* y sus dos formas simbólicas principales, el canto y la danza, es un elemento cultural importantísimo. Entre los pueblos menos aculturados las fiestas ceremoniales danzadas y cantadas se realizan siempre por la conmemoración de un hecho específico y concreto de orden mítico ancestral y con un sentido religioso; es decir, cada una de las danzas rituales remeda un acontecimiento pasado remoto hecho presente con un contenido litúrgico que actualiza y rememora el tiempo mítico.

La Fiesta de los Guaraní, por ejemplo, se basa en una Danza tradicional religiosa relacionada con el mito de la Tierra sin Mal: es una danza acompañada de cantos dirigida por el Karaí y de la que participa el resto del clan tribal, y culturalmente se establece como el medio físico-espiritual de alcanzar el trance chamánico.¹⁴ Tal es el caso de la danza ritual de *Inclinación al Sol* de los Kayguá que está tutelada por el chamán del grupo y dura 24 h., desde el ocaso hasta el amanecer y en su configuración física se compone de inclinaciones salutatorias y de bailes circulares alrededor de un centro, normalmente un fuego.¹⁵

¹⁴ Todos los pueblos primitivos de la Amazonía contienen como elemento cultural y religioso el *canto*, la *danza* y la *música* como estructura esencial de la Fiesta indígena. Sin embargo la mayoría de ellos, con el chamán a la cabeza, usan la ingestión de enteógenos como medio visionario cognoscitivo y extático (Ayahuasca, Toé, Tabaco...). Pero respecto al pueblo Guaraní Nimuendaju no menciona estas sustancias psicotrópicas. En los T-G es principalmente la danza, el canto y en ocasiones el tabaco lo que actúa como modificador de la conciencia y como medio para alcanzar el trance chamánico, es decir, como forma de conocimiento de la realidad oculta y de contacto con lo sobrenatural.

¹⁵ Gran parte de los pueblos indígenas amazónicos rinden *culto al Sol* y lo consideran como el Padre o el Abuelo de todo lo que existe sobre la tierra. Entre el pueblo Guaraní existe la creencia de que el Sol representa al creador, aunque no por ello los identifican. En cualquier caso se trata de una religiosidad animista solar, como es, también, la de los Cocamas

Dentro de esta categoría ceremonial festiva, los Guaraní construyen, allí a donde van, una *Casa de la Danza* donde realizan sus bailes mágico-religiosos que, orientados por el chamán hasta la extenuación, les proyectan en espíritu de forma ascendente desde la Tierra al Cielo.

Puede afirmarse, entonces, desde estos antecedentes etnológicos, que la *Fiesta Tupí* con sus cantos y danzas implica el medio cognoscitivo y visionario que el chamán emplea para predecir el *futuro pesimista* cataclismológico y para conocer y ver el *futuro optimista* del Camino de la liberación. De esta forma, el chamán Karaí alcanza el éxtasis chamánico en su ascensión de trance y elevación al Cielo; a lo que los *Apapokúva* han denominado “*dejar la piel en la tierra y elevar el alma*”. Allí, en ese mundo celeste, el chamán recibe la inspiración o revelación o conocimiento del Gran Padre, que le comunica y responde lo que desea saber, entre otras cosas el *camino* hacia la Tierra-Buena ¹⁶: la Tierra de la abundancia, de la ausencia de mal, donde ser uno mismo con los otros y lo otro, del encuentro del modo de ser, de la perfección y de la plenitud de ser y vivir, la Tierra del descanso, de la ausencia de la nostalgia y de la libertad.

Ya quedó claro, anteriormente, que los chamanes representan, en el mundo cultural indígena de toda la Amazonía, la mediación entre el mundo humano y el mundo sobrenatural desde una dimensión *religiosa y mágica* al mismo tiempo. Por lo que creo que, desde los tiempos de la prehistoria y hasta hoy en día, el chamanismo de la Amazonía se ha desarrollado evolutivamente como práctica religiosa bajo el influjo de la magia y que, de la misma forma, el chamán T-G (Payé y Karaí) y el amazónico, en general, se define por la articulación práctica de estos dos poderes, hasta el punto de que no existe una acción chamánica religiosa exenta de intervención mágica, en cualquiera de sus modalidades o jerarquías y sea cual sea su especialidad y métodos empleados.

Sobre estas consideraciones, Nimuendaju observó, desde una perspectiva cultural, que entre los *Apapocuvas* existe una jerarquía chamánica repartida, en función de sus dones y poderes, en cuatro categorías: los que no tienen ningún

¹⁶ En ocasiones el chamán recibe también esta comunicación a través de los *sueños* y del uso del *tabaco*, cuyo proceso se asemeja al éxtasis alcanzado con la danza y el canto y que, para los Guaraní y para todos los pueblos de la Amazonía, constituye una realidad cognitiva de suma credibilidad. Todos los Indígenas conceden al sueño un valor *espiritualista*, en el sentido literal que se expresa como el viaje del espíritu fuera del cuerpo, que como experiencia extrasensorial, y aunque no llega a la dimensión del trance, puede acceder a un gran número de conocimientos de orden esotéricos u ocultos. El *tabaco* es usado como alucinógeno, si se mastica, y con fines curativos y espiritistas si es humeado, pero en cualquier caso es considerado como una planta sagrada y mágica.

cántico mágico ni inspiración, los que poseen algún ícaro mágico y tienen espíritus auxiliares, aquellos que son capaces de curar en su servicio a la comunidad – *Payés*–, y los grandes chamanes, preparados para dirigir la *Gran Danza sagrada* como líderes religiosos –*Karaí*–. (Nimundaju 1978, pág. 93-95)

Metraux, por su parte, distinguió entre los T-G. tres jerarquías chamánicas: los *curanderos* u hombres-medicina, los *brujos* quienes, gracias a su facilidad para conectar con los espíritus, tienen acceso al conocimiento de la realidad oculta, y los *grandes chamanes* o líderes religiosos. (Metraux 1973, pág. 10-11)

Hélène Clastres, en base a sus estudios antropológico-filosóficos de campo con los *Mbuá Guaraní*, profundiza en la figura de los Grandes chamanes *Karaí*. Una de las particularidades de los Karaí, que se destacan en este estudio, es el estatuto que estos chamanes adquieren culturalmente en función de su atípica personalidad: los Karaí vivían retirados y apartados de las aldeas y nunca residían con los demás; hablan poco y aman la soledad; no pertenecían “verdaderamente” a ninguna comunidad y no eran de lugar alguno. (Clastres 1978, pág. 40)

Estos estudios de campo coinciden en destacar de los Karaí la peculiaridad de su vida errante, peregrina y vagabunda conforme a una misión profética, y que yo considero que tiene un origen ancestral muy antiguo y que no es un fenómeno originado en la época colonial. Así puede verse como los Guaraní consideran, al respecto, que el *aislamiento, la liminariedad y el peregrinaje* de sus Karaí se debía a la reminiscencia de los Karaí míticos, a quienes los *Karaí terrestres* representaban. Este estatuto cultural, conferido a los Grandes chamanes, se basaba en la antigua creencia religiosa de los indígenas, que afirmaba que “*los Karaí no eran hijos de padres terrestres, aunque sí de madres humanas*”, y por lo que eran considerados como “*dioses nacidos de dioses*”, es decir, como hombres-dioses, y que representaban la reencarnación de los héroes míticos.¹⁷ (Clastres 1978, pág. 42)

Por otra parte y en consecuencia de esta Filosofía indígena, los congéneres conferían a los Karaí el poder especial de la *transformación* (el poder de

¹⁷ Curiosamente, se encuentra un paralelismo cultural con los textos induistas y los textos budistas, y en el libro del Génesis, en los que se dice que los “Hijos del Cielo” se mezclaron con las “Hijas de la Tierra” y que de esa unión nació la Casta sacerdotal, a quienes se les consideró como “seres puramente espirituales”. Sin embargo considero importante resaltar que no hay que formarse una idea ficticia de la figura de los chamanes amazónicos en general, ya que la personalidad y la psicología de estas personas está llena de ambigüedades y, a veces, contradicciones: los chamanes Karaí, por ejemplo, eran, al mismo tiempo, solitarios y solidarios con su comitiva, ejercían prácticas ascéticas y exigían a los pobladores riquezas y mujeres y en algunos casos se convertían en Jefes de comunidades, subordinando, así, el poder religioso al político y por eso, en muchas ocasiones el chamán es también el Kuraca de la comunidad.

transformarse a sí mismos, y en ocasiones a los demás, en animales), y la capacidad de *profetizar* sobre la base de su sabiduría y los conocimientos míticos que les eran revelados espiritualmente, como veremos detenidamente cuando hablaremos de los Cocanmas. Y por último, los Guaraní atribuían a los Karaí el *dominio social*, cuya base antropológica residía en los fenómenos de la *ambigüedad* y de la *contradicción*; creo que la explicación (hipotética) de este fenómeno puede deberse a una contradicción humana más profunda.

En cualquier caso, lo cierto es que la preocupación y el fundamento profundo de los Karaí era el mito de la *Tierra sin Mal*: los Karaí iban de aldea en aldea anunciando discursos y oraciones que recitaban al amanecer y frente al Sol naciente, y cuyo tema principal trataba de la Tierra prometida.¹⁸ Así, el mito de la *Tierra-Nueva* era evocado, mediante cantos y discursos, en su contexto mítico ancestral, entendido como tiempo y espacio sagrados de los antepasados y como momento y lugar nuevos del futuro indígena. La *Tierra-Buena*, de abundancia de perpetua juventud y de felicidad constituía la promesa posible, aquí y ahora, de los Karaí, quienes aseguraban *conocer y saber* el “camino” que conducía hacia ella: *camino* que comprendía una dirección geográfica, unas reglas éticas de orden cultural y tribal, un control ecológico de la naturaleza, la renuncia a las posesiones materiales, incluso de vínculos familiares, el deseo de ser y el ejercicio de la religiosidad y la espiritualidad indígena.

Sobre el modo de conocimiento chamánico de la Tierra sin Mal, Hélène Clastres distingue tres medios de características *sagradas* que son empleados por los Karaí y que se sumergen en un EVC: la Danza, el Canto y el Tabaco. Así ocurre que: la *Danza* sagrada, bailada por los chamanes, es la técnica de volver el cuerpo leve y ligero y de preparar el alma para el viaje chamánico; el *Canto* sagrado o invocaciones, por las cuales una realidad oculta se hace presente, comprende la recitación cantada de narrativas míticas a cerca del orden y del origen del mundo, de los dioses, de los espíritus, de los diluvios y de la Nueva Tierra; el *Tabaco* sagrado puede actuar como alucinógeno, cuando es masticado, y como elemento de la práctica religiosa, cuando es humeado, pero en uno y otro uso es una forma de

¹⁸ Los nativos T-G del Brasil y los Tupís del Oriente peruano, y gran parte de los indígenas de la Amazonía ofrecieron y ofrecen al Sol un lugar relevante en sus prácticas religiosas y ocupa un espacio sagrado en su conglomerado mítico, cosmológico y naturalista, considerándolo como principio divino, centro del Universo y regidor de la Naturaleza.

comunicación con lo sobrenatural.¹⁹ Los tres elementos son empleados conjuntamente en las sesiones chamánicas, como medio de comunicación con el mundo sobrenatural y como modo de adquirir el conocimiento que desvela el saber mediador del equilibrio frente al mundo mítico. (Clastres 1978, pág. 50-51)

Después de todo lo dicho, puede concluirse, que toda la Filosofía del pueblo Tupí, expresada en su pensamiento, forma de vida y de existencia, en la religiosidad y en la ética gravita y circula en torno al *discurso* mítico de la Tierra sin Mal. Discurso que se hace presente en el *profetismo* y en el *mesianismo*, tribal y aborígen y de orden mítico y místico, de la cultura chamánica indígena: se trata, en definitiva, de un ideal que se torna real en el capítulo histórico y social del dinamismo socio-religioso-utópico de las migraciones.

En conclusión, desde los tiempos más remotos, los Karaí Tupí-Guaraní se estigmatizaron en *preceptores* de la Palabra mítica sagrada, en *sabios* de los designios sobrenaturales, en *visionarios* de la realidad no ordinaria, en *profetas* del destino, en *poetas* del eco de los tiempos ancestrales, en *magos* de la salud y del bienestar, en *mediadores* del equilibrio físico y espiritual, en *poderosos*, temidos y respetados, en *guías espirituales*; y por último, en *caminantes* y en el *camino* mismo: *un camino que avanza en cuanto que retorna*.

Al respecto (del camino) considero ilustrativa la reflexión de Nimuendaju: ¿Por qué los Guarani emigraron en el siglo XVIII, cuando sus enemigos los *Mbaiá* habían quebrado, y por qué lo siguen haciendo hoy sin temor a los *Avavaí* (*Kayguá*), que habitaban el Este de Paraná? (Nimundaju 1978, pág. 121)

Desde que los españoles, en los tiempos conocidos del siglo XVI, encontraron a los antiguos *Tupinambas* –allí en Moyobamba, lejos, lejísimos de sus tierras– buscando su propia realidad e identidad por un *camino* que ya duraba diez años, ha pasado mucho tiempo; y sin embargo el *sueño* no se ha ahogado en el olvido. Los Tupí del Amazonas de Perú han heredado el misterio de aquella *luz invisible*; invisible, claro está, para aquellos que no saben ver cuando miran.

4. Relatos míticos.

¹⁹ La *Danza* y el *Canto* son técnicas del trance heredadas y conservadas de forma pura y directa del chamanismo siberiano y el *Tabaco* es una sustancia visionaria más propia de la Amazonía. Entre los Tupí-Cocamas actuales el Tabaco, aunque se usa con frecuencia, pero más fumado que ingerido, ha sido sustituido por la Ayahuasca; la Danza casi ha desaparecido y el Canto icarado se mantiene en todo su explendor y con todo su sentido y poder.

“El Principio”

I. “Ñanderuvusú llegó sólo, en medio de la oscuridad, se desveló sólo. Los primitivos murciélagos estaban allí, luchaban entre sí, en medio de la oscuridad. Ñanderuvusú llevaba el sol en su pecho. El trajo la Cruz Eterna, la colocó en dirección al Este, pisó encima y ya comenzó a hacer la Tierra. La Cruz Eterna quedaba, hasta el día de hoy, como soporte de la Tierra. En cuanto él retire el soporte de la tierra, la tierra caerá. Luego el trajo el agua.”

III. “Ñanderuvusú hizo su propia casa sobre el centro del soporte de la tierra. Y habló Ñanderuvusú a Mbaekuaá: ¡Anda, prueba la mujer! Ñandaerú Mbaekuaá fue y probó a la mujer. El no quería mezclar a su hijo con Ñanderuvusú y Ñanderú Mbaefuaá dio a su hijo un comienzo especial...”

XLII. “Ñanderykéy está sobre nosotros, ahora él cuida de la Tierra y sujetá el soporte de la tierra. Pues cuando lo saque, la tierra caerá. Ahora la tierra está vieja, nuestras familias ya no crecen más, son cada vez menos. Volvemos a ver a todos los muertos, cuando cae la oscuridad; el murciélagos bajará sobre nosotros para terminar con todos los que están en esta tierra. El tigre azul bajará para devorarnos”.

XLIV. “Se baila bien durante todo un año y entonces el chamán obtiene(se le revela) el camino. Cuando se ha cumplido el tiempo, le llega el camino. Entonces iremos también con él hacia el Este y llegaremos al Agua Eterna. Y Nuestro Padre el chamán pasa sobre el mar, sus hijos(discípulos) caminarán sobre la tierra y el agua estará seca para ellos.”

XLV. “Entonces cruzamos y llegamos a la plantación de iaboticaba. Allí, si ya estamos por llegar a la casa de Ñandes, se encuentra la gran chacra y la plantación de bananos. Y nosotros pasando nos vamos y entramos al monte. Nuestra boca se seca y allí hay miel, que comemos. Y nosotros avanzamos y llegamos a la laguna de aguas pegajosas; allí no bebemos aunque nuestras bocas estén secas. Seguimos nuestro camino y llegamos al agua buena y allí sí bebemos.”

(Nimundaju 1978, pág. 155, 156, 170 y 171)

“Guyrapoty”

I. "Ñanderuvusú vino a la tierra y habló a Guyrapoty: ¡Bailen!, la tierra se va a poner mal. Bailaron tres años, cuando escucharon el Trueno que anuncia el final. La tierra se desplomaba constantemente, la tierra se caía del Oeste. Y Guyrapot habló a sus hijos: ¡partamos! ¡El trueno del fin causa miedo!"

II. "Y se fueron, se fueron al Este, a la orilla del mar. Allá fueron los hijos de Guyrapot, y le preguntaron: ¿Acá no llegará la perdición ahora? No. Aquí, se dice, subirá la perdición dentro de un año. Y sus hijos hicieron chacra."

III. "El año pasó y nuevamente se escuchó el trueno del fin. Nuevamente se fueron. Despues de un tiempo la tierra comenzó a desplomarse con más rapidez. Los hijos de Guyrapot le preguntaron: ¿No volverá a comenzar en este momento la perdición? Ahora, se dice, las desgracias se acelerarán; ahora ya no hagas más chacra, se dice. Así habló Ñanderuvusú a Guyrapoty, lo que Guyrapoty contó a sus hijos."

VI. "Y la tierra se quemaba cada vez más rápidamente. Nuevamente partieron y nuevamente preguntaron los hijos de Guyrapoty: ¿Será salvado este país? Entonces él habló a sus hijos: Esta cordillera, que detiene al mar, se dice, efectivamente quedará a salvo, se dice. Y se quedaron."

XII. "Y Guyrapoty cantó el Ñeengaraí. Y la casa comenzó a moverse, la casa giraba y se elevó sobre el agua y subió y subió. Llegaron a la entrada del cielo y el agua llegó justo detrás de ellos."

(Nimundaju 1978, pág. 173, 174 y 176)

"El origen del Fuego"

"Después de que la primera Tierra fue destruida por un Diluvio enviado para castigar una unión incestuosa, los dioses crearon la segunda y a ella hicieron descender a su hijo Nianderu Pa-pa Miri. Este hizo aparecer nuevos hombres y se preocupó por darles el Fuego, que los Brujos-Buitres eran los únicos en poseer.

Nianderu explica entonces a su hijo, el Sapo, que va a hacerse el muerto y que se apodere de las brasas en cuanto, volviendo en sí, les haya dispersado...; así lo hicieron y así pudieron conseguir las brasas del Fuego para los hombres..."

(Mito Tupí; cit. C. Levi-Strauss; 1986, pág. 143)

IV. – EL MITO DE LA TIERRA SIN MAL EN LOS TUPÍ-COCAMA DE LA AMAZONÍA PERUANA.

1. Sobre los Omagua, Cocama y Cocamilla
 - 1.1. Aspectos etnológicos y etnográficos
2. Religión tradicional de los Cocama: la herencia de un Mito
 - 2.1. Cosmología y Mito en el pueblo Cocama
 - 2.2. Cosmovisión y Mito en el pueblo Cocama
3. La Filosofía Tupí-Cocama: entre el Cielo y la Tierra
 - 3.1. Simbolismo, Magia y Arte en la Filosofía holística Cocama
4. El mito de la Tierra sin Mal: el sueño de la identidad
 - 4.1. Tuyúka Iran: la Tierra de la abundancia
 - 4.2. Tuyúka Ipitsátsu: la Tierra del hombre Nuevo
 - 4.3. Tuyúka Perata Yara: la Tierra del Sol
5. Mito y Chamanismo entre los Tupí-Cocama
 - 5.1. La figura del Tsumi: funciones, iniciación y efectividad
 - 5.1.1. Descripción de una sesión de curación chamánica
 - 5.2. Cognición y medios de poder del chamán “Banco” Cocama
 - 5.2.1. Descripción de un ritual de Ayahuasca
 - 5.3. Filosofía, Religiosidad y Mitología en el chamanismo Cocama
6. Mito y Utopía en el etno-dinamismo Tupí-Cocama
7. Otros relatos y mitos de los Cocamas

*“Cállate. Nadie sabe que estás en mí,
toda entera. Cállate. No respires. Nadie
sabe mi merienda suculenta de unidad:
legión de oscuridades, Amazonas de lloro”.*

(César Vallejo –Trilce)

1. Sobre los Omagua, los Cocama y los Cocamilla.

Los *Tupinambas* (vocablo derivado de *Tupa-ia*, que significa *Raza del Trueno –Ser Supremo–*) eran un grupo de la etnia Tupí-Guaraní de Brasil, y de quienes evidencias arqueológicas e históricas indican que llegaron a Perú, como ya sabemos, a Moyobamba, como reducto de una masiva migración procedente del Matogrosso en época anterior a la conquista de la Amazonía, entre 1.539 y 1.549. De estos antiguos Tupí derivaron los nativos que han sido denominados como los “Tupí-peruanos”: los *Omagua*, *Cocama* y *Cocamilla*. Estas tres ramas Tupís comparten la misma Lengua y la misma Cultura y otros dos grupos, los *Yurimaguas* y los *Xibataona*, quienes ya se extinguieron por completo, se escindieron del originario tronco Tupí, quienes también acabaron desapareciendo. Todos ellos pertenecen a la Familia lingüística Tupí-Guaraní, comprendida en el tronco etnolingüístico ecuatorial (como puede verse en el cuadro sinóptico de la Introducción a esta Segunda Parte) y su hábitat estaba y está ubicado dentro de la antigua y de la actual Provincia de Maynas –Loreto– de la selva peruana.

Por otro lado, existen ciertas dudas históricas sobre el orden de descendencia étnica de los distintos grupos Tupí de esta Cuenca amazónica. De acuerdo a mis indagaciones, lo más probable es que de los antiguos *Tupinambas* se escindió un primer grupo que fue el de los *Omagua*. Aunque también, es probable que ese originario tronco Tupí, proveniente de Brasil, fuera el de la etnia Omagua, ya que las crónicas del viaje de Orellana hablan de los Omagua localizados en el bajo Amazonas, en la desembocadura del río Putumayo. De cualquier forma, lo que parece cierto es que de los Omagua se escindieron los *Yurimaguas*, los *Xibataona* y los *Cocama* y de estos últimos los *Cocamilla*.¹

¹ Las primeras referencias históricas que poseemos en lengua castellana sobre los nativos Tupí en el Perú y en cuanto a datos etnográficos se refiere, las encontramos en: la narración de la expedición de Orellana en 1.542, a su paso por el territorio de los Omagua; la descripción de la expedición de Salinas por el Ucayali, narrada en las *Relaciones geográficas de Indias* del año 1.557; la relación de la expedición de Pedro de Ursúa de el *Dorado* y *Omagua* en 1.560; la obra de Francisco de Figueroa *Relación de las Misiones de la compañía de Jesús en el país de los Maynas* de 1.661 y en *Los Tupí del Oriente peruano* en 1.935 de Lucas Espinosa; Y como obras más recientes y relevantes, traducidas al castellano, destacan *Los nativos invisibles* de Anthony Wayne Stocks y del mismo autor *Notas sobre los autóctonos Tupí del Perú*, la obra de Oscar Alfredo Agüero *El milenio en la Amazonía*, la obra de Jaime Regan *Hacia la Tierra sin Mal* y el trabajo de Tesis Doctoral de Roxani Rivas *Ipurukar*; y, por supuesto, mi experiencia y mi contacto personal y directo con este pueblo y con el mundo amazónico de Maynas, durante más de un año en el intervalo de tres períodos.

Con todo, lo más importante a destacar, entre los datos etnológicos expuestos por Günter Tessmann, es que la etnia Tupí es considerada como la “tribu más pura” de la Amazonía peruana y además es considerado como el grupo principal de la “familia cultural amazónica”.²

Los *Omagua –Ümi awa, gente que ve–*, vieron disminuir su población considerablemente en 1.847, por una epidemia de viruela y por el exterminio de los buscadores de esclavos portugueses, de forma que la población quedó reducida de 15.000 a 7.000. En 1.686 el Padre Samuel Fritz fundó, como reducciones, varias misiones para la protección de los Omagua y en 1.710 acabaron en la población de San Joaquín de Omaguas, a orillas del Marañón, cerca de Nauta. En 1.975 sólo quedaban 600 de ellos. Hoy día, en San Joaquín de Omaguas únicamente se encuentran Omaguas absorbidos por los Cocamas o por la población mestiza. Tessmann habla de el “último de los Omagua”, de quien dice: sólo él, por ser un hombre viejo, conocía la cultura Omagua más pura de la antigüedad. (Tessmann 1999, pág. 26)

Los *Cocama –gente de allá–* y los *Cocamilla –linaje de los Cocamas–* también pertenecen a la familia lingüística Tupí-Guaraní y su lengua nativa o dialecto es el Cocama. La comunidad Cocama estaba compuesta por unos 20.000 indígenas y la mayoría de ellos habitaba en el río Ucayali. Los Cocamilla son considerados como un subgrupo de los Cocama y constituyen una comunidad de aproximadamente 5.000 miembros, que se asentaba en el río Huallaga.

En las veredas de estos ríos, el Ucayali y el Huallaga, estos dos grupos Tupí fueron descubiertos por los conquistadores españoles Juan de Salinas y por Pedro de Ursúa, respectivamente, y quienes les llamaron “Piratas o Corsarios de los ríos”, seguramente por su habilidad para surcar con las canoas y por su espíritu guerrero. Por lo demás, son considerados, por Antropólogos y por quien les conoce, como indígenas capaces, vivos, nobles y solidarios.

La prehistoria de los Cocama y Cocamilla resulta algo oscura: con probabilidad se escindieron de los Omagua no antes del siglo XIV y entraron en el Ucayali y en el Huallaga empujando a los *Pano* parlantes aguas arriba. En 1.619 los Cocama se separaron en dos grupos: los Cocama y los Cocamilla y cada uno de ellos se dirigieron a lugares distintos, aunque cercanos, los ríos Ucayali y Huallaga,. Otros grupos Tupí, los *Xibataona* y los *Yurimagua* y de los cuales no se

² Günter Tessmann; *Los indígenas del Perú Nororiental*. Ob. Cit. 1999. Pág. 360.

sabe nada, desaparecieron; y los Omaguas han sido totalmente absorbidos por los Cocamas.

En la actualidad el grupo Tupí-Cocama-Cocamilla de la Amazonía peruana se encuentra muy expandido en diversas zonas de esta selva: en los ríos del bajo Amazonas, bajo Marañón, bajo Pastaza, Pacaya-Samiria, Nanay, Itaya, Putumayo y Napo; y en las poblaciones de Iquitos, Yurimaguas, Requena, Lagunas, Nauta, Tamishacu y Mazán, pero casi siempre dentro de la zona de Maynas –Loreto–. Por otra parte, muchos de ellos están al borde de la extinción como grupo étnico y a punto de pasar a formar parte de los nativos *destribalizados* bajo las formas del mestizaje, o bien ocultos en el *enmascaramiento*. Sin embargo ha sido y es la tribu más populosa del Departamento de Loreto, lo cual ha propiciado que toda esta zona, aunque, hoy en día, es en gran parte mestiza, haya heredado y mantenido la cultura Tupí-Cocama en todos sus ámbitos.

1.1. Aspectos etnológicos y etnográficos.

Los *Cocamilla* varones, para vestirse, se ataban el pene con una cuerda a la cintura y los *Cocama* usaban, como los *Omagua*, camisetas largas –cushma-pintadas con diseños geométricos de colores vivos (rojo, azul, amarillo, anaranjado y verde); y las mujeres Cocama y Cocamilla llevaban una falda corta de algodón. Los Cocama se colgaban abalorios ensartados en el pecho y pendientes insertados en el labio, adornos de plumas, cinturones tejidos, pulseras, brazaletes y tobilleras; y hoy en día visten como los europeos, salvo en ocasiones festivas y rituales.³

Estos grupos Tupí vivían y viven en *caseríos* en las veredas de los ríos, poseían una naturaleza dócil, de buena disposición y voluntad y disfrutaban de un estado de Naturaleza salvaje de paz y felicidad, inmerso en un medio natural exuberante, rico y hermoso, a pesar de los momentos de guerra con otras tribus,. Hoy las cosas, en ciertos aspectos y sentido, han cambiado, pero no en otros, como iremos viendo.

Como vivienda, construían grandes casas familiares comunales de forma rectangular –*Cocameras*– con el techo a dos aguas, donde disponían de plataformas elevadas para dormir, usaban abanicos, mosquiteros de tela, hamacas,

esteras y bancos para sentarse o descansar los pies.⁴ En la actualidad mantienen los mismos enseres y la casa, y aunque mantiene su estructura básica y la forma rectangular, que ha pasado a ser el modelo de vivienda de todas las comunidades de Maynas, la casa comunal ha sido sustituida por la familiar.

La economía de subsistencia aborigen de Omaguas, Cocamas y Cocamillas se basaba y se basa en la explotación pesquera de cochas (lagos) y ríos. Los Cocama son unos magníficos pescadores y, por su método tradicional de pescar con lanza y arco, se les ha considerado como “cazadores de peces”, y por esta habilidad, en especial durante la época de captura del Paiche donde puede verse este arte tradicional de cazar peces, se les ha denominado “Ipurukari” –*Gran Pescador*–⁵ Los Cocama junto con los Shipibo del Ucayali son de las pocas culturas aborígenes ancestrales adaptadas al ecosistema de la *várzea* que han sobrevivido en Sudamérica.⁶ También cultivan las chacras, mediante el procedimiento de *roza y quema*, y las playas fluviales, durante la bajante crían: el melón, la sandía, la yuca, el camote, las calabazas, la piña, el plátano, el maíz y el maní. También recogen las frutas silvestres de la nuez de Brasil, los gorgojos de la palma, y los productos de la miel, los huevos de hormiga y de tortuga...Sólo cazan, algunos todavía con cerbatanas y arcos, en épocas de escaseo del pescado. Pero los Cocamas dependen, principalmente, y por eso se asientan en las orillas de los grandes ríos, de la Várzea.

La organización social de la época de la preconquista de estos nativos Tupí se basaba en agrupamientos organizados en clanes, que formaban una comunidad, y vivían en concentraciones de Cocameras, en las que se cobijaban unas 40 personas y que con el paso del tiempo derivaron en casas familiares. La residencia marital o conyugal era patrilocal y patrilineal, es decir, que la descendencia se concibe como un vínculo entre padres e hijos: el padre y los hijos forman una sangre mientras que la madre pertenece a la sangre de su padre. El parentesco entre ambos grupos era de fusión bifurcada e intergeneracional de matrimonio entre primos cruzados. Hoy las cosas son distintas, ya que el mestizaje ha copado, en gran medida, el campo social. Cada uno de estos clanes tenía un Jefe -Kuraca-, al que los españoles llamaban

³ F. Figueroa; *Relaciones de las misiones de la Compañía de Jesús.....* Ob.Cit. 1904. Pag. 78-85, 98-111.

⁴ L. Espinosa; *Los Tupí del Oriente peruano*. Ed. PEIA, Madrid 1935. Pag. 117-121.

⁵ Roxani Rivas; *Ipurakari*. Ed. UPCP, Lima 2000. Pág. 1.

⁶ La Várzea se ha definido como el ecosistema de suelos inundables, que anualmente y en forma cíclica y al ser inundados por los ríos reciben sedimentos fertilizantes que acarrean las aguas al bajar de los Andes y acumula gran abundancia y variedad de fauna acuática. Citado: B. Meggers; *Amazonía: un Paraíso ilusorio*. Ob. Cit. 1976. Pág. 178-179.

“cacique”, y cuyo papel político era de carácter acéfalo. Gozaban del privilegio de tener varias mujeres, algunos hasta 8 o 10, aunque lo ordinario era que tuvieran tres. Velaban por la paz y el bienestar del clan, organizaban la guerra y distribuían el trabajo comunal y las tareas de pesca y caza. En la actualidad muy pocas comunidades indígenas de Cocamas conservan a sus Curacas, aunque tener más de una mujer, sea jefe o no, suele ser común. (Figueroa, 1904, pág. 252-254)

Entre los ciclos vitales destacaban los siguientes “Ritos de paso” (de los cuales algunos todavía se conservan): *el Rito del parto de las mujeres*, quienes daban a luz en cuclillas y después enterraban en la tierra el cordón umbilical y la placenta y también controlaban el índice de natalidad de sus familias, de tal forma que, cuando consideraban que ya habían tenido suficientes hijos, con frecuencia enterraban vivos a los recién nacidos, en otras ocasiones provocaban el aborto por medio de plantas abortivas y en otras mataban a los nacidos con deficiencias o deformaciones físicas; *el Rito de la reclusión del padre*, es decir, que cuando se producía el nacimiento del niño(a) el padre era recluido en la casa y soportaba un régimen de dieta de carne y sal durante 6 o 10 meses, y la razón que sustentaba este rito se fundamentaba en la creencia en la *cutipa* o forma de contagio mágico que afectaba a los hijos recién nacidos, de forma que si el padre comía carne de animales o los mataba durante la caza, entonces el animal transmitía o contagiaba al niño una enfermedad o alguna característica propia del animal;⁷ *el Rito de iniciación infantil*, que se realizaba cuando el niño adquiría la palabra y consistía en que el Kuraca le cortaba el cabello, de esta forma consideraban que el infante había alcanzado el estado de persona y se constituía como ser humano completo; *el Rito de iniciación de la pubertad* y en especial *el Rito de la primera menstruación* de las mujeres en el que la adolescente era suspendida en una hamaca colgada del techo de la casa durante ocho días de ayuno, a agua y yuca, y después se reclusa en la casa durante un mes y cuando terminaba esta fase, la bañaban en el río, la pintaban y adornaban con plumas la parte superior del cuerpo y le ponían un nombre nuevo; *el Ritual de la muerte* distinguía entre “la muerte aparente”, durante la cual el espíritu del muerto vaga por el mundo de los espíritus y de donde, creían y creen, puede

⁷ El fenómeno mágico de la *cutipa* se aplica también en el campo de la economía ecológica (agricultura, caza y derribo de árboles y plantas), en el sentido de correspondencia: así si un indígena cortaba un árbol o cosechaba la yuca, inmediatamente debía corresponder a la Madre Tierra devolviéndole (plantando) otros nuevos y jóvenes plantones.

regresarse a la vida, por eso durante este ritual estaba prohibido llorar en el transcurso de los primeros quince minutos, pues el llanto podía impedir la reanimación del muerto, y “la muerte definitiva”, que implica la muerte física permanente, pero no la muerte del alma, en este momento se doblaba el cuerpo, se sellaba la boca, se tapaban los ojos y el muerto era enterrado con sus pertenencias debajo de la casa y en una urna de cerámica, pasado un año sacaban el cuerpo de la tumba, se limpiaban los huesos y los pintaban, los familiares lloraban y volvían a enterrar los huesos en la urna y se olvidaban de ellos y del nombre del difunto.⁸

En la actualidad, y por lo que he podido comprobar al respecto de estos ritos de los Cocamas, las cosas no han cambiado demasiado: las mujeres dan a luz en la casa y en ocasiones emplean plantas abortivas para el control de natalidad, aunque las familias siguen siendo numerosas (una media de 5 o 6 hijos); todavía creen en el fenómeno de la *Cutipa*, pero su aplicación principal se realiza en el mundo natural con un sentido ecológico; la primera menstruación sigue siendo una etapa importantísima en la evolución y preparación de la mujer para el casamiento y la continuación de la especie; la creencia en la existencia de las almas y sus distintas formas y manifestaciones después de la muerte es una convicción palpable entre estos indígenas; y así creen que el hombre tiene dos almas, *Üowa* que es el espíritu del hombre que sube al Cielo cuando muere y *Mai-sangara* que es el alma que permanece en la tierra de los vivos, para seguir junto a su familia, vengar su muerte o terminar alguna labor inacabada; y de entre estas últimas, están las almas que pertenecen a los *hombres de luz* y a los brujos buenos que se alimentan de flores y revolotean transformadas en Picaflores (cuando un Cocama ve a un Picaflor cree que es un espíritu que viene de visita) y las que conciernen a los *hombres vengativos* y a los hechiceros y que se manifiestan en animales agresivos; el rito de los entieramientos, que creo es de origen auténtico Tupí, hoy se realizan en cementerios cristianos y no en las casas, pero a veces los huesos de los muertos, en especial el cráneo, se utilizan en la brujería.

En cuanto a las creencias *religioso-espirituales* principales destacan las que siguen: las que consideran que la enfermedad y la muerte tienen un origen extranatural y que son causadas por un mal deseado por otra persona, normalmente proyectado a través de un brujo, y que se relaciona con la pérdida o robo del alma

⁸ A. W. Stocks; *Los nativos invisibles*. Ed. CAAAP, Lima 1981. Pág. 47-48.

causado por los *virote*s;⁹ la creencia de que el espíritu podía salir del cuerpo durante los sueños, en las sesiones chamánicas y cuando se producía la muerte aparente y la muerte definitiva y, en consecuencia, se cree en la reencarnación;¹⁰ y las creencias en la existencia de los espíritus del monte (sacharuna y chullachaqui), del agua (yacuruna) de la naturaleza de la selva (mamas), los espíritus de los muertos y los espíritus protectores de un lugar y de las personas. Todas estas creencias siguen vivas en las comunidades nativas y en las mestizas de Loreto, quienes han heredado, de forma prioritaria, la cultura Tupí y que el proceso de occidentalización y de cristianización no ha conseguido, todavía, borrar de su pensamiento.

Tampoco el factor de aculturación ha logrado, ni siquiera mermar, el fenómeno socio-religioso del *chamanismo*. Los chamanes o brujos Omagua usaban el alucinógeno enteogénico *Kurupí* (mimosa acaoides), que se soplaban en la nariz con mucha fuerza, y la savia del *Okúwe* o Cahuapuri (miristicacea virola), para lograr que el alma –maí– saliera del cuerpo. Los Cocama usaban y usan, con los mismos fines, el *Tabaco*, el *Thoé* y la *Ayahuasca* (baniesterosis caapi). En ambos casos se trata de técnicas tradicionales y autóctonas visionarias de trance y de curación. Como curanderos emplean, además, todo tipo de plantas medicinales que alberga la Amazonía (Thué, Chirisanango, Hierba de la eternidad, Piripíri, etc.), y como afrodisíaco el hueso del pene del Coati, etc.

En el ámbito sobrenatural la *religiosidad* de los Tupí peruanos atestigua, por una parte, que tienen conocimiento de un ser superior –*Jara*– al que denominan “Nuestro Dueño-Ser Supremo” y que figura como el Creador del Universo: los Omagua lo llaman Yára y creían que vive en una Gran ciudad del Cielo; los Cocama le denominan Jara y creen, todavía, que es el Héroe cultural o civilizador al que aún llaman “Diosito” y que representa el profeta al que le atribuyen la hazaña de retirarse al Cielo después de crear al hombre y la Tierra; pero creo que toda esta creencia religiosa es herencia de la originaria cultura Tupí. Y por otra parte, en su actitud religiosa no existe un culto divino en el sentido judeocristiano, pero se

⁹ Creían que los chamanes enviaban *virote*s o flechas mágicas al cuerpo del que se deseaba enfermar o matar. Otro chamán tenía que succionar estos males, provocados, del enfermo con tabaco, masajes o ícaros y con ayuda de la Ayahuasca y el Toé.

¹⁰ En estos casos el espíritu podía “incorporarse” o reencarnarse en un animal deseado, entre los que eran preferibles los pájaros o en el cuerpo de un recién nacido. Los chamanes por su parte lo lograban por voluntad propia.

establece una *relación animista* con las fuerzas de la Naturaleza: así su religiosidad cultural comprende el mundo sobrenatural celeste que es visto como un *más allá* y el mundo sobrenatural terrestre de la Naturaleza que se concibe como sagrada.¹¹ En la actualidad, se mezclan las creencias religiosas tradicionales con las cristianas, tanto en nativos como en mestizos; por mi parte, considero que este sincretismo debe entenderse como un factor positivo que, aunque inevitable, actúa como agente conservador de la tradición indígena.

En la Cosmovisión mítica Tupí-Cocama resalta el *Mito del Diluvio*, a modo de Primer Acto de la representación mitológica paradisíaca, cuyas aguas inundaron la Tierra en tiempos remotos: “*sólo un hombre y una mujer se salvaron de la catástrofe al subirse a un árbol muy alto, el frutal de los sapotes, y cuando descendieron las aguas, la pareja volvió a multiplicarse*”, narra un antiguo mito Tupí, en conexión con los antiguos mitos del *Origen del Agua y del Fuego*, ya mencionados anteriormente, y que fue heredado por los actuales Cocamas. La causa de este desastre se atribuye a la maldad y la degeneración del hombre, en cuya escena el *Agua* inundante simboliza la purificación y erradicación del mal, y a la que le sigue el episodio mítico de la *Creación de un Mundo Nuevo* en el que se reactuará la época de los ancestros. Pero sólo un lugar, atetiza el mito, como última representación, se salvará de la catástrofe venidera. Hoy los Cocamas siguen pensando lo mismo. El Segundo Acto de esta función mítica se evoca en el *Mito de la Tierra sin Mal* que es, como venimos diciendo, el mito más importante de la tradición mítica de los grupos Tupí: según la antigua creencia Tupínamba, esta Tierra es una realidad y un lugar concreto de la selva:¹² los Omagua hablaban de la *Región de Omagua* ubicado en el bajo Amazonas, y los Cocama hablan de la *Gran Cocama*, situada en la zona interfluvial entre el Ucayali y el Huallaga.

2. Religión tradicional de los Tupí-Cocama: la herencia de un mito.

Los Tupí-Cocama han conservado, a pesar de los expolios cometidos contra su idiosincrasia y tal vez más que otros pueblos de la Amazonía, un antiguo rasgo

¹¹ Los Omagua, Cocama y Cocamilla hablan del viaje *al más allá*. que se hace por un camino o una liana y cuya visión está testificada por los moribundos y los chamanes

¹² Regan señala que la Cosmología Cocama expresa la idea de que un acontecimiento anterior, la destrucción del mundo por el Diluvio, se repetirá en sucesivas ocasiones y que se reiterará la recreación de un Mundo Nuevo, que será imagen de una época anterior en una Tierra Nueva, que nacerá como reactualización de la Tierra de los Ancestros. Cit. J. Regan; *Hacia la Tierra sin Mal*. CETA Iquitos 1983. Vol. I Pág. 129-130.

cultural propio, que O. Agüero ha denominado el “etno-dinamismo religioso”: el etnodinamismo cultural y religioso, en oposición al concepto de asentamiento sedentario, es la característica central de distinción e identificación como grupo étnico del pueblo Tupí-Cocama.¹³ En efecto, este carácter activo del pueblo Cocama tiene sus raíces filosófico-antropológicas, como vimos anteriormente, en el pensamiento y la ideología mítica esencial de la cultura Tupí-Guaraní: el dinamismo socio-religioso Cocama, señala agüero en las mismas páginas, está motivado por la creencia mítica en la existencia del ideal de un Paraíso –*Yvy mara ey*– y en el bienestar terrenal –*Aguiyé*– que promueve la migración –*Oguata*–.

Recordemos, al respecto, la opinión de los Antropólogos que estudiaron la cultura Tupí: Metraux decía que el fundamento de tal ideal y el movimiento de las migraciones religiosas, en pos de la Tierra sin Mal, entre los antiguos Guarani, residía en la crisis mística, social y política indígenas fundadas en mitos tribales y a un profundo “sentimiento místico” exaltado por los Karaí (Metraux 1973, pág. 4-15); para Nimuendaju el fenómeno etnodinámico de los Apapocuba-Guaraní se sustentaba en la “visión mítica” de la destrucción de la Tierra y en el deseo de alcanzar la Tierra sin mal (Nimuendaju 1978, pág. 91); y para Clastres el profetismo (no el mesianismo) estaría provocado por factores internos de crisis de evolución social y, más específicamente, por la “Cosmovisión” profético-religiosa de la Tierra sin Mal como lugar de perfección y plenitud. (Clastres 1978, pág. 55-56)

Lo cierto es que entre 1.971 y 1.987 hubo una respuesta a este dinamismo: numerosos Cocamas ingresaron a un movimiento religioso-social fundado por el Padre Francisco da Cruz, quien fue aceptado como Profeta y Mesías en espera del Fin del Mundo y de la partida hacia una Tierra Santa ubicada en el Jui, afluente del Ica en el río Putumayo del Brasil. Pero este movimiento, calificado por los Cocamas de oportunista, fracasó en gran medida; y, hoy en día, el dinamismo y el ideal culturales y religiosos tradicionales siguen vivos entre los Tupí-Cocamas

2.1. Cosmología y Mito en el pueblo Cocama.

El etno-dinamismo del pueblo Cocama tuvo su expresión práctica y real en el fenómeno de la migración, el cual responde a dos causas concretas que configuran su Ideología y Filosofía, a saber, el *Ethos guerrero* y el *Ethos mítico*. El

¹³ O. Agüero; *El milenio en la Amazonía. Mito-Utopía Tupí-Cocama*. Abya-Yala, Quito 1994. Pág. 16-17.

Carácter guerrero se caracteriza por el enfrentamiento con otras etnias ocupantes de tierras fértiles, por la competencia inter-tribal, por la expansión y por la venganza de ataques bélicos o de muertes por actos de brujería, por eso los Cocama tienen ganada fama de feroces guerreros –*Ipurukari*– (que, además de Gran pescador, significa Gran guerrero); y el *Carácter mítico* se funda en la vivencia de la Mitología ancestral que determina su pensamiento mítico y que otorga a los Cocama, en mi opinión más que a otros pueblos indígenas de la Cuenca, el prestigio de poseer una mentalidad y una Filosofía *mítica y mística* indígenas. En cualquier caso y probablemente debido a esas dos variantes de su personalidad, el pueblo Cocama ha preservado temas esenciales de la Cosmología y de la Cosmovisión de sus antepasados Tupí-Guaraní.

La *Cosmología* de los Tupí-Cocamas se inscribe en la creencia amazónica de que el Mundo fue creado por el “Supremo Jara” al que llaman Nuestro Padre o Nuestro Abuelo y de que en un tiempo remoto la Tierra se destruyó. Pero lo acreditan con ciertas particularidades etno-míticas. Por una parte, el mito de Origen de la *Creación del Mundo* habla de esta Creación por obra del Héroe cultural o Dios con aspecto humano, quien, en una época anterior durante la etapa que sucedió a la catástrofe de la Tierra y después de su creación, subió al Cielo: “...*Jara es el Dios ambulante o Héroe civilizador con aspecto humano que creó la Tierra y sembró las chacras abundantes para nuestro sustento y después se retiró al cielo...*” Por otra parte, el mito narra que el Héroe civilizador provocó la aniquilación de la Tierra por un Diluvio y al cual sucedió la recreación de un Mundo nuevo: “...*Jara creó el mundo con sus flechas, cuando se dio el Diluvio y después de poner todo en orden subió al Cielo...*” El mito sobre la *Creación del mundo* (expuesto al final), sitúa la Creación después del Diluvio.¹⁴ Y la segunda parte de este relato autóctono de los Cocama muestra la versión cultural de que el Diluvio es la expresión del castigo mandado por Jara: “...*Nuestro Padre Jara castigó al hombre por su maldad provocando un Diluvio, ya que Diosito fue maltratado cuando se encontraba entre ellos pescando, tomándole por un*

¹⁴ El Diluvio simboliza la destrucción del Mundo anterior y la creación de un Mundo nuevo, proceso que se repite en la historia, como acontecimiento cíclico del tiempo, y que da lugar a la creencia de que el segundo Diluvio está próximo. Por otra parte el Agua simboliza, en la Cosmovisión Cocama, la principal fuente de vida y de subsistencia, un estrato que compone el Universo y un elemento esencial del mundo mítico y componente de la Tierra que actuía, cuando se produce de forma torrencial y diluviente, como factor purificador de las impurezas tanto medioambientales como humanas. Y por otra parte el Héroe civilizador

vagabundo. Sólo un hombre se salvó de la inundación, por atender y cuidar de él..." Ambos episodios son parte de un mito de origen más extenso que Luis Silvano Ahuanari me contaba en su población Cocama de Nauta.¹⁵

En este relato y bajo una interpretación antropológico-filosófica puede verse cómo en el pensamiento mítico Cocama el concepto de *pecado* y de *castigo* se encuentran asociados a la dualidad Bien-Mal, característica de su identidad cultural: se trata, si ahondamos en su trasfondo cultural, de un Mal acaecido por un mal cometido o, como afirma el P. Silvano, "*por un bien no cumplido, un mal que el propio hombre comete y que la Naturaleza, que es la casa del Ser Supremo – Nuestro Dueño – se encarga de devolverlo.*" Así que, cuando los mitos Cocamas hablan de *inmoralidad* y *corrupción* como causas del castigo divino, se refieren a la ruptura de la armonía en el seno de la convivencia social y al desequilibrio originado en la Naturaleza, es decir, entre Cultura y Naturaleza; de tal forma que, cuando esta doble desarmonía alcanza grados incontrolables por parte de agentes internos o externos, se produce, lo que yo he denominado, la "irresponsabilidad": una irresponsabilidad que, es cierto, se relaciona con el Bien y el Mal. Por lo que considero que, para los nativos Tupí, el fin del mundo se produce, al unísono, por la ley cósmica de la circularidad del tiempo y por el alto grado de irresponsabilidad alcanzado: la ley cósmica y la ley humana irresponsable coinciden en el tiempo y en el espacio como causa necesaria para desencadenar la catástrofe erigida por Dios o la Naturaleza.

La *Cosmología* Cocama, en su versión cataclismológica, determina, en definitiva, dos causas escatológicas: el Diluvio de orden natural y la maldad de orden moral. El Agua, el cansancio o Lamento de la Tierra o el Fuego mítico-destructores parecen inevitables. El mito resalta que es el *Aqua –Uni–* quien provocará la inundación de la selva causando su destrucción; pero, dice, también, que no será el final definitivo, ya que, tras una limpieza de impurezas humanas y

tiene, en el pensamiento Cocama, un origen mítico, ligado a la imagen y al concepto del Gran Chamán primordial, , en función de su papel profético.

¹⁵ Los Cocama es uno de los pueblos de la Amazonía peruana con mayor sentido de la hospitalidad. Este valor auténtico se transforma en sentimiento de comunidad al albergar no sólo el compromiso de colaboración y unión con el resto del grupo sino también con todo aquel que desee conocer y participar de sus principios sociales y culturales. Un caso que tuve el privilegio de conocer es el del Padre Luis Silvano Ahuanari: el Padre Silvano es sacerdote, sacerdote Cristiano quiero decir, pero sobre todo es un Cocama auténtico que conoce muy bien su cultura nativa (los mitos, el idioma, el chamanismo...) y que su mamá se ha encargado de transmitirle; su madre ha sido, pues murió con 80 años al mes de yo conocerla, y su hijo es todavía, tal vez el mayor transmisor de la cultura Cocama, no sólo por sus conocimientos sino además por sus proyectos de recuperación de la identidad indígena de su pueblo.

naturales, la purificará y abrirá el camino a la recreación, por parte del Héroe cultural, de un mundo Cocama nuevo en una Tierra Nueva sin mal.¹⁶ También la *LLuvia –Amana–*, y los *ríos –parana–* ocupan un papel relevante en los mitos cosmológicos de los Cocama: el mito de la *Lupuna –Tsamuna–* (expuesto al final) relaciona a este gigantesco árbol, el de mayor tamaño de la Amazonía (hasta 50 metros de altura) con la lluvia, pues dicen los Cocama que “*en la Lupuna habitan unos seres-duendes que la provocan*”: el mundo de los ríos forma uno de los cuatro mundos del Universo y la lluvia es uno de los estratos que componen el Mundo celeste junto con el *Sol –Kw(u)arachi–*, la *Luna –Yatsi–*, las *Estrellas –Tseisu–* y las *Tormentas –Amana-watsu–* (ver mitos de la *Luna y el Sol*, mito de las *Pléyades* y mito del *Rayo*). Y en la vida ordinaria todos estos mitos determinan las relaciones socioeconómicas y las creencias apocalípticas de este pueblo ribereño, que es, por antonomasia, una cultura en su versión pragmática y simbólica relacionada con el mundo del Agua.¹⁷

Desde estos antecedentes mítico-cosmológicos puede establecerse que el pueblo Cocama se inscribe en aquellas (las que vimos en el capítulo anterior) cosmovisiones propias de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, en las que el hombre se relaciona y contacta directamente con el mundo religioso y espiritual de la Naturaleza; de tal forma que el mundo o los mundos que componen el Universo, lo sobrenatural o Dios como energía creadora y presente, la Naturaleza poblada de seres materiales y de espíritus y el hombre con sus creencias y sus contradicciones forman, todo ello, un solo Mundo.

2.2. Cosmovisión y Mito en el pueblo Cocama.

La *Cosmovisión* de los Tupí-Cocama establece una visión mítica y simbólica del mundo en la que el hombre y los distintos mundos que componen el Universo no están separados sino unidos por una misma Naturaleza. Y esta Naturaleza proporciona al hombre el alimento material (comida, enseres,

¹⁶ En la mitología Cocama el “*agua*” tiene un sentido ambivalente: es un elemento simbólico de la purificación positiva empleado en los ritos de los ciclos de la vida (menstruación, picaduras de víbora, nacimiento, muerte y en las sesiones chamánicas) y es también un elemento destructor con un fin casto.

¹⁷ Un amigo Yagua, de cerca de San rafael, me contaba de los Cocama que tenían fama de ser capaces de sumergirse en el agua durante varios días sin salir a la superficie y que sus chamanes acostumbraban a transformarse en peces de los grandes ríos. César a pesar de no parecerlo tiene 80 años y ha conocido y oído muchos pormenores de la selva.

alojamiento...) y el alimento espiritual o del alma, ya que no se concibe un Universo sin vida propia, sin la existencia de los seres que lo habitan y lo rigen y sin una comunicación con ellos a través de sus manifestaciones simbólicas. Y, evidentemente, todo este conocimiento ha sido transmitido a través de los mitos tradicionales que han subsistido, de boca en boca, desde los primeros tiempos.

Durante la última etapa de mi investigación encontré expuesto, y al respecto de este tema que nos ocupa, en la Exposición del Ojo Verde que se realizaba en el Museo amazónico de Iquitos, un mito de Origen inédito hasta ese momento y que narraba un anciano Cocama. He creído conveniente reproducirlo aquí porque considero que refleja fielmente la Cosmovisión y el simbolismo que los Cocamas tienen del Mundo y del Universo. El mito del origen del hombre Cocama reza así:

Mito del origen del hombre Cocama: *Nació de una gran Mujer Boa*

“El mundo empieza cuando el primer hombre kukama, llamado Kémarin, nació de una gran mujer boa y, al nacer, recibió el poder de su padre, Kémari. Al hacerse joven escuchó voces desde el agua de donde salió, que le decían: “Hijo, en el lugar donde estás no sólo eres tú quien vive, hay más personas, animales y otros seres, a todos ellos los verás en tus sueños (visión) y los gobernarás para toda la vida”. Antiguamente, Kémari era un viejo bueno, tranquilo, que vino a la tierra y preñó a la boa para que de allí saliera el pueblo kukama. Era así por haber cumplido con las dietas y conductas. Es llamado Kémari porque las palomas lo llevaron hasta el último espacio del mundo para mirar desde allí a sus hijos kukama, que nacen y mueren. Él ya no es persona de la tierra, es del espacio llamado cielo; se convirtió en Paloma.”

(Witurio Yuyarima Chota (de sesenta años), viene de la tribu de los *Yuri*, de la comunidad Ocho de Octubre, quebrada del Paucar Yacu).

Como puede apreciarse este mito sobre el *Origen del hombre Cocama* tiene gran relación y paralelismo con los mitos de los *Tupí-Guaraní* descritos por Kurt Nimuendaju, con los mitos de origen *Tupinambas* señalados por C. Levi-Straus (que vimos en el capítulo anterior) y, por supuesto con los mitos generalizados del *Héroe civilizador* de los Cocamas. Pero es evidente que se trata de un mito clánico que pertenece a un clan tribal (el de los *Yuri*) de la etnia de los *Tupí-Cocama*. Sin embargo, creo que su novedad, respecto de esos otros mitos, radica en la fuerte

expresión del simbolismo que contiene la figura de la Serpiente Boa. El paradigmático semblante de la Boa o la Serpiente cósmica (de la que también hablé en el capítulo anterior) representa en el mito el origen maternal del hombre y de su conocimiento sobre la realidad espiritual oculta tras la realidad aparente, así como la conciencia chamánica de la comunicación entre los diversos mundos que componen el Universo Cocama.

De este Universo cósmico los Cocamas hacen una división en diversos mundos que, aunque todas las cosmovisiones de los pueblos de la Amazonía la hacen, a mi juicio es una de las cosmovisiones que, junto con la de los antiguos *Tupí-Omaguas*, los *Shipibos* y de los *Ticunas*, más inciden en el simbolismo del Sol y en la necesidad de la comunicación entre el Cielo y la Tierra –*el arriba y el abajo*– como principios de su etno-filosofía.¹⁸

El indígena Cocama Miguel Augusto Caritimari (de la comunidad de A. Tipishca) contaba (en paneles de esta Exposición y que la publicación del Ojo Verde reproduce) la Cosmovisión mítica tradicional Cocama del Universo y su división en cinco mundos o espacios regidos y envueltos por el Sol –Kuarachi–. Cuenta el autor que: “*los llamamos así porque pensamos que el Sol atraviesa los cinco espacios del mundo.*” Por mi parte y durante mi investigación con estos maravillosos indígenas, también, he recopilado datos de creencias y de manifestaciones a cerca de esta visión del Universo, de sus mundos y de los seres que lo habitan; datos que, no es de extrañar, me han llegado del conocimiento de los chamanes más que del saber popular. A partir de estas dos fuentes de información he reconstruido los siguientes relatos:

Los cinco mundos del Universo Cocama:

Primer Mundo: *Espacio de bajo Tierra*.

Este submundo está regido por el Primer Sol –*Wepe Kuarachiy*– y en él se encuentran los seres que viven bajo la Tierra y debajo del Agua –Gente de bajo Tierra (*Awa Tuyuka Wiri*)– y abarca un espacio en el que hay una espesura de poca agua con tierra. Aquí habitan seres como monstruos: los *kuarara*, que se tapan

¹⁸ La Cosmovisión de los Omagua decía que el mundo está sostenido por cuatro hombres gigantes de dos cabezas y que cuando se cansan hacen el temblor de la Tierra, la de los Shipibos cree que en los primeros tiempos había dos mundos muy conectados, el Cielo y la Tierra, pero que después y que por un mal cometido por los mellizos míticos el dios Sol dividió el Universo en cuatro mundos; y los Ticuna hablan de cinco espacios sostenidos por el dios Nguxtapax: el subterráneo, el del Agua y tres cielos

con sus gorras de rayas (peces), las *Taricaya mamas* (madres de las tortugas acuáticas), el *Muiwatsu* (boa) que bota burbujas al mundo de los peces y que se encarga de jalar a los espíritus de los muertos malos para convertirles en otra boa, y en el medio de este espacio viven las almas que el dios *kukama*, Kémari, castigó por su maldad.

Segundo Mundo: *Espacio del Agua*.

Este mundo acuático esta gobernado por el Segundo Sol –*Wepe Mukuika*–.

Es donde viven animales y seres mágicos beneficiosos –Gente del Agua(Cawara)– : los peces, lagartos, bufeos, el paiche y las boas pequeñas; y, también, la Sirena –*Ipira mama*– con su cabello largo, que es la dueña del agua y decide que merme o crezca el agua de los ríos y las cochas y se comunica con el *tsumi* (chamán *kukama*) para decirle algo que va a suceder en el río.

Tercer Mundo: *Espacio de la Tierra*.

Este espacio está habitado por la Gente del pueblo *kukama* y por animales y plantas, por Gente del Monte –*Kajara*– y Espíritus del Monte –*Igwira-maí*–, por Demonios –*Maí-sangar*– y Poderes –*Amaska*–; y está dirigido por el Tercer Sol –*Mutsapirika*–. La caza, la pesca y la chacra depende de los dueños o *Madres*, espíritus que existen en el monte, en el agua, en la tierra y en el árbol. Al pie de un huasai (palmera) está la Madre de los animales del monte: el *Shapishico* y cuando se encuentran agujes (palmeras) en la época de producción y alguien corta un tronco, esos agujes son protegidos por sus Madres. Si alguna persona va a destruir agujales, las Madres comienzan a llamar al viento con su poder y con este fuerte viento la persona que está tumbando el aguje se desmaya. En el agujal existen todo tipo de plantas medicinales y plantas hechiceras.

Cuarto Mundo: *Espacio del Aire*.

En el Aire, dominado por el Cuarto Sol –*Iruaka*– habitan las almas –*Maí*– y el Viento –*Waraci*–. También viven ahí Espíritus –*Awasawa*–, aves, estrellas; y hay un camino por donde llegan los muertos de la tierra a la *Casa* donde juzgan a los buenos y malos. Al lado de la casa de las almas hay un *Fuego* ardiente donde son quemadas las almas malas y la puerta de esta casa es una *Cruz* grande guardada por unos pájaros que gritan para avisar a las almas de la Casa cuando se acerca un alma por el camino. La ceniza de los espíritus malos que son quemados en el fuego

forman las nubes del cielo en forma de boas, tigres y aves extrañas. En las casas que se encuentran entre las flores, pájaros, estrellas, nubes pequeñas viven las almas de los muertos buenos y el camino por el que llegan está cubierto de flores y está custodiado por los pájaros *mai-mai*.

Quinto Mundo: *Espacio del Cielo*.

En este espacio iluminado por el Quinto Sol –*Pichka*– está el dios *kukama*, el anciano *Kémari*, una paloma transformada en ángel y más abajo se encuentra el Cónedor mama que es el jefe de todas las aves de la tierra y quien alumbría con la luz del Rayo al Mundo. Un poco más abajo de donde vive *Kemari*, en un segundo Cielo, está el Sol –*Kuaarachi*–, la Luna –*Yatsi*–, las Estrellas –*Tseisu*– y el Trueno –*Túpa*–.

Está claro, en mi opinión, que en la *Cosmovisión* del pueblo Cocama el Universo está vivo y que palpita en la interrelación entre el hombre y el Cosmos, entre el Microcosmos y el Macrocosmos. Y como puede apreciarse es el símbolo del Sol o el Sol mismo, quien, como categoría religiosa, define la comunicación entre los diversos mundos del Universo, quien lo envuelve todo con su manto como si todo estuviera dentro de él. El Universo se compone de mundos regidos, unidos y conectados, por una misma fuerza y energía –*Kuarachi*– que es, en definitiva, la esencia de lo sobrenatural y lo divino que enlaza el Cielo con la Tierra y que está presente (como energía) en cada uno de los seres que habitan esos mundos. De hecho, como veremos posteriormente, el dios *Jara* es *Kuarachi* mismo. Creo, por tanto, que la cultura de los Cocamas y la de todos los pueblos indígenas de la Amazonía puede considerarse (como lo fueron todas las culturas de las civilizaciones, Orientales y Occidentales, arcaicas) como culturas “solares”.

3. La Filosofía Tupí-Cocama: entre el Cielo y la Tierra.

Los mitos cosmológicos de Origen y esa manera mítico-particular de ver el mundo bajo un prisma, en ambos casos, religioso ha dado lugar a la Filosofía indígena de los Cocama; y considero con un criterio antropológico-filosófico que se trata más bien de una Mito-filosofía. La elaboración de este pensamiento y su praxis se afianza sobre unos principios ontológicos (teóricos y prácticos) contenidos en los mitos, que fueron heredados de la Ontología primitiva e indígena

de sus antepasados, más que en unos argumentos deductivos racionales propios de la Filosofía Occidental. Pues bien, el principio fundamental de esta Mito-filosofía radica en la *dualidad* de orden moral entre el Bien y el Mal y que ha dado lugar a una et-noética: el comportamiento moral y ético se establece como causa (etología moral) del cataclismo terrenal, si su móvil es la práctica del Mal, y como esperanza de salvación, si su directriz marca el ejercicio del Bien. Y por otro lado, la Cosmovisión Cocama y su mitos correspondientes nos muestra que sus concepciones del Bien y del Mal están directamente relacionadas con el mundo del Cielo y el mundo de la Tierra: el Cielo –*Kuaráchi*– es la casa del Bien –*Irán*– y la Tierra –*Tuyúka* – el lugar del Mal –*Aisi* – . (Regan,1983, Vol. I, pág. 139-142)

Sobre esta Mito-filosofía es importante recordar un texto de la obra de F. Figueroa: *los naturales Cocama creen que hay otra vida para los hombres, y que ésta la tienen en el Cielo y en otros lugares de la Tierra, donde no se muere. Dicen que allí se reencontrarían con sus parientes para comer Yuca... y cumplirían con sus ideales de la vida terrena..., vida caracterizada por el mal y la imperfección y el castigo del Dios Jara.* (Figueroa 1904, pág. 241-242)

En efecto, como hacían los antiguos Tupí-Guaraní, los actuales Cocama ven cumplido su ideal indígena en la definición de su identidad etnocultural, a saber, el *modo de ser* –*Ikja ra uso* (ir a ser)– en el mundo y el *modo de ver* –*Rau umi* (para ver)– la realidad, en función de la diferenciación y la distinción entre el Bien y el Mal, entre el Cielo y la Tierra. La Filosofía Cocama no estipula, únicamente, como podía hacerla de sus antecesores, la exclusividad ética de lograr un estado de vida virtuoso, sino que además, y con originalidad autóctona indígena, extrapoló el saber ver el mundo en su dicotomía y dualidad, tal y como fue configurado por su creador desde el principio de los tiempos.

En el mito de Origen Cocama de la *Creación del Mundo* encontramos la fuente mítica de la conciencia teórica y práctica de esta dualidad:

“...Jara hizo el mundo con su flecha. Donde la flecha caía bien derecha el río quedaba derecho, y donde caía arqueada quedaban curvas en el río y en la Tierra...” (P. Luis Silvano)

Desde mi punto de vista y por lo que he podido comprobar, este es el mito más importante de la Mito-filosofía de los Cocamas, que como dije, anteriormente, es parte de un mito más extenso. A modo de comentario del mito, hay que destacar

el simbolismo significado por la *flecha –Uwa–*: los Cocama, que son muy hábiles en el uso de las flechas durante su actividad de pesca y caza, pero sobre todo en la actividad pesquera del paiche, estiman las flechas como armas de poder y de energía mágica, a las que confieren dotes de fuerza sobrenatural para la pesca, la caza, la guerra y la práctica chamánica. (Rivas 2000, pág. 75)

En primer lugar, en el relato, la *flecha mítica y mágica* (como creo que hay que llamarla para distinguirla de una flecha común) es símbolo del pensamiento creador del dios Jara y representa la energía de la luz que ilumina y abre el espacio cerrado durante el acto de la creación en los primeros tiempos (semejante al relámpago ocasionado por el Trueno expresado en otro de sus mitos); y esta energía mágica dará lugar, por medio de su poder, a la comunicación, al intercambio y a la participación entre el Cielo y la Tierra: en su trayectoria *descendente*, la flecha expresa el poder divino de Jara y en su dirección *ascendente* significa la comunicación con el mundo del Cielo. En el mito nos encontramos, entonces, con el contenido simbólico-mítico-ancestral de *Uwa* propio de su Filosofía indígena con un sentido profundo: son *flechas míticas* que dibujan el Bien y el Mal, el si y el no, la derechura y la torcedura, amor y envidia, Cielo y Tierra; en definitiva, un destino terrenal *dualista*.

En segundo lugar el mito deja claro que Jara crea el mundo con el sello de la dualidad de valores aparentemente contrapuestos, que marcará para la vida del hombre un camino destinado a la elección y a la libertad individual: con la Creación del mundo y del hombre nace también la et-noética Cocama que contempla la posibilidad de elegir, como destino, entre el Bien y el Mal, entre el *modo de ser* malo o bueno y *de ver* bien o mal, entre le Cielo y la Tierra. Jara crea el mundo del Agua y el de la Tierra derechos y torcidos, con el Bien y el Mal, al mismo tiempo coexistiendo en el mundo que subsiste debajo del Cielo.

Y en tercer lugar, es curioso como el mito relata también que:

“...se apareció un Señor, que siguiendo las instrucciones de un joven, llevaba dos Flechas, una grande y una pequeña, un arco y la orden de disparar. El Señor lanzó primero la flecha grande y luego la pequeña y cuando las flechas tocaron tierra manó agua; la flecha grande cayó derecha y de ella manaron los ríos y la flecha pequeña cayó curvada y de ella salieron las quebradas. Y aparecieron las aguas.”

Así que, la *Flecha mítica* no caía derecha sobre la Tierra sino sólo en los ríos, y lo hacía curvada sobre las quebradas (que son los riachuelos interiores de la tierra). Por lo que, siendo fiel al mensaje, hay que decir que: el mundo de la Tierra fue creado por la flecha mágica sólo con la posibilidad de una existencia gobernada por el mal y que, para resarcirse de ese nefasto destino, es necesario vivir también en el mundo del Agua. El Agua, que también aquí tiene un valor mítico-religioso, representa la fuente de riqueza, la emanación de poderes sobrenaturales y es símbolo de purificación; y liga este mito con el *mito del Diluvio* que ya conocemos.

De cualquier forma, es evidente que los fundamentos de la Filosofía Cocama tienen un origen mítico y ésta desemboca en una Antropología de la ética, que a su vez determina una creencia y una actitud religiosa que transcurre entre el Cielo y la Tierra: el Cielo es el mundo de la ausencia de mal y de sufrimiento, es el lugar para la vida después de la muerte, y la Tierra es el mundo de la dualidad (bien-mal, vida-muerte, placer-sufrimiento), que encierra la posibilidad de elegir vivir conforme a unos valores u otros y esconde, en algún lugar de la Selva, un espacio cercano al Cielo. En este espacio, que como en otras muchas culturas y civilizaciones es considerado como el Centro sagrado del Mundo, se erige un árbol, también sagrado, como medio de comunicación entre los dos mundos.¹⁹

Una sencilla interpretación de esta Filosofía Tupí-Cocama conduce a establecer la ambivalencia de dos polos opuestos, pero reconciliables, que definen el mundo terrenal. Por una parte, el indígena se enfrenta, desde el momento de su creación, al *movimiento cíclico* del Universo y por otra, y en consecuencia de la anterior, se encuentra con la *polarización* de su propia naturaleza: la existencia indígena, y probablemente la de todo ser humano, se desarrolla entre la inmediatez del aquí y ahora en un mundo material, adverso y contradictorio y entre la creencia vivida del más allá en un mundo espiritual y sobrenatural. Por ello, creo que esta ambivalencia adquiere su máxima expresión en la doble cara de la et-noética indígena, a saber, en la *ética de la cultura* que cabalga entre el Bien y el Mal y la *ética individualista* que persigue la liberación de la condición caída humana.

¹⁹ En este último aspecto, el joven Luis Laiche (que fue mi principal informante Cocama de relatos) de la comunidad de Patahuá (hoy llamada Padrecocha) del río Nanay me contaba un mito y dos relatos sobre la *Lupuna* y que reproduzco al final. Dentro del simbolismo indígena Cocama y de otros muchos pueblos de la Amazonía como es el caso de los *Yagua*, los *Ticuna*, los *Shipibo* y los *Haramkbet*, el árbol de la Lupuna (que es el de mayores dimensiones de la selva) es considerado como *sagrado* y simboliza la relación y la comunicación entre el mundo del Cielo y el mundo de la Tierra, entre lo sobrenatural y lo humano.

Así que, los Cocama, como los antiguos Tupí-Guaraní, edifican una Filosofía de vida que da razón del sentido de la existencia y de la muerte, cuya expresión irracional o mítica construye una religiosidad ausente de culto y de sacrificio, pero impregnada de una moral práctica que promulga la superación de la dualidad ambivalente y promueve la búsqueda de la perfección y la inmortalidad. El indígena Tupí, dice Clastres: *se esfuerza por tornase semejante a los dioses sin necesidad de pasar por la muerte y más allá de la categoría de la disyunción, en un Paraíso terrenal, pero celestial, entre el Cielo y la Tierra.* (Clastres 1978, pág. 31)

A modo de conclusión y como veremos un poco más adelante, considero que de estos presupuestos antropológico-filosóficos nace la conciencia y la vivencia Cocama del Paraíso en sus dos términos de Paraíso celeste y Paraíso terrestre: el Paraíso celeste es el lugar del descanso *pos-morten* de las almas en un estado de inmortalidad y felicidad y el Paraíso terrenal implica una localización geográfica concreta para la vida terrena, que se realiza en cuerpo y alma sin necesidad de pasar por la muerte. La Cosmovisión Cocama contempla, en su esencia, el mundo del Cielo y el mundo de la Tierra. Pero tal vez, lo más propio de esta visión se encuentra en que ambos están gobernados por –*Kuarachi*– que es la energía que todo lo envuelve (lo sobrenatural y lo natural) con el velo de la unidad y de la complementariedad. En el Universo Cocama el Todo es Uno y el Uno es Todo.

Si, personalmente, tuviera que definir esta Filosofía, diría que estamos ante una Filosofía holística: holismo de una Mito-filosofía basada en los mitos y holismo de una Eco-filosofía basada en la Naturaleza, que simbolizan en el pensamiento y en el Arte el *abajo y el arriba* del Mundo.

3.1. Simbolismo, Magia y Arte en la Filosofía holística Cocama.

Simbolismo, Magia, Arte y Naturaleza han ido de la mano en las culturas de los indígenas de la Amazonía y siempre bajo una relación de armonía con el hábitat y los seres que lo integran, de tal forma que sus manifestaciones naturales y estéticas y su interpretación mágico-simbólica han permanecido en el tiempo y en uso hasta hoy en día. La tradición mítica de estos pueblos es la explicación que

avala el sustento implícito en su Eco-filosofía, en sus manifestaciones estéticas y culturales y en sus significados simbólicos y mágicos, ya que, a modo de un ritual, todo ello rememora las fuerzas de la Naturaleza y de la Sobre-naturaleza y su influencia trascendente en la vida de los indígenas: son formas de interpretación del mundo que responden a un pensamiento *animista* y *dialógico* y por tanto de interacción ecológica (simbólico-mágica) con el hábitat y su medio.²⁰

En primer lugar, la expresión estética que más resalta entre los Cocamas es, como en sus antepasados Omaguas, el Arte de la *Cerámica*, esencialmente, de las Tinajas, que son fabricadas artesanalmente por las mujeres en dos estilos: el Barroco (de origen prehistórico) de motivos míticos y el Floral (más reciente) de motivos botánicos; pero en ambos casos con un sentido mágico-simbólico.

En Segundo lugar, esbozaré esa relación armónica, entre el hombre y los seres de la Naturaleza (animal) y su simbolismo correspondiente, con respecto a la Eco-filosofía Cocama, tal y como lo ve mi informante Luis Laiche, y que está basada en el tradicional pensamiento animista de su pueblo: Luis cuenta lo que siente cuando va por la selva y se encuentra con algún animal con el que crea un diálogo de comunicación mágico-simbólica.

– Cuadro de la relación simbólica de la Naturaleza –

<u>Animal</u>	<u>Encuentro</u>	<u>Símbolo</u>
Águila:	vuelo del	viaje de chamán
Boa:	encuentro con	poder
	Dormida	seguridad

²⁰ Todos los pueblos de la Amazonía peruana conservan estas exhibiciones artísticas. Así, vemos como: 1/ la vestimenta, el adorno personal y el arte plumario de las coronas simbolizan, en su sentido antropológico, la prolongación del cuerpo humano, por ejemplo, entre los Achuar, Awajun, Wampus y Kandozi el uso de estos atuendos corresponde a momentos festivos, en donde el color y la colocación de las plumas busca ejercer el mismo atractivo que el de las aves durante el cortejo nupcial o disfrutar de sus cualidades atribuidas; 2/ las máscaras y las piezas de madera policromada, normalmente de animales o dioses figurados, se usan en rituales festivos como el del Carnaval de los *Yagua* o la fiesta *Boora* del Pijuayo, cuyo fin y sentido simbólico es trasmitir cualidades de estos animales y seres figurados; 3/ la música, la danza, los tambores de señales o manguarés (de los Awajun y los *Witoto*) y los bastones rítmicos con cabeza de animal usados en las fiestas de la Garza de los *Boora* persiguen agradar al espíritu de estos seres; 4/ las esculturas antropomórficas en madera y trapo con pelo natural y vestimentas hechas de tela o de cortezas de los *Ticuna* representan un culto a los muertos de los antepasados clánicos o familiares; 5/ las pinturas faciales, del cuerpo y de la Cusma de los *Cocama*, los *Shipibos* y los *Ashaninca* son de diseños geométricos que expresan las divisiones paralelas de los mundos del Universo; y 6/ las líneas de color rojizo y blanco que se deslizan sobre la superficie de la cerámica de *Cocamas* y *Shipibos* se pintan con estos trazos geométricos para dibujar *el arriba y el abajo*. Citado: L. E. Wuffarden; “Visiones del ojo verde” en *El Ojo verde*. Ob Cit. Pág. 31-32.

Víbora:	encuentro con	atraso
	visita de	mala suerte
	mocho	brujería
Chicua:	canto de la	mal agüero
Búho:	mirada del	ojo de chamán
	canto del	muerte
Murciélagos:	volando cerca	hechizo
	sangre de	curandero
Mariposa:	volando cerca	amistades
Picaflor:	cerca	visita buena
	frente a uno	antepasado
Huancahuí	vuelo del	tristeza
Paucar	canto del	cuidado
Paucarín	canto del	espíritus
Victor Díez	canto del	protección
Loro	canto del	familia
Tarawi	canto del	hermanos míticos
Anguila	ver la	abuelo mítico
Pucaruro	canto de	seres del Cielo
Guacamayo	canto del	prosperidad
Tigrillo	ver al	traición
Motelo	encontrarse con	larga vida
Bufeo	ver al	buena suerte
Sirena	ver a la	amor de mujer
Paiche	ver al	abundancia
Lagarto	encontrarse con	peligro
Serpiente	picadura de	traición

Pues bien, tanto en la expresión artística y como en la relación mágica con la Naturaleza que los Cocamas realizan como parte de su vida y de su religiosidad se encuentran las bases de los principios de su Filosofía.

En el primer caso y a modo de comentario, considero que el Arte cerámico de los Cocama, como todo Arte indígena amazónico, plasma en sus líneas y trazados el dibujo del Universo mítico, cuya expresión en formas simbólicas interpretan los arquetipos del tiempo de los ancestros míticos, como si de un rito

rememorante de los orígenes se tratara. De hecho, un ejemplo es, también, la vinculación que estas artes guardan con los mitos de Origen Cocamas: mito del *Origen de la Cerámica*, del *Origen del arte de tejer*, del *Origen de la Yuca* y del *Plátano*, del *Arte de la pesca*, de *la caza*, etc. Creo que, en definitiva, se trata de una actividad artística (de un Arte-mito) propia de los pueblos indígenas por la que se retorna a los orígenes de *In illo tempore* y de la Naturaleza: a lo que M. Elíade llamó, hablando de la *mimesis*, *un retorno de y a lo sagrado, al estado beatífico, puro y divino de la Naturaleza originaria*.²¹ Paradójicamente (o no tan paradójicamente) como creo que sucede con el Arte actual de nuestra civilización Occidental. Nuestro Arte Moderno (siglos XIX y XX) es, en la mayoría de sus movimientos (Pos-impresionismo, Fauvismo, Cubismo y Surrealismo), una “Imitación de la Naturaleza”, una *mimesis* de la Naturaleza (como lo denominó Aristóteles); una mimesis nostálgica de los tiempos y del espacio de la Edad de Oro, del Paraíso perdido. Este Arte persigue, en palabras de Elíade, *la construcción de un caos de su mundo carente de sentido y una ruptura con esta tradición, con el fin de crear un mundo y un hombre nuevos que parta de cero, de los orígenes y del principio primordial de los tiempos del Paraíso*. (Elíade 1998, pág. 16)

Y en el segundo caso, creo que asistimos a una Filosofía de la Naturaleza Cocama, e indígena en general, como “Ciencia” tradicional en la que se da testimonio del sentido existencial y esencial de la vida del hombre en este y en el otro mundo y está basada en la tradicional visión holística de la realidad, que de otra forma pasaría desapercibida: es un hecho que el indígena está ligado armónicamente a la Naturaleza sin trazar una línea divisoria que les separe; al contrario de lo que ocurre en el Occidente actual que, maltratando la Naturaleza y olvidando su sentido mágico, hemos caído en la “oscuridad de los tiempos.”

4. El mito de la Tierra sin Mal: el sueño de la identidad.

Los indígenas Tupís de la Amazonía peruana han sobrevivido durante toda su etnohistoria en la Edad del Mito; época que es reactualizada en el ideal de búsquedas del ethos del dinamismo religioso como el encuentro con su identidad. Cuatro generaciones de *Yurimaguas*, *Omaguas*, *Cocamas* y *Cocamillas* pasaron desde que los antiguos *Tupinambas* brasiles, guiados por el chamán Virazú, llegaran en 1.549 a Moyobamba remontando el río Amazonas, el Marañón y el

²¹ M. Elíade; *La Búsqueda*. Ed. Kairós, barcelona 1998. Pág. 8.

Huallaga con la idea de encontrar una “*Tierra donde no se muere y donde hallar la inmortalidad y el descanso*”. Allí, en el puerto de Moyobamba del río Mayo, fue donde Pedro de Ursúa –con seguridad el conquistador, navarro por cierto, que más se involucró en esta creencia– los encontró, cuando se preparaba para la Jornada de *El Dorado y Omagua* en 1.560, y hasta que en 1.619 Salinas Loyola encontrara a sus dos tribus de Cocamas y de Cocamillas en los ríos Ucayali y Huallaga.

Estas migraciones históricas se sucedieron desde el siglo XVI hasta el XX: a finales del siglo XVII los *Yurimaguas* remontaron el Amazonas en dirección a los Andes hasta el Huallaga, hasta la actual ciudad de Yurimaguas, pero ellos han desaparecido; los *Omaguas*, que habitaban en la desembocadura del Napo, se desplazaron hacia el Ucayali y se establecieron junto a su desembocadura al Amazonas, en San Joaquín de Omagua; las ramas escindidas de los Tupí-Omaguas, o sea *Cocamas* y *Cocamillas*, se movilizaron desde el río Mayo hasta el río Juntas, ubicado en el interior y centro de la selva peruana, en el triángulo que forman el río Ucayali y el río Huallaga (en la actual Reserva de Pacaya-Samiria), y así de 1.635 a 1.680 los Cocamas se introdujeron hasta los territorios de Requena en el alto Ucayali,²² de 1.680 a 1.820 los Cocamilla subieron por el río Huallaga hasta la zona de la ciudad de Lagunas, y desde 1.820 y hasta principios del siglo XIX las migraciones de ambos pueblos, unas veces juntos y otras separados, continuaron hacia el Norte, a los ríos Tigre, Pastaza, Marañón, Amazonas, Nanay, Napo y hacia las ciudades de Nauta, Iquitos, San Rafael, Mazán, Orellana y en toda la vertiente del Amazonas hasta Pevas. (Stocks 1981, pág. 53-67)

De acuerdo a mis indagaciones, el ideal de los antepasados Tupí-Guaraní –*Yvy mara ey-* ha trascendido entre los Tupís-Cocamas como mito y como creencia en una Tierra paradisíaca, a la que han llamado: “Tierra Buena” –*Tuyúka Iran-*–, “Tierra Nueva” –*Tuyúka Ipitsátsu-*– y “Tierra Brillante” –*Tuyúka perata yara-*–; conceptos que, aún matizando distintas categorías filosóficas, forman una unidad complementaria que define el ideal de una “Tierra sin Mal”.

²² Por la margen izquierda de este triángulo el río Huallaga se une al río Marañón, al que también se suman el río Pastaza y el Santiago procedentes de Ecuador, y en el extremo Norte se unen el Marañón y el Ucayali formando a la altura de la ciudad de Nauta el río Amazonas, que continúa hasta su desembocadura al Atlántico en Brasil.

4. 1. Tuyúka Iran: la Tierra de la abundancia.

La primera expresión que aparece en el mito de Origen de los Cocamas sobre una de las características y condiciones de ese ideal paradisíaco es el de “Tierra Buena” –*Tuyúka iran*–. Esta categoría de *bondad material* está sustentada en la creencia mítica sobre un lugar en la selva de abundancia y productividad y en mitos sobre dioses y héroes ambulantes y errantes, y fundadores de fructíferas chacras y creadores de semillas, que hacen su aparición después del cataclismo del Diluvio y que simbolizan la primera condición para encaminarse hacia una Tierra Nueva y Brillante. El mito, al que ya he hecho referencia y que el P. Silvano me redactaba, cuenta que:

“A partir del día siguiente a la catástrofe, el Abuelo, Vagabundo y Caminante, andaba por todos los poblados Cocamas preguntando a los pobladores: ¿ qué queréis sembrar en vuestras chacras, plátanos, yuca, maíz...? Al día siguiente los campos amanecían sembrados de lo que ellos habían pedido. Así surgieron las semillas para su posterior cultivo, que ya nunca se terminaba y que producía en abundancia; y así surgió una <<Tierra Buena>> fértil y próspera, donde no era preciso trabajar mucho para comer.”

Durante mi investigación *in situ*, comprobé que esta peculiaridad terrenal estaba muy clara para los Cocamas. Así que, cuando preguntaba a Luis Laiche en su casa una mañana de fuerte lluvia, ¿ qué es para ti, Luis, en primer lugar, una Tierra sin Mal ? él me contestaba: “*un lugar donde la Tierra es rica y productiva en recursos naturales para cultivar yuca, plátanos, arroz, papayas y recolectar todo tipo de frutas..., y que esté cerca de un gran río y si puede ser con cocha con abundancia de peces para pescar, y que así no falte la comida y podamos vivir desahogados*”.

4.2. Tuyúka Ipitsátsu: la Tierra del hombre nuevo.

Otra dimensión patente en la Mitología y en la Cosmovisión Cocama, típica de la etno-filosofía Tupí, radica en la *dicotomía* entre el Bien -*iran*- y el Mal -*aisi*- y que asienta las bases de una Filosófica de la ética que contribuye a generar el anhelo dinámico de una “Tierra Nueva” –*Tuyúka Ipitsátsu*–: la maldad se expresa en la envidia y es practicada en la brujería y la bondad está allí donde no hay maldad y en quien la rechaza y la evita. La Tierra Nueva sería, entonces, el lugar

donde poder retirarse y apartarse del mal para poder *participar* del bien. El mito de Origen, que analizamos, está relacionado con la maldad de los hombres, categoría que es vista por los Cocama como causa-efecto (y no como casualidad) de la destrucción del mundo y como el impulso de la búsqueda de la salvación. Y el mito del P. Silvano continúa:

“Desde aquel día surgió una Tierra Nueva, donde el Cocama ya no hacía el mal, ni la brujería, no tenía envidia de otros y podía vivir en paz en su comunidad. El Abuelo, que tentaba, a la gente hizo distinguir lo bueno de lo malo, la gente buena de la mala. Y les preguntaba: ¿qué queréis sembrar en la chacra?; y unos, que le creían, decían yuca y otros productos, y otros, que no le confiaban, decían que piedras, mientras se reían, y lo que pedían tenían. Así el Cocama aprendió a diferenciar lo bueno de lo malo, y a apartarse de la gente mala cuando quería vivir en esa Tierra Nueva con un hombre nuevo.”

Los Tupí-Cocama han clasificado tradicionalmente los seres a un nivel cósmico en términos de bondad y maldad. Así el Dios mítico de los Cocama aparece como un Héroe cultural que advierte de la maldad y aconseja la bondad, de forma que la maldad es castigada y la bondad es premiada. Esta creencia y actitud indígena de ética ecológica y social relacionada con el mal es causa de la catástrofe del Universo y de la destrucción de la Humanidad y es origen y germen de una Nueva Tierra y un Nuevo Hombre. Y esta dinámica etnoética Cocama ha generado una conciencia de la dicotomía como estructura de su cultura social y religiosa, en base a la clara distinción entre el Bien y el Mal, entre la perfección y la imperfección, entre la identidad y el caos. Y Luis continuaba definiendo la segunda característica: “una Tierra donde se pueda vivir en paz, sin envidias, ni peleas, ni brujería; donde la armonía con la Naturaleza y con los hombres exista como un bien en lugar del mal.”

4.3. Tuyúka Perata Yara: la Tierra del Sol.

La traducción literal de *Tuyúka perata yara* es “Tierra de Luz, que despiden Luz” y los Cocamas más ancianos (como recogí de Melita Aricari, una simpática anciana de la comunidad Cocama de Manacamiri del río Nanay) hablan también, cuando se refieren a esta expresión, de “Tierra del Sol, donde brilla el Sol”. Aquí, puede apreciarse cómo Yara (o Jara) es la raíz etimológica de *Ku-Jara-Sin* o *Ku-(y)ara-chi* y que significa “Luz Dueño Mundo”. Esta observación etimológica me

parece interesante, pues desvela el sentido simbólico del concepto de *Kuarachi*, que significa al mismo tiempo “Sol y Cielo.” Y el mito Cocama sigue diciendo:

“Cuando el Abuelo terminaba su tarea de dar a los hombres la masa de yuca enterrada, de hacer florecer los sembríos para unos y las piedras para otros y de enseñar el Bien y el Mal, en la Tierra todavía era de noche y no se veía la luz del Sol. Entonces el Abuelo dibujó con su flecha un Círculo en el centro de la Tierra Nueva, se metió dentro, hizo fuu...fuu... se transformó en ave y se elevó al Cielo. Desde entonces el Sol –Kuarachi– brilla en el Cielo, desde donde lo ve todo, e ilumina la Tierra en la que brillaba su resplandor. Y como en el tiempo de los antiguos volvimos ver el Cielo desde la Tierra y estar un poco más cerca.”

Los Cocama se circunscriben en la Cosmovisión Tupí de los que consideran que la Tierra sin Mal se encuentra en el *Cenit*, como espacio celeste al que se asciende desde el “Corazón” –*I'a (Iya)*–, que en el lenguaje Cocama significa: “la parte central interior de un ser (un pez, un árbol...), el elemento primordial al que se agregan otros para formar un todo, el punto de convergencia de varias direcciones y, también, un punto fructífero, fecundo y fértil.” (Rivas 2000, pág. 197-198)); y en nuestro caso, todas esas traducciones significan el “Centro de la Tierra”. De aquí, que el símbolo sagrado del *Cenit* y del *Centro* esté representado en la Mitología y Mito-filosofía Cocama por el árbol de la Lupuna –*Igwira Samuna*– : la Lupuna (con su cúpula) es el símbolo del espacio de la Tierra más cercano al Cielo –*Kuarachi*–, y al mismo tiempo simboliza el Centro del Mundo; desde ambos simbolismos se marca un lugar por el que el Cielo y la Tierra –*el arriba y el abajo*– se comunican y se participan.

Y la conversación con Luis concluía: “*un lugar, aquí en la selva, de calor y lluvia, donde no falte el Sol y el Agua para que todo sea posible. Un espacio posible para todo aquél, Cocama o no, que quiera vivir en paz.*”

A modo de conclusión y en consecuencia de todo lo dicho, huelga decir que la búsqueda dinámica –*chikári*– de este espacio-Paraíso en la selva amazónica no depende sólo del *sentido terrenal* –*upi Tuyúka*– de ese lugar (en oposición al Cosmos) sino, también y además, de una *actitud* –*sita (querer)*– indígena en conexión directa con una conciencia del Bien –*irán*– (en todos sus sentidos: social, comunitario, ecológico, ético y religioso) y del Mal –*aisi*–. (Regan 1983, pág. 140) En definitiva, creo que se trata de un estado de la conciencia que, cargado de un matiz utópico, rememora el pasado ancestral, hermeneutiza el

presente y construye un futuro mejor, pero posible. El Mito de la Tierra sin Mal representa, entonces, la imagen idealizada y nostálgica de una *época anterior – amuapuka –* y el anhelo del *retorno –iriutsu –*; imágenes que reservan para el futuro, como la Tierra de los Ancestros de ayer –ta Tuyuka ikwasi– fue en el pasado, la *perfección* y la *inmortalidad* de una identidad.²³

La etno-mito-eco-Filosofía Cocama enfatiza, a mi modo de ver, que el mito y la creencia en una Tierra paradisíaca se sustenta en los Principios Metafísicos Universales del Cósmos y de la Naturaleza de: el *Yin* y el *Yan* como fuerzas contrapuestas pero reconciliables bajo un Todo; la Unidad de la energía vital como *Kundalini* del Universo; y de el Axis mundi como *Chacra* del Mundo.

Muchos Cocamas, que se desplazaron en los últimos años hacia el Norte, dieron marcha atrás y regresaron, a donde años antes, en 1.619, otros muchos de los suyos se habían quedado. Volvieron al Centro de la selva, tal vez reconociendo que habían errado en su trayecto o tal vez apesadumbrados por un sentimiento de fracaso en su búsqueda; pero en cualquier caso, unos y otros, los que se quedaron y los que volvieron y los que no regresaron no han perdido la Esperanza.

Pero serán los chamanes –*tsumi*– Cocama quienes den razón científica del contacto y del conocimiento de la Edad del Mito y del *camino* a seguir para hacer realidad el *Sueño de un Mito*.

5. Mito y chamanismo entre los Tupí-Cocama.

En todas las culturas los chamanes son y han sido, por definición, los líderes del conocimiento y dueños del poder de la tradición cultural mágico-mítico-religiosa y curativa de los pueblos ágrafos: son los personajes que, con la gran peculiaridad que le otorga su conocimiento visionario, evocan los mitos, dibujan el mapa del Cosmos y sus espacios en donde se encuentran los seres de la Naturaleza

²³ Los Cocama entienden que la Tierra Nueva es accesible a todos sus congéneres, pero que depende del esfuerzo y de la actitud personal de cada uno: el mensaje de los mitos es el mismo para todos; para todos existe la misma posibilidad de alcanzar la perfección y la inmortalidad. Y todo ello en un medio ecológico conservado, bajo una estructura social comunitaria, cultural y religiosa que ofrece la garantía de un bienestar que, aunque sencillo y humilde, es suficiente para el sentido de la vida y del lugar del hombre en el mundo; retornar a la Edad paradisíaca perdida y añorada, o tal vez olvidada o desacreditada o menospreciada e infravalorada, es recuperar y no perder la identidad y la idiosincrasia cultural propia de un pueblo.

y los seres invisibles con quienes el chamán se relaciona, son los mediadores entre estos mundos y poseen el poder de curar o de matar.

En cuanto a la Amazonía y a los Tupí de Perú se refiere, los Cronistas de la Conquista señalan, al respecto, que, entre los Tupí y otros pueblos del Amazonas, las creencias religiosas estaban basadas en la magia y que el papel de los personajes, que la dirigían y practicaban, los chamanes, consistía en enlazar el mundo natural y el sobrenatural y su función residía en la terapia y la adivinación, conocimientos que lograban mediante el trance: el *Mohán* (término genérico con el que los Tupí-Cocama denominaban antiguamente a los chamanes y que hoy se les llama *Tsume*), afirma Figueroa, fue *un mediador de lo sagrado con fines prácticos para la salud, el castigo de los brujos y el vaticinio de la guerra y que invocaban al demonio... Que los chamanes entraban en trance, se comunicaban con el mundo sobrenatural, practicaban las curaciones y la adivinación.* (Figueroa 1904, pág. 236-237) Más recientemente, Tessmann afirma que los Omagua consideraban que los chamanes o brujos podían ser buenos o malos: *los buenos practican la brujería “monística”, es decir, que, cuando ejercían el poder, su alma –maí– no se alejaba (demasiado) del cuerpo y los malos ejercían la brujería “dualista”, pues su maí se separaba del cuerpo físico y en ocasiones se transformaban en Golondrinas nocturnas, y cuando morían, iban al agua o al monte, desde donde continuaban haciendo el mal.* (Tessmann 1999, pág. 32)

Los Tupí-Cocama en la actualidad creen, de forma generalizada, que todo hombre tiene dos almas de forma que, cuando se muere, *Tsawa* –la sombra que acompaña– sube al Cielo y *Maísangara* –el alma diablo– permanece en la Tierra. Así que, si consideramos esta antigua creencia, la explicación de las facultades atribuidas a los chamanes tiene más sentido. Los pobladores de Maynas consideran que los chamanes Cocama tienen la facilidad de movilizar sus almas y por eso tienen una extendida fama de tener el poder de transformarse en peces y en aves (Picaflor y Periquitos), tanto durante la vida como después de la muerte, así como gran reputación de hechiceros. Melinton me contaba al respecto que: “*los chamanes Cocama pueden surcar, bajo el agua, el Amazonas durante horas sin salir a respirar a la superficie y que pueden observar a una persona, bajo forma de pájaro, desde lo alto de los árboles de la Selva; y que tienen la facilidad y el poder de hechizar con un silbido o con sólo mirar a los ojos*”. También, como los Omagua, los Cocama distinguen entre brujos buenos y malos, que practican las dos

modalidades de poder señaladas por Tessmann, de acuerdo a la disposición de su alma o *maí*.²⁴ Y de esta distinción entre el brujo y el chamán nace el atributo de “Gran Hombre” –*Ipurakari*– que los Cocamas otorgan al chamán, pero no al brujo, como “Guerrero que defiende los límites étnicos y éticos de su sociedad.” (Rivas 2000, pág. 74).

En la actualidad el chamanismo de los Cocamas y de todo pueblo de la Cuenca amazónica mantiene, conserva y practica de forma bastante pura este ritual mítico-religiosos, y ello a pesar de la fuerte impronta sincrética de las prácticas de la costa y de la Sierra andina; pero lo cierto es que el chamanismo configura el elemento de identidad tradicional de los Tupí y de toda la Amazonía más arraigado e importante de su cultural e historia y de sus creencias y vidas actuales: cada comunidad de estos nativos tiene uno o varios chamanes y en el pasado cada “sangre” poseía un chamán propio; incluso las comunidades mestizas los tienen y hasta en las ciudades se encuentran multitud de ellos y muy solicitados por cierto.

5.1. La figura del Tsumi: funciones, iniciación y efectividad.

Dentro de la figura y la denominación genérica de *Tsumi* –literalmente: “el de lo de la Ciencia”– los indígenas Cocama distinguen, en base a las concepciones del “alma” –*maí*–, entre los –*Payu-maí*– o “brujos de poder-maligno”, los –*Mutsana-yara-(maí)*– o “curanderos hombres-medicina”, los –*Aiset-yara-(maí)*– o “hechiceros” y los –*Ikuan-yara-(maí)*– o “adivinos hombres-sabios” y que son

²⁴ La Filosofía Cocama no concibe al hombre como un compuesto de dos elementos, uno material (cuerpo) y otro inmaterial (alma o espíritu), sino de uno sólo en el que el alma tiene la función de *informar* al cuerpo constituyendo una sola sustancia; y en esta concepción se basa la creencia en la supervivencia de ultratumba y en la reencarnación.

Lucas Espinosa distingue cuatro significados que los Cocamas asignan a la palabra *Maí*: 1/ *Tsawa* que significa “sombra que siempre acompaña”; 2/ *Mai-sangari(a)* que se refiere al “espíritu maligno” de un difunto que vuelve a la tierra; 3/ *Maí* (acompañando a la palabra *Payu*) denota el “poder” de los brujos; 4/ *Maí-maí* es la “energía mágica” o espíritu de los seres de la Naturaleza (de este significado reiterativo de *maí* ha derivado el sentido popular de *ma-ma* o *Madre* o espíritu que los elementos de la Naturaleza poseen y que las culturas melanesias denominan *mana*, la de los malayos *Kramat*, la de los Sioux *Wakan*, la de los Iroqueses *Orenda*, la de los Algonquinos *Manitu*, en México *Naual*... ; y en todos ellos este concepto es el fundamento del totemismo), Citado: L. Espinosa; *Diccionario Castellano-Tupí. Sección Cocama*. CETA, Iquitos 1989. Pág. 46-51.

Personalmente, creo que de esta variante del significado de *Maí* provienen las leyendas del Yacurruna y del Chullachaqui, hoy vigentes entre los pobladores de Maynas.

Y en este mismo sentido y durante mi investigación, he detectado otro sentido de *Maí*, al que los Cocamas dan mucha importancia, a saber, *Ra-maí* de las personas que literalmente significa “su alma” y que es entendida como la “energía positiva o negativa” de los individuos y que, según estos indígenas, puede captarse, verse, sentirse o intuirse sin necesidad de métodos chamánicos. Creo que es algo semejante a lo que nosotros llamamos *aura*.

(estos últimos) los *chamanes* propiamente dichos. En este último sentido el chamán ha pasado ha denominarse, entre los nativos Cocamas y la población mestiza, como el “Banco”. Al respecto es interesante ver el origen etimológico del concepto de “chamán-sabio” –*Ikuan-yara*– : en la lengua Cocama, *Ikuan* deriva de *Ikawa*, que significa “Sabio”; a su vez *Ikawa* o *Ikwa* deviene de la sucesión etimológica de *Ikuá* –Tiempo ancestral–, de *Ikua* –Ciencia–, de *Ikúa* –Conocer–, y de *Ikuaca* –Pensar– ; y *Yara* significa “Dueño, Señor”. Como vemos la raíz de estos conceptos es la misma, como también es la misma de *Kua-raci* –Sol– . Así pues, la traducción literal de *Ikuan-yara-(maí)* sería “El que tiene la Ciencia-El Espíritu saber de luz”, que es como lo traducen los indígenas; y traducido libremente sería “El Espíritu que conoce el origen de los tiempos-El que sabe ver la Luz divina del Sol-El que contacta con los designios sobrenaturales-El iluminado”. El poder, el saber y el valor de este *Tsumi-Ikuan* –el que conoce de lo de la Ciencia– es el que ha trascendido entre los Cocamas como “Banco”, que es, precisamente, la figura que aquí interesa y a la que me referiré en lo sucesivo.

Entre las funciones del chamán *Ikuan-yara* o *Ikuan* Cocama destacaban y destacan las que se relacionan con la terapia médica (la salud y la enfermedad), la adivinación, mediante el contacto con lo sobrenatural, y la sacralización de las actividades sociales tribales (la guerra, la economía, el trabajo, las fiestas...), y entre las que se encuentra el etno-dinamismo religioso Todo formaba parte de un mundo estructurado religiosamente, en el que el chamán era la figura central como puente entre el mundo natural y el sobrenatural. En la actualidad y en lo fundamental, la actividad chamánica continúa vigente, tal vez a excepción del *ethos guerrero*: los Cocama llaman popularmente a la práctica de sus chamanes “la Ciencia”, en el sentido de que, a través de sus medios y métodos chamánicos, pueden conseguir, saber y conocer todo lo que se propongan con garantía y valores de verdad y credibilidad, como los de una Ciencia Positiva. Es bajo los criterios de esta Ciencia como se forma, se constituye y se establece un chamán como verdadero chamán Cocama. Y su función social en la comunidad Cocama está definida por: el talento y capacidad para las curaciones, el poder mágico de *incorporarse* que les distingue como “Bancos”, por el conocimiento ancestral mítico y el contacto con lo sobrenatural, y por su estatus de guía religioso y espiritual.

Así nos encontramos con que los chamanes de las comunidades Cocama adquieren su formación de *iniciación* chamánica bajo la guía de chamanes de

experiencia, normalmente ligados al neófito por lazos de sangre, y por el uso frecuente de los enteógenos de Ayahuasca (*banisteriopsis-caapi*) y de Datura (*brugmansia*). En este proceso de aprendizaje se crea una cadena de relación de parentesco que va del neófito al chamán Maestro y hasta el chamán Maestro muerto, de forma que crea una relación de continuidad con el pasado y se conserva el culto a los ancestros: la iniciación se fundamenta en un proceso de *liminaridad* indígena, basado en el aislamiento, dietas, ayunos y en la ingestión de la purga. Hoy en día todo este proceso se sigue practicando según la tradición. Entre los chamanes Cocamas que conocí en el Amazonas recopilé relatos de su proceso de Iniciación y que reproduzco en el apartado de Relatos y mitos: el Relato XXIII de Julio Siri, el XXIV de Máximo Uilke y el XXV de Melinton.

La efectividad terapéutica del chamán consistía y consiste en el poder y el éxito de la extracción de los “viroles (flechas) mágicos” –*punipiara o payun-ina*–, que han provocado la enfermedad y en el adecuado tratamiento basado en plantas medicinales, ya que se entiende que toda enfermedad tiene un origen maléfico provocado: estas flechas, mágicas e invisibles a un estado de conciencia no visionaria, se untan en la sustancia poderosa –*Yausa o flema*– almacenada en el estómago del chamán y que se expulsa por la boca y se lanzan con el brazo; los brujos –*pajumaí*– disparan estas flechas a las víctimas para causar la enfermedad o la muerte, y los chamanes se encargan de extraerlas antes de su efecto mortal definitivo. El poder mágico de los Viroles tiene su origen en un antiguo rito de paso Cocama recogido por R. Rivas: *el padre amarraba alrededor del brazo del niño la vena de la Anguila con el fin de que este animal le transmitiera su fuerte energía concentrada en la vena; así el púber adquiría en su brazo una fuerza excepcional, semejante a las descargas eléctricas del animal, para lanzar las flechas durante la caza y la pesca.* (Rivas 2000, pág. 75) De aquí el simbolismo chamánico de los viroles lanzados con el brazo, el cual se fortalece con la ingestión de enteógenos.

5. 1.1. Descripción de una sesión de curación chamánica.

Durante mi investigación tuve la oportunidad de asistir a diversos ritos de curación realizados por los chamanes anteriormente nombrados. De esa experiencia redacto esta síntesis del saber científico-médico de estos curanderos.

Cuando una persona se siente mal de forma continuada le surge la sospecha y acude al chamán que le inspira confianza. El chamán analiza la situación e indaga

el origen de la dolencia. En los casos en que el chamán comprueba que el enfermo ha sido *viroteado* ingiere “la purga” (mezcla de Ayahuasca o Yajé –*Jaúma*–, Chacuruna y Chirisanango, y en ocasiones con Tohé), que ha sido cocinada *ritualmente* con leña de Capirona, durante doce horas. Sin embargo, hay casos en los que, si el daño no ha sido muy grave, el vegetalista no necesita tomar la mixtura y si además es un buen chamán puede emplear otros elementos de poder curativo; y por el contrario, si el caso es muy grave, decide realizar la curación tras una preparación física y espiritual de ayuno y de dieta. Después entona sus “ícaros” –*Ikara*– o cantos mágicos, *humea* al paciente con mapacho (tabaco puro de la selva) fumado en una pipa cónica –*cimitapa*– o en cigarrillos liados, *chacapea* todo su cuerpo con la “chacapa” (instrumento de poderes mágicos a modo de escobilla hecha con hojas de la palma chambira), e *invoca* a sus espíritus para consultar sobre el origen y la localización de los viroles maléficos proyectados por otro brujo –*Pajumai*–. Entonces el curandero sopla con humo de tabaco el foco corporal de la enfermedad, chupa los viroles, los extrae del cuerpo y los escupe al suelo, acto que se repite hasta tres veces. En ocasiones y si el chamán es un Banco puede realizar la *Incorporación*. Posteriormente aplica una dieta de alimentación y un tratamiento de hierbas curativas, que él mismo prepara. En los casos en que la enfermedad procede de una causa natural, como heridas, roturas, etc., el ritual curativo es más sencillo y queda reducido a la aplicación de emplastes herbáceos o encaje de huesos, dependiendo del caso del que se trate.²⁵

5.2. Cognición y medios de poder del chamán “Banco” Cocama.

La *gnosis* chamánica tiene como fin el contacto y la comunicación con lo sobrenatural, de forma que durante el sueño y el ritual de la toma de Ayahuasca el chamán entra en un trance definido por el E:C:V. y accede al mundo de los espíritus, de donde recibirá sus conocimientos. En este proceso el espíritu del chamán sale del cuerpo y *viaja* volando (mediante un vuelo mágico) a la realidad

²⁵ El término *virote* designa metafóricamente las flechas de cazar y también las flechas mágicas que ellos manipulan: son finas, pequeñas, puntiagudas y de diferentes colores, vuelan y se clavan en el cuerpo causando la enfermedad. Los *Ícaros* son los cantos mágicos que el chamán entona para invocar a sus espíritus protectores, comunicarse con ellos y para despertar en él mismo sus poderes visionarios por efecto de la Ayahuasca, así como para solicitar del espíritu o madre de la purga sagrada una certeza visión y solución del problema a tratar. El *chacapeo* es también un medio de poder mágico con el que infundir al paciente la fuerza y la protección necesarias para superar con más facilidad el daño causado y no volver a ser inmolado por esas fuerzas maléficas. El *tabaco* tiene la función mágica de proteger al paciente de intromisiones de otros espíritus y actúa como medio de comunicación con los espíritus protectores.

del otro mundo. Allí adquiere y recibe el conocimiento de, lo que he denominado, los distintos *designios*: los *terrenales* de cómo y cuándo la tribu debía defenderse o atacar en la guerra con otros nativos, de cuándo abundará o escaseará la pesca y la caza etc.; los *cosmológicos* de los relatos míticos del origen y la destrucción del Mundo, de la formación del Universo y de los dioses; y los *designios espirituales* de la existencia de los espíritus de la Naturaleza (del monte y del agua), los de los antepasados y la historia cultural y espiritual de los ancestros (forma y lugar de vida, organización social, religiosidad...). Todos estos conocimientos, que el chamán “Banco”²⁶, y no otros grados inferiores de chamán, recibe bajo la forma de cognición simbólica y mítica y tras los efectos visionarios, componen el mundo cognitivo de la cultura chamánica Cocama. El P. Silvano decía al respecto:

“Los Bancos representan en nuestra sociedad Cocama la responsabilidad de la ‘identidad’ cultural, social y religiosa, es decir, el modo de ser propio de la tribu in concreto; estos chamanes son los Maestros del Arte espiritual, de la comunicación con la Naturaleza, con sus seres Elementales y con el Dueño y Señor de la Naturaleza; son al mismo tiempo curanderos, visionarios y guías; pero lo que les define y les diferencia de los otros chamanes es su Arte de (no sabría como llamarlo...) <<desdoblamiento de la personalidad>>, pero no en un sentido psicológico, sino como una fuerza y dominio espiritual superior a otras.”

Los Bancos poseen varios *mecanismos* de poder mágico que les definen y les caracterizan como tales. Sin embargo alguno de estos medios son comunes a otros chamanes o formas de chamanismo de la Amazonía: los *virotes mágicos* (muy utilizados por los *Jíbaros*) que en ocasiones, también, los Bancos tienen que usar para defenderse atacando, la *masa de poder* o flema (muy común entre los *Shipibos*) es otro instrumento de defensa y protección, lo mismo que el *tabaco* (muypreciado entre los *Yaguas*), los *ikaros* (de gran consideración entre los *Haramkbet*), la *danza* (muy practicada por los *Boora*) y el arte de lograr el estado

²⁶ Una de las particularidades de la práctica ritual chamánica Cocama se encuentra expresada en la postura del *Banco*: los chamanes Cocama Maestros de grado superior, los llamados “Bancos”, tienen la costumbre de echarse boca abajo, cuando entran en estado de trance. Después de ingerir la mixtura de la purga de Ayahuasca adoptan la postura figurada de un banco o de asiento, semejante al de sentarse o descansar los pies. Dicen que lo hacen para que los espíritus de los chamanes protectores invocados puedan sentarse sobre sus espaldas cuando acudan a la llamada. La función simbólica del *Banco* reside en la necesidad del contacto entre el espíritu del aliado, que viene y se sienta sobre la espalda, y el cuerpo del chamán con la finalidad de realizar la *incorporación*, es decir, la posesión del cuerpo del brujo por parte del espíritu protector y la salida del espíritu del chamán o brujo de su propio cuerpo y la función fisiológica consiste en contener y evitar la *mareación* y controlar los vómitos provocado por las convulsiones del estómago que produce la Ayahuasca.

de *transformación* y el de *bilocación* (facultades más restringidas a los chamanes más poderosos, como es el caso de los Bancos de los *Cocamas*).²⁷

En cuanto a los artefactos y atributos de poder específicos de los chamanes Bancos Cocamas, y que son considerados como objetos sagrados, mágicos y secretos, que he detectado en mi investigación, destacan los siguientes:

Los *Amuletos* para la pesca: el diente del Bufeo y la escama del Paiche.

La *Piedra encantada* es una piedra con forma de animal de propiedades y poderes mágicos para las curaciones; que el chamán encuentra en la selva.

La *Pipa de fumar* que el chamán hace de madera y de hueso de mono.

Las *Vasijas de Calabaza*: una donde se deposita el Agua de brebaje para las curaciones y otra donde se vierte la Ayahuasca de las sesiones rituales.

La *Olla*, donde siempre se cocina la Ayahuasca, es otro elemento sagrado y de manejo reservado a su dueño y, sobre todo, fuera del alcance de las mujeres.

La *Chacapa* con la que el chamán infunde su poder de protección y cualidades curativas al paciente; y también se usa como instrumento musical.

La *Vestimenta* de color blanco, acompaña al Maestro en sus actuaciones.

Los *Pomos* (o Tronquitos) se componen de una mezcla de hierbas sagradas, maceradas en aguardiente de caña o en perfumes y guardadas en frascos.

Las *Llaves* del Espíritu con las que el Banco abre los espacios del Universo en sus viajes extático y que como los Grados chamánicos son Doce.

El *Libro de la Vida* que es el compendio de los anales de los remedios y fórmulas de la Medicina que el maestro recibe cuando alcanza el Séptimo Grado.

Los *Números Sagrados*: 3(2+1), 7(4+3), 12(7+4+1) 14(7+7) y 22(12+10).

Los *Talismanes* (o Seguros) custodian en una bolsita de tela cosida piedritas pequeñas, polvos de rocas y plantas, y que el Banco utiliza como catalizador de los peligros y de su seguridad cuando sale de su entorno protegido.

Los *Dos Animales* de poder: uno en cada hombro custodian y acompañan al chamán en sus viajes extáticos y él los utiliza según sus necesidades de visión.

²⁷ Una de las particularidades del chamanismo Cocama y sin lugar a dudas de todo chamanismo autóctono indígena amazónico es el poder que los chamanes tienen de *transformarse*: cuando el espíritu del chamán sale de su cuerpo para viajar por el aire o por el agua entonces emplea el poder y la capacidad de comunicarse con otros espíritus de la Naturaleza, del mundo celeste y del mundo de los muertos e incluso si lo desea el poder de *transformar* su espíritu y en ocasiones su cuerpo en formas de animales. Un anciano vecino de San Rafael, César, me aseguraba que, en una ocasión, cuando era pequeño, fue testigo de uno de estos casos en el que un chamán Secoya se transformó en cuervo y recordaba ¡cómo temblaba la mesa, la casa y la tierra!. Por otra parte, alcanzar el estado de *bilocación* se debe al poder que el chamán tiene de estar en dos lugares, en espíritu, al mismo tiempo, y que el chamán alcanza en el estado de trance

La *Sirena* con la que el chamán contrae un pacto espiritual de amor.

La *Cruz indígena* (de brazos iguales) es el símbolo de los Cuatro puntos cardinales, del Centro del mundo y del Equilibrio cósmico y humano.

La *Mesa* de poder sería el espacio que el chamán prepara con todos los artefactos anteriores cuando se dispone a realizar un ritual y que, lógicamente, aglutina todos esos poderes sobre un mantel de tela, normalmente blanca.

Y la *Casa ritual* es el lugar que el Maestro dispone para sus prácticas y que encierra el simbolismo del espacio sagrado del Centro del Mundo.

Pero, sin lugar a dudas, lo que más identifica a un chamán Banco Cocama es su poder para realizar el fenómeno de la *Incorporación* y que los Cocamas llaman “hacer el banco”. Tengo que reconocer, de acuerdo a mis varias experiencias con el Maestro Melinton, que es un fenómeno curioso, extraordinario e incluso escalofriante, de forma que, si no se conoce y se experimenta, cuesta creer y que sólo los grandes chamanes logran llevar a cabo. Por eso, ahora y a pesar de lo complicado que resulta, intentaré describirlo (pero debo advertir, con anterioridad, que este fenómeno no puede confundirse ni con la “posesión diabólica” ni con el ejercicio de un “Médium” que a nosotros pueden resultarnos más familiares): *durante un determinado momento del ritual chamánico el Maestro llama e invoca a sus espíritus aliados con el fin de solicitar su presencia y su ayuda para una curación, una consulta o una revelación; lo asombroso y mágico del evento deviene cuando el espíritu del Banco –especialista Doctor o Sabio– llamado, una vez que el chamán a entrado en trance y en el E.C.V. y, haciendo temblar la casa o provocando una tormenta, se introduce en el cuerpo del chamán invocador y habla por su boca (su rostro, su voz, su aspecto cambian) y, mágicamente, se aprecia como llega a transformarse e incluso, por momentos, a desaparecer y a reaparecer; al banco incorporado se le pregunta y él responde. ¡Impresionante!*

5. 2.1. Descripción de un ritual de Ayahuasca.

De nuevo mi experiencia en el Amazonas me ha llevado a conocer el desarrollo de una toma de Ayahuasca o “Rueda”, como, también, se denomina a este tipo de ceremonia, ya que se desarrolla, desde su inicio hasta su final, durante un ciclo (o círculo) de 24 horas. El chamán que dirige la sesión es el Maestro Melinton Delgado Ríos, le acompañan dos Guardianes, Jorge Moss y un hermano de Melinton, y asistimos varios invitados.

Amanece en Iquitos con un día soleado y a diferencia del día anterior no llueve. Es Lunes, Miércoles o Viernes, que son los días sagrados para los chamanes. Durante este día, el desayuno será ligero y sin sal ni dulce, no habrá almuerzo ni cenaremos, nada de relaciones sexuales y hay que estar sereno, tranquilo y reflexivo. A medio día partimos hacia la chacra de Melinton donde tiene su *Casa ritual* a dos horas de Iquitos, dirección Nauta, una en carro y otra andando por la selva. Durante toda la tarde y hasta el inicio de la sesión descansamos en la Casa, que está en la selva profunda, para protegernos del intenso calor. Son las doce de la noche, el Maestro llama a la sesión y comienza la Rueda:

Melinton prepara su Mesa de pode r(en esta ocasión a traído los 12 Pomos), fuma el Mapacho en cigarrillos y con el humo recorre la casa, hace la señal de la Cruz y saluda al Sol Naciente y al Poniente. Se sienta frente a su Mesa, destapa la botella de la Ayahuasca y la humea, le icara, le silva y la bendice. Vierte el brebaje (Ayahuasca Cielo y Chacuruna), que él ha cocinado durante 12 h., sobre su Vasija; él toma primero y después ofrece a los demás. A continuación, el Maestro cierra el espacio de la Casa a los malos espíritus e influencias negativas y la bendice con nuevos cantos, oraciones, tabaco y con el líquido de los Pomos, que espolvorea desde su boca donde los mezcla con la Flema; los Guardianes, Jorge y Antonio, ayudan al Maestro en esta tarea circundando la Casa con humo de tabaco. Mientras tanto, Melinton continúa, ahora sentado frente a su Mesa, cantando y musicando con la Chacapa ícaros de alabanza a las fuerzas y espíritus de la Naturaleza, al Dueño-Señor del Mundo y a la Madre de la Ayahuasca; menciona el nombre de los presentes y pide, a todas esas potencias, el permiso y la ayuda para que sean admitidos, protegidos e iluminados en el transcurso de esta sesión.

El chamán continúa con sus cantos y oraciones; nosotros comenzamos a sentir la mareación (los efectos fisiológicos de la Purga) y aparecen los vómitos, que se expulsan fuera de la casa; el vómito no es de alimentos, sino de unas bolas de colores: Melinton explica que se trata de una limpieza de males acumulados en las paredes del estómago. Después llega la calma y comienzan las Visiones (el E.C.V.) : experiencias visionarias sorprendentes y de todo tipo. En esta fase de la Ceremonia se produjeron ataques de otros brujos y Melinton tuvo que defenderse (nos) lanzando sus Virotes contra ellos, cuando localizó su procedencia. Fueron

momentos difíciles, pero se superaron positivamente. Después las visiones mermaron de intensidad, aunque no cesarán hasta el final del Ritual.

Una vez controlada la situación, Melinton vuelve a su Mesa y comienza a invocar, con cantos, tabaco, música y Pomos, la presencia de los Bancos aliados con los que él suele contactar; y se aprecia cómo está inmerso en un estado profundo de trance (E.C.C.). A continuación, la Casa tiembla y crujen las maderas; parece un terremoto, pero no lo es (en otra ocasión recuerdo que se desencadenó una fuerte tormenta). Es el momento en el que se presencializan los Bancos. Tres Siluetas Blancas fantasmagóricas, que son los Guardianes espirituales del Maestro, pueden verse al fondo de la Casa. Y Melinton es incorporado por el primer Banco, que es un antiguo Doctor especialista: su rostro se transforma, su voz cambia, su cuerpo se vuelve ligero y su espíritu se marcha. Este Doctor habla con una voz grave y se dirige a cada uno de los presentes (en otra ocasión llegó uno que hablaba en un antiguo dialecto indígena); cada invitado le pregunta lo que desea saber y él responde. La aparición dura unos breves minutos. El Doctor se despide y se marcha y en ese momento se aprecia cómo Melinton desaparece físicamente y unos segundos después reaparece. Todo el proceso se repite de nuevo y otro Banco (Doctor, Sabio o Adivino) se incorpora en el Maestro; así hasta cuatro casos. Impresionante e increíble, pero cierto y verídico. Cuando esto termina, el Maestro cierra la sesión, abre el espacio de la Casa, sus ayudantes humean el recinto y todo vuelve al estado normal del principio.

Son las seis de la mañana y el ritual llega a su fin: amanece y llueve con intensidad; la Luna llena se va borrando sobre la claridad que nace. Comentamos nuestras experiencias y Melinton da su interpretación. Descansamos un poco mientras el Sol va tomando fuerza; se mata una gallina, las mujeres la cocinan en sopa y todos desayunamos. La Rueda cumple su Ciclo.

5.3. Filosofía, Religiosidad y Mitología en el chamanismo Cocama.

Todo el mecanismo simbólico-mágico y de poder, sincronizado y articulado con una peculiar capacidad y sensibilidad artística por el chamán, constituye el sistema filosófico, religioso y mitológico del chamanismo; y que pueden apreciarse en las tres fases, descritas, de la práctica del ritual de Ayahuasca. A mi juicio, todo ese conglomerado sistemático compone, conjuntamente, la Antropología filosófica del chamanismo Cocama: pues combina elementos antropológicos y etnográficos

con una visión concreta a cerca de la magia de los seres y del mundo; y ambos aspectos tienen un mismo origen enraizado en un sustrato arcaico aborigen.

En primer lugar, la Filosofía chamánica se encuentra implícita y subyacente en la Primera Fase de la Rueda. El elemento más representativo de este plano recae en la *Mesa* de Poder. Por una parte, la Mesa y todos los elementos que la componen (en cuyo espacio cada artilugio ocupa un lugar determinado) se diversifica en varios niveles de abstracción y de praxis: el Tabaco, los Pomos, el Seguro, la Llave, la Chacapa, la Vasija y la Ayahuasca representan *fuerzas de la Naturaleza* con las que el chamán contacta de forma personal y directa y de cuya esencia vital recibe su poder. Por lo que creo que entre el *Tsumi Ikuan* –Bancos– y los *Maí* –almas– se da una *relación dialógica* de tipo magnético, una *comunicación anímica* y *proyectiva* de los poderes, como si el chamán recibiera su poder de la afinidad y de la empatía con la esencia y fuerza de los seres naturales. Sobre esta comunicación y proyección Sharon considera, desde una interpretación psicológica, que es el chamán quien proyecta, psicológicamente, en estos artefactos su poder de fuerza interior.²⁸ Pero los chamanes consideran que esta energía se transmite de la Naturaleza a su persona interior a través de estos elementos. Y por otra parte, la Mesa simboliza la *dualidad* existente entre la Naturaleza y la Cultura; y representa la *ambivalencia* entre el Bien y Mal implícita en ambas dimensiones de la realidad, la lucha entre contrarios que el chamán intentará equilibrar mediante sus artefactos de poder. Por lo que puede decirse que estos instrumentos constituyen el *alter ego* del chamán, su otro yo, su yo profundo y oculto, que resurge en las situaciones límite especiales para activar, a través de los ícaros y la música que creo actúan como Mantras, el poder mágico de la Mesa asimilado en su propia fuerza y poder interior: un poder que aumenta con la experiencia y que genera su crecimiento personal.

Puede afirmarse entonces, desde esta primera interpretación, que el chamanismo es una Filosofía de la Acción y no una Filosofía abstracta y teórica. Es decir, que se trata de un empirismo basado en un conocimiento práctico del uso terapéutico de la etno-botánica y de una convicción, creencia y compromiso con unas técnicas simbólicas que relacionan el conocimiento práctico con la gnosis de la magia. En definitiva, representa el poder de armonizar y equilibrar mediante la terapia (física y psíquica) y la adivinación el desequilibrio interno en y entre los

diversos mundos del Universo y las fuerzas, positivas y negativas, que lo gobiernan: se trata de una Sabiduría práctica de superación de la dialéctica entre el bien y el mal por el logro de la Unidad y de la Concordia, que rememora y actualiza el origen de los tiempos en los que el hombre y su Cultura estaban unidos en armonía mágica a la Naturaleza y al Cosmos.

En segundo lugar, la Religiosidad chamánica se percibe en la Segunda Fase del ritual, en el momento sagrado de la *libación* del brebaje de Ayahuasca: es ahora cuando el tiempo y el espacio se funden en una liturgia, en un acto sagrado, de ofrenda y de unión con el Cosmos o con un estrato del Cosmos (los Cocamas distinguen hasta 20 tipos de Ayahuasca en función de sus propiedades visionarias: Ayahuasca Rayo, Trueno, Cielo, Fuego, Agua, Profundidad, Arco Iris...). Por una parte, el momento de la toma (y, en cierto modo, toda la ceremonia) está presidida por el signo de la *Cruz indígena* que simboliza el Centro del Mundo: el punto de unión de los distintos mundos, de los extremos cardinales de este mundo y de la confluencia entre el Cielo y la Tierra. Y por otra parte, ingerir el líquido mágico provoca el E.C.V., el *estado visionario* cuyas visiones, a mi entender, comprenden dos experiencias del chamán (e incluso de los asistentes): la experiencia iniciática de *muerte y la renacimiento* y el *Vuelo mágico*. Durante el primer paso el chamán revive el momento de su iniciación chamánica, a modo de prueba reiterativa en cada sesión, y que consiste en *bajar a los Infiernos y ascender a los Cielos*. De aquí, que el chamanismo se instituye, afirma el Dr. Carlos Junquera (como especialista en chamanismo amazónico): *para reparar el caos del principio, emprendiendo viajes a las zonas cósmicas, donde adquiere el saber que le permiten restituir el orden perdido; como el modelo cultural que permite conectar con el mundo de arriba y de restaurar el mundo de abajo.* (Junquera 1989, pág. 212).

Y en la segunda etapa el chamán experimenta (y también los presentes) el Trance, el despliegue del alma o, dicho en palabras de Elíade, el “Vuelo mágico”, y que el autor define como: “*la capacidad de ciertos individuos para dejar su cuerpo y viajar en espíritu a través de las regiones cósmicas.*”²⁹

Por lo anteriormente dicho, considero que el chamanismo es un medio espiritualista de Religiosidad –*reli-gare*–, de relación directa (y no mediática) entre el mundo material y el mundo de los espíritus, entre el plano humano y el plano de

²⁸ Douglas Saharon; *El chamán de los cuatro vientos*. Ob. cit. 1988. Pág. 76, 87.

²⁹ M. Elíade; *El vuelo mágico*. Ob. cit. 1997. Pág. 114.

lo divino, entre *el arriba* y *el abajo*. Por eso, puede comprobarse que, durante el acto sagrado y mágico del ritual, el chamán reactualiza la metamorfosis iniciática de su persona –de su Ego en un *Alter ego*– y que su poder, otorgado por su esfuerzo y por la magia, consigue equilibrar su relación interior; y que en el Estado de Trance el espíritu del chamán viaja en el espacio y en el tiempo a otros lugares, a otra dimensión de la realidad, al mundo de las visiones y del conocimiento extrasensorial, por el cual el chamán penetra en una conciencia *dialógica* o alternativa de contacto directo con lo sobrenatural o *numinoso* del Cosmos. Creo que estamos ante una forma de Religiosidad (más que de Religión) que rememora el tiempo y el espacio de la *commensalidad*, en el que el Cielo y la Tierra, los dioses y el hombre se comunicaban.

Y en tercer lugar, la Mitología chamánica se refleja en la Tercera Fase de la Ceremonia, en el momento cumbre (exclusividad de y para los chamanes Bancos) que he definido como la “*Incorporación*” y que, entiendo, que corresponde al E.C.C. (estado de conciencia chamánica) o éxtasis propiamente dicho. De este acto se deriva que los Cocamas distingan, en función de la capacidad de alcanzar uno u otro nivel de conciencia, categorías inferiores y superiores de la gnosis de los chamanes. Pero, es durante el *estado de éxtasis* (que claramente se diferencia del de trance; aunque hay quien lo llama Trance extático) cuando el espíritu del chamán, y por mediación de los Bancos invocados e incorporados, se remonta, en el espacio y en el tiempo, al pasado mítico. Allí contacta con el Gran Chamán Primordial y con los espíritus sobrenaturales superiores (ambos representados y simbolizados en la figura del Banco) de quienes recibe, por medio de comunicación directa y personal y que podríamos llamar “revelación” o gnosis propiamente dicho, el conocimiento mítico y el poder de la clarividencia: creo que se trata de una especie de simbiosis física, espiritual y gnóstica entre el chamán y el Banco, en la que mutuamente se complacen para lograr sus fines; el chamán consigue sus conocimientos más allá de sus posibilidades humanas y una relación mitológica entre los dos planos, y los Bancos se realizan como unos *hombres-dioses*, como una especie de *héroes míticos culturales*, como *héroes de las mil caras*.

Así pues, vemos como el chamán establece, por este procedimiento, una interacción de equilibrio con el Cosmos, la Naturaleza y la Cultura: es el mediador espiritual entre los dos planos cósmicos –*el arriba* y *el abajo*–, entre los dos ámbitos de la Naturaleza –*el material* y *el espiritual*– y entre los dos niveles de la

Cultura (histórica) –*el pasado y el futuro*–. Así que, puede decirse que esta labor de búsqueda chamánica de la armonía y el equilibrio, de la Unidad en el Mundo y en el hombre, es el fundamento del mito del Paraíso, del mito indígena de *la Tierra sin Mal*, de los tiempos originarios a los que se retorna en el ritual de la Rueda. Creo que las palabras de Elíade, al respecto, son esclarecedoras: “...*el chamán recobra durante su éxtasis la situación paradisíaca, restablece la comunicabilidad que existía in illo tempore, entre el Cielo y la Tierra...* *El éxtasis reactualiza el estado inicial de la humanidad toda, equivale a un retorno a los orígenes, a una regresión en el tiempo mítico del Paraíso perdido...* *El chamán se esfuerza por abolir la condición humana caída y por reintegrar la condición del hombre primordial de la que hablan los mitos paradisíacos.*”³⁰

Cuando el chamán termina la sesión vuelve a ser un hombre normal, pero un hombre cribado por el conocimiento de la experiencia de la gnosis chamánica. Cada día es un ser nuevo que contrae, una y otra vez, el compromiso de un pacto con la magia de un mito que habla de un *camino* hacia y para la felicidad, una trayectoria de búsqueda dinámica de la Unidad: armonía y unidad de sí mismo, de los suyos y de la humanidad entera.

Así, numerosos mitos Cocamas de Origen hablan, implícita o explícitamente, de este principio de etno-dinamismo chamánico y del origen de la planta de la Ayahuasca como medio de alcanzar la *sabiduría* chamánica: *El nacimiento de una mujer Boa*, *El Héroe civilizador* etc. Pero, a mi entender, hay uno, que recogí de Luis Laiche, que tal vez sea el más relevante al respecto: *El mito del Rayo* cuenta que:

“Un chamán se encuentra en el bosque con un Gallinazo y éste le pregunta: ¿a dónde vas hombre de Ciencia ? Y el chamán le responde: voy a luchar con el Rayo del Cielo. Entonces el gallinazo le aconseja: vete por ese camino y encontrarás una Viejita que te indicará lo que tienes que hacer; yo te ayudaré. El señor sigue sus consejos y se encuentra con la señora que le dice: elige uno de entre estos siete sables y después camina dos horas en esta dirección y llegarás a un lugar de donde, por otro camino, tendrás que subir al Cielo para encontrarte con el Rayo y para regresar a la Tierra debes tomar el mismo camino. El Gallinazo, que va con él, le susurra al oído: elige el sable más pequeño y el más viejo y vámonos. El chamán cumplió las indicaciones y llegó al punto indicado.

³⁰ M. Eíade; *Mitos, sueños y misterios*. Ob. Cit. 1991, Pág. 64, 65, 100.

Ahora tenía que tomar el camino de ascenso y no sabía qué hacer; entonces el Pájaro le dijo: móntate en mi lomo, yo te llevaré. Entonces el señor se subió en los lomos del Gallinazo y voló al Cielo hasta encontrarse con el Rayo. Allí luchó con él hasta vencerle: cada vez que el Rayo le lanzaba una descarga el chamán se protegía con el sable viejo, que repelía y devolvía el ataque porque chocaban contra él. Cuando el rayo acabó agotado, terminó la batalla y el chamán regresó a la Tierra volando con el Pájaro.

Al aterrizar, en el mismo lugar donde le indicó la Viejita, vio que ésta, como regalo por su capacidad y valor, le había dejado una planta de Ayahuasca. Y en ese mismo lugar se quedó a vivir, acompañado de este Pájaro, y fundó su comunidad: la primera comunidad Cocama. Esto ocurrió en los primeros tiempos de los Antiguos; en el tiempo en que los hombres hablaban con los animales.”

Concluyo, por todo lo dicho anteriormente, que el chamán se instituye como: la figura social representativa del hombre del equilibrio; en el paradigma religioso de *guía espiritual* que restaura la Unidad ancestral del principio de los tiempos; en el *artífice de la armonía* interior, con la Naturaleza, con el Cosmos y con la humanidad entera; en el creador y *Filósofo de una Utopía* dinámica indígena que camina por el sendero de la esperanza. Y todo ello ocurre en esta sociedad nativa de Maynas, porque los Cocamas no entienden una vida y una muerte, ni sus respectivos sentidos, alejada del poder de la Magia.

6. Mito y Utopía en el etno-dinamismo Tupí-Cocama.

En Europa y en la época del Renacimiento, Tomás Moro, influenciado por el Libro V de *Las Leyes* de Platón, por el *Mundus Novus* de Américo Vespucio, las *Cartas de Colón* y por las *Crónicas* de los conquistadores del Nuevo Mundo (de donde nació el Mito del Buen Salvaje), escribió *Utopía*: la presencia de América hizo resurgir la utopía, el ideal utópico arcaico, y las condiciones y las gentes de este Nuevo Mundo provocaron la obra del Filósofo, como bien afirmó el primer obispo de Nueva España Francisco Zumárraga. En América los indígenas viven en una Edad dorada, afirmaba Vasco de Quiroga, y en la Isla de “Utopía”, como en

América, no hay *hierro*, escribe Tomás Moro. En la misma línea se inscriben las obras de los utopistas del Renacimiento: de Campanella *La Ciudad del Sol* y de Francis Bacon *Nueva Atlántida*. En este panorama utópico cabe situar, también, a Pedro de Ursúa. Sobre Ursúa considero que fue partícipe de este ideal de la época, que él vio reflejado, durante su Jornada de *El Dorado y Omagua* (especialmente de Omagua), en el etno-dinamismo de los nativos Tupí del Oriente peruano. En este sentido, la contribución antropológica de Ursúa sobre la utopía Tupí-Cocama fue decisiva para su vida y para la Antropología americana y europea.

La utopía Cocama, que se encuentra dentro de las utopías de América Latina del Nuevo Mundo (Nuevo, más por su carácter de utopicidad que por su circunstancia de novedad), configura un *ideal alternativo*: un horizonte, un proyecto utópico concreto que busca un futuro posible y real de felicidad, perfección y plenitud. Esta utopía, como otras de América Latina, afirma O. Agüero (parafraseando a A. Barabás) “surge de las poblaciones indígenas autóctonas y representa sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas permanentemente por la tradición popular colectiva...”³¹ Así que, el etno-dinamismo Tupí-Cocama debe entenderse, desde esta perspectiva utópica, como una tendencia de búsqueda de la plenitud *totalizadora* del ser humano, a partir de su propia condición étnica y autóctona; es decir, en función de sus rasgos imprescindibles de interacción con otros grupos y con su medio y de identidad étnica o etnicidad. Esta búsqueda de pesquisa idealista en pro de la Unidad indígena de los Cocamas y, probablemente, de todo indígena de la Amazonía y de toda etnia que subsiste en la Tierra, se enfrenta y se opone, dicho con las palabras de Carlos Junquera, al fenómeno del “etnocentrismo que se manifiesta universalmente como el indicador para excluir al otro mediante una conducta concreta: negar que todos seamos semejantes y que formemos una sola raza.”³² Por ello, considero que este ideal dinámico-utópico y unificador de la Cultura y la Naturaleza, que se da en la Filosofía indígena Latinoamericana, ha enseñado a Occidente, desde los tiempos de la Conquista hasta nuestros días, que el pensamiento mítico puede erigirse como constitutivo de la identidad de una sociedad *dinámica* que, considero, se

³¹ Oscar Agüero; “El pensamiento indígena en América Latina”, en *Utopía y nuestra América*. Ob. Cit. 1.996. Pág. 57.

³² Carlos Junquera; “Etnia”; en *10 palabras clave sobre RACISMO Y XENOFOBIA*. Director, F .Javier Blázquez-Ruiz. Ed. Verbo Divino, Navarra, 1.996. Pág. 198.

fundamenta en la “tolerancia –apertura, flexibilidad, libertad y universalidad–“ frente al “*inmovilismo* que ha sido la fuente del absolutismo y de la intolerancia”.³³

Ahora, partiendo de estos presupuestos antropológicos, puede afirmarse y explicarse la utopía Tupí-Guaraní y Tupí-Cocama, expresada en el mito de *la Tierra sin Mal*, como búsqueda de la realización de la identidad étnica y como empeño totalizador de la plenitud de la humanidad. *La Tierra sin Mal*, dice H. Clastres respecto de los Guarani, es: “*un espacio sin lugares marcados, donde se apagan las relaciones sociales, un tiempo sin puntos de referencia en el que se anulan las generaciones. Es el aguyjé, la plenitud; en el conjunto de los hombres, donde cada uno se ve restituido a sí mismo, suprimida la doble distancia que los hacía dependientes unos de otros y separados de los dioses – ley de la sociedad, ley de la naturaleza: el mal radical.*” (Clastres 1978, pág. 113)

De este texto, interpreto que el ideal utópico de la Tierra sin Mal: es la superación de la ambivalencia entre el bien y el mal, y entre la diferencia etnocentrista del yo y el otro; implica la renuncia a una sociedad que impone unas reglas de vida imperfecta, y la elección de la Naturaleza sacralizada o “cultura mítica”, entendida como la señal de lo sobrenatural en la Tierra y la expresión de la armonía entre el mundo humano y el divino, frente a la “Cultura histórica”; se trata, en definitiva, del triunfo de la verdad, de la justicia y de la sabiduría sobre la falsedad, la ambición y el engaño; o, lo que es lo mismo, de la superación de los contrarios, de la conjunción de las distintas fuerzas que operan en la Naturaleza, en el Cosmos y en la interioridad y la sociabilidad del hombre.

Y respecto de los Tupí-Cocama, Oscar Agüero dice lo siguiente:

“*Desde esta perspectiva utópica, el milenarismo Cocama no sería un intento de retorno al pasado, sino más bien la simbolización de una crisis provocada por el impedimento de su integración al proceso histórico global como grupo étnico... y de la experiencia de las relaciones inter-étnicas en las que la etnia colonizadora le exige su autonegación como grupo étnico.*” (O. Agüero 1996, pág. 62)

Creo, al respecto, que esta interpretación define una trayectoria idealista en la que la utopía Cocama despliega su conciencia y su dinámica hacia la totalidad del hombre. En esta Cosmovisión indígena la Cultura aparece como la mediación del ser en la historia y como la conjunción entre la tradición mítica sagrada y el espacio y el tiempo presentes en un Mundo sin Mal: mito y utopía cabalgan unidos

³³ F. J. Blázquez-Ruiz; “Propuestas éticas frente al racismo y la xenofobia” en Ob. Cit. 1996. Pág. 21, 31.

en el proyecto Cocama de humanización, de búsqueda de una situación transpersonal y transcultural en el Mundo; un *sueño* que supere las diferencias, las ambivalencias y las dicotomías entre Naturaleza y Cultura, para poder franquear las contradicciones humanas, sociales y ecológicas.

En conclusión, todo Mito y, en especial, el mito de la Tierra sin Mal es un paradigma utópico que simboliza la lucha por vencer a la nostalgia de una sociedad tradicional añorada y la búsqueda de una sociedad Nueva. Una *visión* que contempla la identidad indígena como parte de una identidad humana y un acto que regula las determinaciones sociales y religiosas impuestas. Como fenómeno reciente, la representación mítico-utópica de una Tierra Santa en el río Jui de los Hermanos Cruzados Cocamas es un caso nombrado de reproducción del mito de la Tierra sin Mal, adaptado a un contexto histórico-social concreto de la Amazonía peruana con pretensiones totalizadoras. Pero es el pensamiento indígena autóctono Cocama quien, sin interferencias ideológicas ni religiosas externas, ha desenmascarado una Antropología Filosófica de herméutica (crítica y utópica) del sentido de una situación presente frente a un pasado. Este discurso filosófico crítico y dinámico pone sobre la mesa una etno-ética que puntualiza el rechazo de la maldad interna y externa en pro del proyecto utópico indígena: un mensaje que garantiza la existencia de un lugar geográfico, social y cultural, donde todos sus habitantes se aceptan como libres e iguales, en un mundo de felicidad, perfección y culminación. Se trata, en definitiva, de una Filosofía de la Unidad capaz de armonizar el Mito y la Utopía sobre la base de una religiosidad y una sabiduría indígenas.

7. Otros Relatos y Mítos de los Cocamas.

1. Mito de la Creación y destrucción del Mundo

“El Dueño de la Naturaleza creó el mundo e hizo la Tierra cuando hubo el Diluvio. Con su flechita el Señor quiso andar haciendo el Mundo: donde caía bien derecha la flecha, el río quedaba derecho; y donde caía arqueada quedaban curvas en el río y en la tierra con todas las cosas, animales, plantas, etc. Después de poner todo en orden Nuestro Padre subió al cielo.

La tierra desaparecía y volvía a aparecer. Antes que desapareciera la tierra otra vez, apareció un gavilán pequeño a un hombre que hacía su canoa. El gavilán,

lo miró y se fue. A un buen rato volvió a aparecer un joven de buena apariencia que le preguntó al señor: ¿Qué estás haciendo?. El señor contestó: "Estoy haciendo mi canoa". El joven le dijo que no hiciera una canoa porque no le iba a servir, ya que uno de esos días iba a desaparecer la Tierra.

El Diluvio fue enviado por Jara, a causa del maltrato que recibió de los hombres, quienes le echaron en un pozo, cuando pescaba entre ellos y escondido en una figura humana deambulaba por la selva. Sólo uno de los hombres se salvó de la inundación, como recompensa a su comportamiento de haberlo sacado del pozo, lavarlo y curarle las heridas.

El muchacho siguiendo los consejos del vagabundo se subió a un árbol muy alto, la Lupuna, con su mujer e hijos y allí permaneció. Comenzó a llover durante tres meses y la tierra se inundó. Cuando todo terminó surgió la Nueva Tierra, pero no tenían que comer ni beber. Entonces apareció el señor y les preguntó, qué necesitaban. El anciano dibujó con su flecha un círculo en el suelo, y le dijo que cavara allí, y así encontraron la masa de Yuca; y con su arco lanzó una flecha grande y otra pequeña y de allí, donde se clavaron, manó agua, de las flechas grandes surgieron los ríos y de las pequeñas las quebradas."

Luis Silvano Ahuanari –Nauta, río Huallaga–

2. Mito de la Lupuna.

"En tiempo de los Antiguos, cuando los animales hablaban con los hombres, la Tierra estaba cerca del Cielo; y entonces unos niños, siete hermanos, que tenían poderes especiales se encontraban jugando con el fruto de hungurahui y le dieron una patada. Entonces este fruto se convirtió en el árbol de la Lupuna que era tan alta que ya tocaba el Cielo. Los chicos decidieron subir hasta la copa de la Lupuna para tocar el Cielo y para ello construyeron con lianas y con la ayuda de los animales una soga muy larga. Así lograron alcanzar la cúpula del árbol más alto de la selva. Todas las tardes subían, tocaban el Cielo y bajaban a la Tierra. Un buen día decidieron transformarse en pájaros Paucar y quedarse para siempre

allí arriba. Desde entonces se oye cantar al Paucar(que es un ave que imita todos los sonidos) al amanecer y al atardecer en la cúpula de la Lupuna.”

En ocasiones los siete hermanos que habitan en la Lupuna se convierten en unos Duendes, que provocan la lluvia. Cuando quieren que llueva, salen de su tronco todos enfilados con unas hojas en la cabeza y entonces comienza a llover; y cuando se meten otra vez en el tronco, entonces deja de llover. Son unos seres pequeños, graciosos, alegres y juguetones. (Otros seres habitan en los montes y ríos de la Selva, viven en sus mundos y salen por la noche; se les puede ver en los sueños y con la Purga).”

Estos Duendes salen, también por la noche, a recoger las cenizas de la ropa que los Cocamas quemamos al pie de la Lupuna, cuando muere alguien. Se hace para que la persona que le ha provocado la muerte lo pague; así los hermanos harán justicia. Por eso creemos que la Lupuna es el árbol de la justicia. Además, la Lupuna como otros árboles, tiene un alma, vida propia, que puede verse, como a sus duendes, con la Ayahuasca; y por la noche su espíritu anda, habla y se mueve.

Desde aquel tiempo de los siete hermanos y para que la Gente pueda subir a lo alto de la Lupuna, la hormiga Isula, cuando es ya vieja y antes de morir, se transforma en una soga muy larga que llega hasta la cumbre del árbol. De esta soga, sacamos nosotros la cuerda para hacer la artesanía de las canastas.”

Luis Laiche –Patahuá, río Nanai–

3. Mito del Relámpago y mito de Sol y Luna.

El Relámpago:

“El relámpago aparece de una espada del Trueno y el Trueno es el bramido del Cielo y tiene dos espadas de tres colores. El Trueno tenía una hija y su enamorado era de la Tierra. El enamorado de la hija llega hasta el Trueno y ambos, cada uno con una espada, luchan por la muchacha, y del choque de las dos espadas surge un brillo, que es el relámpago. El anciano Trueno es vencido por el novio de su hija y va muriendo en su propio ruido. El joven logra casarse con la hija del Trueno.”

Por eso el Trueno hace que el Cielo se abra como una gran boca y provoca, que en medio de la oscuridad de las nubes, el Cielo se rompa y se vea, por momentos, al fondo, una gran luz. El Trueno, también, manda a la Tierra una fuerte energía con el relámpago y juntos son el quejido, como un fuerte gruñido, del Universo.”

Manuel Ahuanari –Achual-Tipishca, Reserva Pacaya-Samiria–

Sol y Luna:

“Antiguamente el Sol estaba casado con la Luna, pero un día se amargó con ella por el mal comportamiento de sus hijos, las Siete Cabrillas (estrellas), que cuando salían a pescar regresaban tarde a la casa. Entonces un día pelearon hasta decidir separarse. La Luna cogió a sus hijos y se los llevó, lloró junto con ellos y subieron al espacio, arriba de la ciudad de las almas, un poco más abajo de donde vive Kémari. De esa manera la Luna sale a alumbrar junto con sus hijos en la noche. El Sol se fue solo, por otro lado. Pero Kémari, al ver que estaban peleando, se amargó. El Sol se hizo rojo, por avergonzado, y allí quedó hasta el día de hoy.”

Wilfredo Pereira –Achual-Tipishca, Reserva Pacaya-Samiria–

4. Mito y relato de la Tierra Nueva.

Mito de la Tierra Nueva:

“Desde aquel día, después del Diluvio, la pareja (el héroe cultural y su mujer) caminaba por todas partes visitando a los vecinos en sus chacras y preguntando qué cosa querían sembrar en sus chacras. Cada uno decía lo que quería sembrar: plátano, camote, papa, maíz. Y todas estas cosas, al día siguiente aparecieron sembradas en las chacras de manera espontánea, y los vecinos quedaban admirados porque no sabían de dónde habían aparecido. Después todos pensaron que esta abundancia podía deberse a la pareja caminante, que andaba recorriendo los poblados creando una Nueva Tierra.

Cuando terminaron las lluvias, apareció la Tierra Nueva, la Tierra Brillante, y otro Mundo nuevo. La familia superviviente bajó a tierra y comenzaron una vida nueva. Trabajaban en un mundo nuevo y hacían sus chacras y se preguntaban ellos: ¿Qué vas a plantar..., yuca...?. Y el poder de aquel Señor hacía aparecer yuca... Este hombre, al que no conocían, les preguntaba: ¿Qué vas a plantar..., plátanos...? Y Plátanos aparecían; y así amanecían. El Viejito iba caminando por los nuevos poblados. En una ocasión, llegó a una persona mala y le preguntó: ¿Qué vas a plantar...? Yo voy a sembrar piedras, contestó; y piedras cosechó. Todos se preguntaban: ¿Quién será?."

Luis Silvano Ahuanari –Nauta, río Huallaga–

Relato sobre la Tierra Nueva:

"La Tierra Nueva se encuentra en la selva de la Amazonía, allí donde está la energía de la Naturaleza y la energía divina. La energía del Universo está proyectada y dirigida por la mirada de un gran Ojo, sobre distintos puntos de la Tierra. Este Ojo cambia su mirada por épocas. Antes la mirada se orientaba al Centro de la selva y ahora lo hace hacia el Norte. Distintos síntomas dan muestra de ello: fenómenos y energías de la Naturaleza, buena productividad y abundancia de la tierra, de frutos y posibilidades de cultivo, concentración de fuerzas espirituales positivas, manifestadas en la Naturaleza misma, y lugar tranquilo y pacífico, apropiado para la realización espiritual y el chamanismo."

Melinton Delgado Ríos –Iquitos –

5. Mito y relatos sobre chamanismo.

Mito del Origen de la Ayahuasca:

"Puedo atestiguar que entre las más remotas tribus de Perú hay una llamada Shiris, de grandes guerreros. Entre ellos había un Rey llamado Sinchihuyacui, que, tras haber sido derrotado por otra tribu, llegó, desecho por el dolor, a un jardín donde había plantado numerosos árboles. Allí murió y fue enterrado en los alrededores.

Algunos años más tarde, se apareció en sueños a su mujer, la Reina Gaamacuina, y le pidió que fuera a su tumba con algunas de sus princesas,

Ilevando consigo su escudo, su lanza, su maza de bronce de guerra y su honda, la calabaza en la que solia beber y su vaso para la chicha Y le dio luego algunas instrucciones relacionadas con la planta que había crecido sobre su tumba.

LA Reina hizo lo indicado y, mientras estaba dejando las armas del marido al lado de la tumba, vio, con gran espanto, cómo éste emergía de la tumba con su cuerpo brillante y radiante de Luz, llevando una maza de Guerra de oro entre las manos. La Reina y sus compañeras se desplomaron a tierra horrorizadas, con la cara contra el suelo, incapaces de mirar directamente al Rey. Una de ellas empezó a gritar: !Ayaruna–Reimi, Ayaruna ;

El rey dijo: no tengáis miedo, Sumac–huarmicitas. Escuchad mis palabras para que, en el futuro, podáis comunicaros conmigo. Mori triste y amargado a causa de la derrota que no pude prever. Cada vez que lo deseéis, podréis recibir buenos consejos y conocimiento sobre otros mundos. He hecho crecer una planta de mis cabellos. Esta liana ha crecido y ha trepado por el árbol cercano a mi tumba, y allí ha florecido produciendo semillas. De este planta tenéis que coger unas rebanadas, y la llamaréis Ayahuasca. He aquí, por qué las canciones que esta planta enseña son tristes y melancolicas, como si fueran tocadas sobre arpas y quenas. Y tenéis que mezclarla con la planta llamada Chacruna, que está creciendo cerca de mis pies. Con la ayuda de estas dos plantas, seréis capaces de ver fantásticos colores y sonidos, y podréis desarrollar vuestra psique y adquirir un profunda conocimiento de las culturas del pasado. "

Pablo Amaringo (visiones) –Chamán de Pucalpa, río Ucayali–

Primer Relato de Iniciación chamánica:

" A raíz de una enfermedad me retiré al monte a tomar la purga y a los seis meses contacté con un espíritu que me ayudó a curarme. Después el espíritu me propuso aprender el conocimiento de la "medica tradicional", acepté y tuve que dietar durante dos años, y durante ese tiempo el espíritu(de la purga) me fue enseñando como curar: los tipos de males, su origen y cómo tratarles. Después los espíritus me comunicaron que me iban a entregar el poder de la purga en mi cuerpo, el conocimiento de las plantas y el de su uso, los ícaros mágicos y la forma de utilizar el tabaco icarado. Así fue como me hice chamán y me inicié en la Ciencia y el Conocimiento tradicionales."

Julio Siri –Chamán-curandero de San Rafael, río Amazonas–

Segundo relato de Iniciación chamánica:

“ Todo comenzó hace mucho tiempo. Yo me encontraba embrujadamente enamorado de una jovencita de mi pueblo que no me hacía ningún caso y me hacía sufrir mucho: cuando me acercaba a ella para expresarle mi amor me rechazaba con desprecio y así aguanté durante mucho tiempo. Ya cansado de la situación y del malestar de no poder desprenderme de esa dependencia acudí al chamán del poblado, todavía era yo muy jovencito, cuando él me desveló la causa del embrujamiento, de forma que adquiriendo un pelo de su cabello pudo desdhar el embrujo. A partir de ese momento y una vez liberado de la pusangada me quedé a vivir con el chamán, que decía ver en mí una buena disposición para el aprendizaje. Durante muchos años y hasta que murió permanecí a su lado y aún ahora durante mis sesiones contacto con él, sigue siendo mi maestro y protector. Así me inicié en la ciencia del conocimiento y en el uso del Ayahuasca y en el poder de las curaciones. Yo siempre he usado estos saberes y poderes en ayudar a los demás y en hacer el bien y creo que alejarse del mal y evitarlo es un requisito del verdadero chamán”.

Máximo Uilche –Chamán-curandero de Fátima, río Amazonas–

Tercer Relato de Iniciación chamánica:

“ Mi Padre fue un gran chamán y mi Madre todavía lo es. Desde que yo era pequeño mi Padre vio en mí facultades para aprender su Ciencia y poco a poco me enseñaba cosas del mundo del chamanismo.

Un día decidió que mi instrucción chamánica tenía que empezar con un gran chamán indígena que él conocía y que vivía cerca de nuestro poblado, en la zona de Pevas. A los siete años de edad me llevó con él y allí viví durante varios años. Fue una experiencia dura y difícil, pero aprendí mucho: me enseñaba las plantas, su magia, su significado y su uso; me mostraba cómo entender a los animales y cómo comunicarme con ellos ; me daba Ayahuasca, Tohé,

Chacuruna...y me indicaba el sentido de las visiones. Pasado un tiempo, cuando él dijo que yo estaba preparado, me llevó al interior de selva y me dejó allí viviendo solo en una cabaña: yo tenía que alimentarme, cuidarme y protegerme...; él venía a verme de vez en cuando, en ocasiones tomábamos Ayahuasca, veía mi evolución y se volvía a marchar; así estuve durante tres años.

Después de estos cinco años, ya tenía unos 15, volví con mi Padre y con él seguí aprendiendo más cosas de la Ciencia, pero ya secretos más elevados: fórmulas y remedios muy antiguos de los Antepasados, mitos y leyendas de los ancestros...; conocí a los Bancos de mi Padre, a relacionarme con ellos...; aprendía a curar, a usar el tabaco, los Pomos y a tener mis propios elementos de poder. Y así me inicié en el chamanismo, por pura vocación y amor a la Ciencia.

Mi aprendizaje no termina aquí, cada día aprendo algo nuevo de la Ciencia y mi madre, que todavía vive, sigue siendo una gran ayuda para mi trabajo; de ella tomaré el relevo de muchos secretos que guarda, pero que no puede desvelar hasta el momento de su muerte.

Me considero un buen conocedor de la Ciencia, tanto en las curaciones como en las ruedas; cumple las dietas y paso las pruebas exigidas; uso mi poder para fines positivos y no para la brujería o la hechicería, aunque, también, sé practicarlas; he desarrollado el Séptimo Ojo chamánico, viajo con velocidad a donde quiero y ya no temo a la muerte. Por eso y por otras cualidades que cultivo, ya estoy entrando en el Octavo Grado de la Ciencia, el escalón de la Adivinación, mi nombre como chamán es el de Viento.”

Melinton Delgado Ríos –Chamán Banco, Iquitos–

Relato sobre los chamanes Bancos:

“ *Los Bancos son los chamanes Cocama que han alcanzado un lugar muy alto en la escala de los Doce Grados del saber chamánico: conocen los mitos, los ritos, contactan con los dioses y elevan su espíritu, ya sin necesidad de tomar la Purga, a los niveles más altos de la Ciencia y Sabiduría y como Doctores y Adivinos se especializan minuciosamente: hay un Banco para cada cosa, para cada curación, para desvelar el pasado, para conocer el futuro. Y cada Banco pertenece a un Mundo: hay bancos del Fuego, del Agua, del Monte, del Cielo y de la Profundidad.*

Los Bancos llegan a ser Bancos de muy ancianos y con más seguridad después de la muerte; es entonces, cuando logran llegar a los grados superiores del conocimiento de la Ciencia. Durante la vida conocen el “Libro de la Vida”, que es el Libro de los anales de la Medicina Tradicional, y posteriormente van evolucionando hasta llegar al contacto espiritual con los Bancos del otro mundo, los seres sobrenaturales, las fuerzas superiores y los dioses. Toda su vida transcurre en un continuado aprendizaje esotérico y su labor chamánica siempre está dirigida por una dinámica en el orden del bien, la verdad y la espiritualidad; por eso los brujos y los hechiceros nunca llegan a evolucionar a estos niveles del chamanismo, se quedan en lo único saben hacer.

Después de la muerte, los Banco siguen trabajando y evolucionando en las categorías chamánicas de los “Doce Guardianes del Espíritu” y siguen ascendiendo hacia los Cinco Mundos del Universo –Fuego, Tierra, Aire, Cielo y Profundidad–. En este estado superior de Espiritualidad mantienen su contacto con nuestro mundo como Bancos auxiliares y protectores de otros chamanes. En la última fase de su vida y ya después de la muerte los Banco superan la condición humana y llegan a la perfección.

Creo que esta modalidad de chamanismo, porque entre los indígenas hay muchas modalidades, es la más evolucionada y desarrollada de todas las que yo conozco, y las conozco todas. Yo como chamán de descendencia indígena la practico de forma bastante pura, aunque también escojo otras cosas de otras modalidades, pero, en lo fundamental y esencial, me considero en la línea de un chamán Banco y así espero seguir hasta el día de mi paso a la otra vida.”

Melinton Delgado Ríos –Chamán Banco, Iquitos–

– GLOSARIO REGIONAL –

Achiote	planta de tinte rojo para pintarse la cara.
Aguajal:	plantación de la palmera del Aguaje
Aguaje:	especie de Palmera que da el fruto del Aguaje.
Ají:	arbusto de fruto picante muy usado en la Amazonía.
Bajial:	terreno aluvial inundable.
Barbasco:	planta tóxica (rotenona) para cazar y pescar.
Bejuco	liana que cuelga de los árboles.
Bufeo:	Delfín del Amazonas.

Caña brava:	caña de uso para la construcción de las casas.
Caserío:	casa típica de la selva.
Ceja de selva:	zona montañosa que desciende de la sierra y donde comienza la selva húmeda tropical.
Cerbatana:	instrumento cilíndrico tradicional de caza.
Chambira:	tipo de Palmera amazónica para la artesanía.
Chacra:	espacio de cultivo de roza (huerto).
Charapa:	Tortuga del río.
Chicha:	bebida de maíz fermentado.
Chonta:	médula interior del tronco de la palmera Pijuayo.
Chusupe:	especie de Víbora muy venenosa.
Centro:	interior de la selva profunda.
Cocamera:	(o Maloca) casa comunal.
Cocona:	fruto para hacer jugos.
Cocha:	lago de la selva.
Corbina:	pescado del Amazonas muypreciado.
Curaca:	líder político de la comunidad indígena.
Curare:	tipo de veneno para la caza extraído de animales.
Doncella:	pescado del amazonas muy fino.
Dorado:	pez del Amazonas muy grande y preciado.
Fariña:	harina de Yuca seca, triturada, granulada y tostada.
Genipa	planta de tinte negro para el cuerpo.
Granadilla:	árbol de fruto muy sabroso con simbolismo mítico.
Isanga:	planta medicinal –Ortiga –
Isula:	especie de Hormiga venenosa.
Jalar:	expresión empleada para indicar una especie de enamoramiento de la Naturaleza de la selva.
Kaimito:	fruto gelatinoso muy refrescante.
Lupuna:	el árbol más alto de la selva con sentido mítico.
Mantona:	especie de Boa muy común en el Amazonas.
Maracuyá:	fruto para hacer jugos.
Masato:	bebida de Yuca fermentada.
Mijano:	migración de los peces río arriba.
Minga:	trabajo colectivo entre la comunidad.

Mocahuas	tazones para beber la chicha y el masato.
Monte:	bosque de selva en tierra firme.
Motelo:	tortuga del bosque.
Ojé:	planta medicinal para los parásitos.
Paiche:	el pez más grande del Amazonas.
Pandicho:	árbol del pan; su fruto se asemeja a la castaña.
Patahuá:	tierra del fruto Hungurahui.
Pate:	recipiente para beber.
Paucar:	pájaro negro y amarillo que imita los sonidos.
Pijuayo	fruto de hormonas femeninas de palmera de Palmito
Quebrada:	(o caño) riachuelo interior de la selva.
Remocaspi:	árbol para hacer las canoas y los remos.
Renaco:	árbol de raíces superficiales donde viven las boas.
Sachavaca:	vaca del monte –Tapir–
Sardinilla:	pescado muy sabroso, pero muy espinoso.
Taricaya:	tortuga acuática.
Trocha:	sendero del monte.
Tushpa:	fogón de la cocina.
Tutumo:	fruto para hacer vasijas.
Várzea:	zona de inundación.
Vocachico:	pescado muy sabroso, pero espinoso.
Yarina:	palmera para el techo de las casas.
Yuca:	tubérculo muy proteico de la selva.
Zúngaro:	pescado de gran tamaño.

– VOCABULARIO CHAMÁNICO –

Ayahuasquero:	curandero que usa de la Ayahuasca.
Brujo:	curandero que se sirve de los poderes maléficos.
Cachaza:	aguardiente donde se conservan las plantas mágicas.
Cachimba:	pipa de fumar del chamán.
Camalonga:	tubérculo de mucho poder mágico.
Chacapa:	sonajero hecho de hojas de chambira.
Chacruna:	planta mágica para la mezcla del brebaje mágico.
Chiric sanango:	palo medicinal y para dietas chamánicas.

Chuchuasi:	palo medicinal y para el control de los sueños.
Chupada:	extracción con la boca de los viroles mágicos.
Dieta:	abstención de dulce, sal, carne y relación sexual.
Flema:	mezcla de sustancias mágicas y de poder del chmán.
Hechicero:	manipulador de objetos para provocar la enfermedad.
Huayruro:	semilla mágica de árbol que se usa en los collares.
Ícaro:	canto oracional mágico privativo de los chamanes.
Mareación:	efectos fisiológicos de mareo provocados por la purga
Palo(de):	denominación general de las plantas mágicas.
Piripiri:	planta tubérculo medicinal y para el mal del aire.
Pomo:	grupo de plantas de poder conservadas en cachaza.
Purga:	denominación popular para designar la toma.
Pusanga:	preparado mágico para lograr el enamoramiento.
Pusanguero:	brujo que usa la Pusanga sin escrúulos.
Ruda:	planta abortiva y mágica para la limpieza de males.
Rueda:	denominación chamánica del ritual de Ayahuasca.
Sangre de grado:	sabia de árbol para las úlceras de estómago.
Tabaco:	planta medicinal, visionaria y mágica.
Tambo:	casita para el aislamiento iniciático del chamán.
Tohé:	planta que posee la mayor propiedad visionaria.
Toma:	denominación del brebaje de Ayahuasca y Chacruna.
Vegetalista:	curandero especializado en el uso de las plantas.
Virote:	flecha mágica empleada por los brujos.
Yajé:	denominación indígena de la Ayahuasca.

– RELACIÓN DE PRINCIPALES INFORMANTES –

<u>Nombre</u>	<u>Residencia</u>	<u>Función</u>	<u>Origen</u>
Luis Silvano	Nauta	Sacerdote	Cocama
Sra. Ahuanari	Nauta	in memoria	Cocama
Jorge Moss	Nauta	Carpintero	Mestizo
Luis Laiche	Patahuá	Campesino	Cocama
Leoncio Laiche	Patahuá	Campesino	Cocama
Melita Aricari	Manacamiri	Sus labores	Cocama

Melecio Tumba	Manacamiri	Pescador	Cocama
Alicia Ríos	Iquitos	Chamán	Cocama
Melinton Delgado	Iquitos	Chamán	Mestizo
Julio Siri	S. Rafael	Chamán	Cocama
Telmo Flores	S. Rafael	Pescador	Cocama
Carlos Flores	S. Rafael	Curaca	Cocama
Julio Huaramba	S. Rafael	Estudiante	Cocama
Duel y Aderli	S. Rafael	Estudiantes	Cocamas
Máximo Uilke	Fátima	Curandero	Mestizo
Germán Abnes	Baraderillo	Estudiante	Mestizo
Verónica Tenazoa	Timicurillo	Estudiante	Cocama
Luciola Uilke	Corazón de Jesús	Estudiante	Mestiza
Manuel Ahuanari	Achual Tipishca	Curaca	Cocama
Wilfredo Pereira	Achual Tipishca	Curandero	Cocama
Augusto Caritimari	Achual Tipishca	Chamán	Cocama
Witurio Yuranina	Paucar Yacu	Chamán	Cocama
Pablo Amaringo	Pucalpa	Pintor	Mestizo
Kaimito	Chinchicuy	Curaca	Yagua
Pancho	Gallinazo	Curaca	Yagua
Pablo	Cushilloccocha	Curaca	Ticuna
Pascual Aquitari	Zungarococha	Profesor	Bora
Roberto	Ucayali	Estudiante	Shipibo
Ernesia y Teolinda	Ucayali	Artesanas	Shipibos
Joaquín García	Iquitos	Sacerdote	Español

RESUMEN DE LA SEGUNDA PARTE

— I —

En primer lugar y a modo de introducción, hemos visto que el indígena amazónico evolucionó desde su procedencia Euro-asiática hasta lograr una adaptación natural al medio selvático (hecho atestiguado por los rasgos mongoloides de los actuales pobladores de la Amazonía). Dicha evolución se produjo, al mismo tiempo, en el ámbito ecológico y en el ámbito cultural, de forma que la adaptación al medio geográfico selvático condicionó favorablemente la

herencia y la creación culturales de los pueblos, y se basó, fundamentalmente, en una *relación armónica* con el medio circundante y su comprensión. De estos principios etnográficos de herencia y creación, surgieron la Cosmología, la Mitología, la Ontología, la Cosmovisión, la Religión y la Ciencia del Conocimiento de los pueblos indígenas de la Amazonía. Posteriormente, de toda la etnohistoria de estos pueblos nada se supo hasta la época de la Conquista, en el siglo XVI. De toda la dinámica religiosa indígena, que comprende el ámbito cultural que aquí tratamos, las Crónicas destacaron el éxodo de los Tupí, cuyos hechos siempre fueron asociados, por parte de la mayoría de los conquistadores, a los mitos paradisiacos de la Mitología Arcaica: *el mito de la Edad de Oro y el mito del Paraíso*.

– II –

En segundo lugar y como apartado de una amplia investigación *in situ* en la zona de Maynas de la selva peruana, cabe recordar que la cultura amazónica tradicional dedica, por una parte, un espacio importante de su Cosmovisión a la Mitología y, por otra, un capítulo relevante de su legado mítico al *mito de la Tierra sin Mal*, del que creo se puede afirmar es el Mito de Origen por excelencia y que, de una u otra forma, engloba a los demás mitos de Origen. Desde este punto de vista, creo que el Mito amazónico, en general, cumple un papel ritual de rememoración mítica: pues, puede decirse que *el mito de la Tierra sin Mal actualiza el tiempo originario de la Edad de la Naturaleza, la Edad mítica de los ancestros, cuyo recuerdo se plasma en un rito continuado de rememoración y repetición; rito que el amazónico (indígena y mestizo) revive en su existencia cotidiana como si fuera real*. Y del mito de la Tierra sin Mal, en particular, cabe afirmar, en mi opinión, que: *es la comprensión mítica del sentido de la vida, ligada a la visión cíclica del eterno retorno de un mundo que se destruye y otro que se crea, ciclo en el que sólo permanecerá, después de haber limpiado y purificado el mal y la irresponsabilidad, el mundo de la religiosidad y de la participación, en el que el Cielo y la Tierra se comunican como el arriba y el abajo*.

Qué duda cabe, de que este *origen mítico* es el principio teórico y práctico de una Filosofía indígena que promulga una relación de *participación espiritual* entre los diversos mundos y, principalmente, entre el mundo *de abajo* y *el de arriba*. Y la máxima expresión de esta relación reside en el etno-dinamismo socio-

religioso de la búsqueda de la felicidad y la realización plenas de la identidad indígena y humana, y que encuentra su paradigma mítico en una época anterior, en un tiempo remoto, en la Edad de la Naturaleza, que aconteció después de la Creación del mundo; mundo que fue destruido por una Catástrofe cósmica y recreado por un Héroe cultural. En la cultura amazónica la *comunicación* entre la Tierra y el Cielo está delineada por la figura del Centro y su correspondiente símbolo de la Cruz de brazos iguales, que es el símbolo religioso *universal* del lugar *sagrado* de contacto espiritual con lo sobrenatural y del espacio *telúrico* y *solar* de captación de las energías de la Tierra y del Sol. *

De aquí que la Tierra sin Mal no sea sólo un lugar sino, también, una actitud: una disposición religioso-espiritual y místico-mágica del indígena ante lo sobrenatural y su relación de *participación* y *comunicación* con el más allá, y que, inevitablemente, conlleva una Cosmovisión de *comprensión animista* del Mundo. Lo que nos lleva a considerar que la histórica utopía indígena se arraiga en concepciones *universales* que persiguen recuperar valores y conocimientos ancestrales, evocados por la ciencia subyacente en la Mitología con fines salvacionistas y para un futuro de características totalizadoras.

El chamanismo surge en la Amazonía como fenómeno religioso de origen Paleoasiático y Primitivo, pero que, en un proceso de *evolución religiosa*, acaba superando aquellos primeros pasos de la *Primera Religión de la Humanidad*; de la misma forma que, posteriormente, superará el sincretismo mismo al que se vio sometido: en el fondo, el chamanismo sigue siendo lo que siempre fue: una realidad religiosa y social (como lo fue en las culturas Arcaicas), una Visión de la *realidad oculta* de las cosas, una Ciencia peculiar de *diagnosticar* y *tratar* los acontecimientos que circundan al hombre y una Interpretación *espiritual* de la Cultura y la Naturaleza. Y en lo que respecta a nuestro tema, el chamanismo es la Ciencia del Conocimiento que retorna, por medios extáticos, a la Tierra de los Ancestros, a lo que se ha denominado *el Tiempo del Ritual*. De aquí que el chamán se haya instituido, entre otras cosas, como el profeta de un *camino* que conduce a la

* En nuestra cultura occidental encontramos un parangón semejante: el caso más nombrado, entre los templos que se edificaron con estos fines participativos, es el Templo de Salomón en Jerusalén y que en la Edad Media recuperaron los Caballeros del Temple, precisamente, con la intención de rescatar sus finalidades y desde donde iniciar su formación y preparar su ideología sinárquica; y el símbolo correspondiente de la Cruz, originario del Antiguo Cristianismo y cuyo simbolismo expresaba, también, la *sacralidad* y la *espiritualidad* del Centro, y no otra cosa.

conservación de la identidad indígena y como la voz de la utopía que cree en el *sueño* de lo transcultural y lo transpersonal, superando, así, las barreras de la Cultura. Sueño que, tal vez nosotros, todavía no logramos reconciliar.

– III –

En tercer lugar y por unos momentos, nos hemos detenido en el capítulo de la Etnografía del pueblo Tupí-Guaraní, como antecedente étnico de los indígenas Tupí-Cocama del Perú. De este grupo, originario de Brasil, puede afirmarse que construye una Filosofía y una Religiosidad arraigadas en los mitos ancestrales; y que es el *espíritu* de su conciencia primitiva quien define su Cosmovisión desde un ámbito práctico y teórico o antropológico-filosófico. El episodio mítico de la Tierra sin Mal ha originado un pueblo, inmerso entre la humedad, el calor, el verdor, la belleza, la dureza y la creatividad cultural, que lucha, apasionadamente, por adaptarse al recuerdo de sus antepasados y que, casi obsesivamente, persigue lograr el encuentro, sin tener en cuenta la dimensión ni del tiempo ni del espacio; y aunque, a veces, tenga que hacer de su *sueño* un secreto, encerrado bajo el arma de la figuración para poder seguir el éxodo marcado por el viejo destino, hasta el lugar donde el Cielo y la Tierra descansan juntos.

Yvy Mara ey es el camino de la nostalgia del Paraíso perdido, del descanso, de la felicidad: implica la añoranza de una Tierra de libertad, del horizonte ecológico, de un espacio para poder ser, vivir y morir *sin miedo a la muerte*; de un lugar para la *casa* de la Danza, para el *culto* de la Palabra; de un *centro* donde poder erigir la Palmera Verde-Azul, morada eterna de los espíritus, de las almas y de los dioses del conglomerado cultural y religioso Guarani.

El mesianismo Guarani no es, por tanto, consecuencia de un deseo de huída de la adversidad o del acecho del medio y del hombre, ni de la desorganización o del desequilibrio sociales, como pudiera pensarse, sino todo lo contrario: *un deseo de búsqueda y de encuentro con su identidad cultural y consigo mismo; un reencuentro con el pasado y con el presente, al mismo tiempo, que transciende su propia cultura y su propio ego en aras de la realidad mágica.*

Pero qué duda cabe de que la historia y el pesimismo trágicos aceleraron el destino, en ocasiones configurado y maleado por la oscura intención del hombre,

diseñado en el catecismo de los mitos y evocado por sus chamanes. Creo que esta especie de destino de búsqueda de la felicidad y la perfección es, para el pueblo Guaraní, y para todos los pueblos de la Amazonía y, seguramente, toda la raza humana y para bien o para mal y nos guste o no, el diseño geométrico de la evolución de todo espíritu.

El discurso de la Tierra sin Mal continúa siendo hoy en día, en el *simposium* indígena de tardes de tormenta tropical amazónica, aunque en muchos casos enmascarado por la aculturación, por el sincretismo religioso, por el estatus social o por el miedo o la vergüenza, lo que siempre fue, a saber: el discurso, a cerca de una tradición y un tiempo y espacios presentes, orientado hacia una sociedad del futuro, en la que coexisten de forma ambivalente y, a veces contradictoria, valores tradicionales y valores nuevos. En la Amazonía actual nos encontramos con estos dos mundos, dos modos de vida, en cierto modo, enfrentados en una esquizofrenia existencial indígena, que parece imposibilitar el acceso al Paraíso y parece hacer de esta creencia una ficción. El dilema es inevitable. Ante ello, cabría preguntarse: *¿Qué harán, ante esta situación, las viejas y las nuevas generaciones de indígenas; se inclinarán por volver al pasado y recusar los valores nuevos o se decidirán por olvidar las tradiciones y aceptar el presente, o seguirán adelante intentando articular el antes y el ahora?*

De todas formas y para bien o para mal, lo cierto es que la historia Guaraní marcará el rumbo y el camino de la historia espiritual de las culturas amazónicas indígenas, nativas, mestizas, de colonos, de conquistadores y ahora de buena parte de occidentales. Estamos ante una línea de la historia, frente a un capítulo de la historia de la humanidad, subrayadas en los archivos de Indias, que acentuaron el primer documento escrito de la Tierra sin Mal. Con el paso del tiempo hemos comprobado que los Guaraní no han sido los únicos amantes nostálgicos del mito de la Tierra sin Mal: los Tupí-Cocama han interpretado este mito como un ideal de realidad vivida, sentida y soñada, que depositado en las cenizas del tiempo y protegido del polvo de la ficción, ha emergido y resucitado adornado de sencillez y humildad en el espíritu y en el corazón de estos indígenas de la Amazonía peruana.

En cuarto lugar y como resultado de la investigación etnológica (en su área mitológica y chamánica) de los Tupí-Cocama de la selva peruana, es posible resumir que el mito y el discurso de *la Tierra sin Mal* ha sido el capítulo más importante de la tradición Tupí del Oriente peruano y se ha constituido como un todo holístico que afecta: a la identidad cultural, al modo de ser social y personal, al conocimiento ordinario y al visionario, a la tradición mítica oral y al pensamiento tribal, a las creencias religiosas, al etno-dinamismo ético y religioso, a la vida y a la existencia del pueblo Cocama. En general, el universo mítico de estos indígenas cumple, en este proceso de afirmación y consolidación, el papel fundamental de los mitos; a saber, la representación simbólica del Mundo y el medio de pensamiento y de comunicación animistas, como parte integrante de la realidad y de la vida.

El mito de la Tierra sin Mal es uno de los elementos más importantes de la vivencia religiosa de los Cocamas, en el que se proyecta la imagen mítica *idealizada*, pero vivida como si fuera real, de la Tierra de los Ancestros, que como modelo arquetípico encierra las pautas del comportamiento personal y social de esta etnia. A mi modo de ver, la dimensión práctica de este mito se asemeja a los Ritos de Paso: *pues representa la pertenencia a una interacción social controlada, la conservación de una sociedad comunitaria agrícola igualitaria y el deseo de una permanencia y estabilidad para ser y vivir dentro de una sociedad que se equilibra en base a unos principios filosóficos.*

Este mito, como en el caso de otros mitos, se deriva de las experiencias extáticas de la comunicación chamánica, en el orden de la realidad no ordinaria entre el mundo sobrenatural y el humano y que tiene una finalidad curativa y social. Y de la misma forma, creo que este mito guarda afinidad con los Ritos de Iniciación chamánica: *el chamán explora, sumergido en un estado visionario, el mundo psíquico profundo y el físico de sus congéneres y el suyo propio, con el fin de establecer el equilibrio de la salud (mental y física) y resolver el proceso de adaptación de la comunidad a las nuevas y urgentes necesidades.* ••

•• Los medios empleados para la alteración de la conciencia por el chamanismo amazónico han sido vistos como semejantes a las técnicas de trance empleadas en otras culturas: el misticismo cristiano, algunas derivaciones del Yoga y con otras variantes primitivas; y sus efectos se han comparado con los fenómenos que estudia la Parapsicología: fenómenos *extranormales* (Hiperestesia, Telergia, Pantomnesia, Xenoglosia), *paranormales* (Clarividencia, Precognición, Telepatía), y *supranormales* (milagros, profecías, revelaciones, bilocación, los Bancos de los Cocamas, los Murayas de los Shipibos).

En conclusión, puede afirmarse que tanto la Filosofía como la actividad chamánica de los Cocamas originaron el fenómeno social de las migraciones. Este episodio surgió desde los tiempos de la preconquista y estuvo impulsado por razones *externas* de tipo conflictivo, que motivaron la *huida* (guerras, epidemias, conquista, reducciones, esclavitud, matanzas...), y por razones *internas* de tipo religioso, que desencadenaron la *búsqueda* de unas condiciones físicas y espirituales aptas para la subsistencia, la permanencia y la paz del pueblo de los Tupí peruanos.

La amplia dispersión geográfica de los primeros 20.000 Cocamas y de 6.000 Cocamillas perseguía alcanzar, como se ha reiterado en diversas ocasiones, la “Tierra de la abundancia y de la ausencia de mal”: el lugar que se encuentra en el Corazón de la Selva peruana, en la isla que está entre el río Huallaga y el Ucayali; simbólicamente el Centro del Mundo, el lugar presidido por la Lupuna y antropológicamente el Corazón de la Amazonía y Corazón del hombre.

A modo de conclusión y sobre este punto, me gustaría decir que, desde una perspectiva idealista, el mito de la Tierra sin Mal es un paradigma utópico que al rememorar la armonía perdida se configura como el emblema de una humanidad totalizadora, que considera a todo hombre como el indígena se considera a sí mismo y a la Naturaleza. Se trata en mi opinión, por una parte, de un arquetipo mítico, pero de consecuencias reales y existenciales, que sirve de modelo para nuestra sociedad y nuestra cultura que no logran consolidar su equilibrio, sino todo lo contrario; y por otra, de una lección de identidad humana para nuestro mundo, que pocos han logrado entender y menos poner en práctica, ni siquiera desde nuestras amplias posibilidades actuales.

Desde este punto de vista (y aunque en este trabajo no se le ha dedicado un capítulo concreto a su persona y a su expedición, pero sí múltiples referencias y alusiones por su relación con el tema que hemos tratado) creo poder afirmar que la figura de Pedro de Ursúa ha sido un modelo de interacción ecológica en la infraestructura amazónica peruana, en función de su *proyecto utópico* y en cuanto a su comprensión del mundo mítico indígena: la expedición de Ursúa fue un intento ambicioso, con una rigurosa conciencia ecológica y, en su más amplio sentido, cósmica, de explicación del Mundo y del sentido y lugar del hombre en el Mundo, y que tuvo su origen en el dinamismo religioso Tupí, el cual, como sabemos, se fundamentaba en la condición espiritual de Inmortalidad de la Tierra sin Mal o

lugar donde no se muere; un proyecto utópico y emblemático de la Historia y la Filosofía Hispanoamericana, que, lamentablemente y una vez más, se vio frustrado, por el deseo de poder, la envidia, la ambición, la intolerancia y el orgullo de creerse Dios, y concretamente por la cólera de Lope de Aguirre.

De aquí, entiendo que Ursúa fuera un prototipo de Caballero del siglo XVI del Imperio Español en América del Sur que pasó a convertirse en paradigma del *símbolo* de aquellos valores e ideales, y más tarde en un *mito*, o parte de un mito o en submito, de la realidad más profunda de una cultura y de un tiempo-espacio: su figura ha completado un capítulo de la historia de contenidos y valores de aquélla época y dejó un camino abierto para la comprensión de la Mitología y la Naturaleza mágicas del universo indígena. Legado, según entiendo, deberíamos ver como creación o recuperación de nuevas directrices para nuestra época; en especial ahora que nos enfrentamos a un fuerte proceso de interculturalidad.

Sin embargo, hoy en día muchas cosas han cambiado en el entorno amazónico (no se puede ocultar la realidad), pero otras y su sentido profundo filosófico y simbólico continúan como siempre fueron; al menos eso creo. De todas formas y en cuanto al tema se refiere, a pesar de que el Cristianismo y otras formas de religión como la del Hermano da Cruz encontraron un campo propicio para inculcar su propia visión del Paraíso, es cierto que en la actualidad resurge la reafirmación de los valores tradicionales en el *revivalismo* y en el *nativismo* indígenas basados en los mitos autóctonos; tal vez como consecuencia de una nueva amenaza: la que lidera la occidentalización.

De aquí, que mi reflexión final matice que, a pesar de todo, no puede obviarse que el mundo indígena sigue hablando con sus dioses, con sus espíritus y con su Naturaleza, aunque tal vez lo hagan desde su propia ambivalencia humana y desde una relación individualista con lo sagrado. Tal vez el discurso de la Tierra sin Mal sea, como siempre fue, una utopía pretenciosa sobre una sociedad tradicional que pretende plasmarse en el presente, que intenta establecer una sociedad justa en medio de un caos; tal vez el caos que el hombre mismo representa. Pero no debemos olvidar que toda sociedad indígena siempre ha cabalgado a lomos de la utopía. Es cierto que este ideal tribal va muriendo poco a poco, a medida que avanza su inaccesibilidad, provocada por el declive de la fe indígena y el irremediable triunfo de los valores externos (occidentales y nacionales). Pero también es cierto que es por ese ideal por lo que los indígenas siguen luchando en

una *nueva batalla*. Una contienda de la que, si logran salir ilesos, sobrevivirán en un mundo de dioses, poderes, valores, ritos y Naturaleza. Sobre esta nueva Filosofía tiene su mirada proyectada la occidentalización; aunque, como siempre, unos para impedirla y otros para protegerla: ¡ Ojalá sus dioses y los nuestros permitan la victoria !

– CONCLUSIÓN GENERAL –

Los dioses dejarán que suceda lo que tenga que suceder, permitirán que se libre la batalla hasta el final y que los supervivientes corran (para bien o para mal) con las consecuencias. Eso creo que ocurrirá.

Desde 1.492 los pueblos indígenas del Nuevo Mundo han sido víctimas de la violencia, la subordinación, la opresión, la esclavitud y el expolio de su Cultura, de su Naturaleza y de su Religiosidad por los agentes del colonialismo europeo y, posteriormente, por las sociedades nacionales. Sin embargo, el espíritu de estos pueblos ha sido siempre, independientemente de su éxito, de lucha y rebelión en defensa de sus costumbres, de su forma de vida, de sus territorios y su ecología, así como de su Ecofilosofía, y de su Cosmovisión. Pero lamentablemente, como en otras tantas ocasiones, los intereses económicos, sociales y religiosos (occidentales y nacionales) han hecho oídos sordos y siguen, de momento, imponiendo la guerra de su ideología: una lucha que, contradictoriamente, no tiene en cuenta que poco a poco y sin desearlo va fortaleciendo la conciencia indígena del *revivalismo*, que se afianza más cada día en recordarles quiénes son y cuál es su lugar en el Mundo. Este fenómeno es un hecho que he podido comprobar en los Nuevos Movimientos del indigenismo actual que se esfuerzan por conservar su identidad cultural y su íntima relación con la Naturaleza; se trata de una reacción ante la nueva amenaza, de un despertar sobresaltado de un *sueño* que les advierte de que el *camino* de los antepasados siempre se está iniciando, que siempre se está en el Camino.

Así, varios *factores externos* (explosión demográfica, ecológicos, económicos, bélicos y culturales) y en especial los *factores internos* de orden mítico, religioso y profético explicaron las migraciones de la época pre y pos-colombina. Pero sin duda, el fin fundamental y de fondo del éxodo tuvo como objetivo *la búsqueda del Paraíso –el siempre inicio del camino–*, el camino hacia “el lugar donde no se muere” y que fue el capítulo esencial del profetismo y del mesianismo religioso etnocultural del pueblo Tupí. La Tierra sin Mal fue el ideal que despertó el sueño del retorno de lo que gravitaba en el pensamiento, en la Filosofía, en la Mitología y en el origen del chamanismo Tupí desde siempre. Desde siempre, el ideal de los Tupí, de los Tupí-Cocamas, y probablemente de todo indígena y de todo hombre, ha sido un ideal utópico, la creencia en un Principio, en un Origen basado en un Principio y en la posibilidad de vivir según ese Principio.

De aquí, que tanto la Cosmovisión (origen, estructura, formación y destino del Universo), como la Mitología (relatos, narraciones y mitos) y la Simbología de la Naturaleza divinizada constituyen junto con el Chamanismo la base de la identidad etnocultural de los Tupí de la Amazonía: la Cosmovisión ocupa una parte importante de sus conocimientos, que componen el mundo cognitivo e imaginario-visionario; el Chamanismo desarrolla la ciencia curativa y de adaptación social y cultural y la sabiduría práctica introspectiva, transpersonal y transcultural; los Símbolos expresan una realidad trascendente que va más allá de su signo, la realidad de la magia de la Naturaleza; y el Mito es la forma de entender y transmitir el contenido del legado tradicional y, al mismo tiempo, es el medio de concebir la realidad por analogía, transformando la historia y la vida social en representaciones simbólicas del Mundo, como si éstas fueran reales y verdaderas. En definitiva, una forma de andar el camino, el camino de la vida; sencillamente y sin más; eso es, sin más complicaciones; sin más, una forma de vivir y de ser.

Por eso los indígenas tienen una cultura de la vida y una conciencia ligada a la Naturaleza, una visión *ecológica* y *espiritual* de la existencia. Esto es, una Cosmovisión religiosa del Mundo que les rodea, del Mundo *de arriba* y del *de abajo*: una *conciencia animista* de la Naturaleza y los seres que la habitan; una *visión sagrada* del espacio sobrenatural y las fuerzas del Cielo; una *concepción cíclica* del tiempo cosmológico; y una *creencia espiritual* en un lugar y un espacio en el que poder ser lo que en el fondo son, lo que todo hombre es, un componente del Todo de la Naturaleza, una parte sin fisuras, sin grandes contradicciones culturales ni dilemas del ego.

El reto de la utopía indígena (como el de toda utopía) no es sencillo de sobrellevar, ya que, por un lado, actúa la creencia mítica en la circularidad cósmica y, por otro, la tarea de superar el estado centrista del ego y de estancamiento cultural y social. Así, el nativo Cocama, hábil en observar la Naturaleza y en saber ver la profundidad humana, consigue superar esa especie de *esquizofrenia*, la que produce la dualidad intrínseca del hombre, al articular su doble naturaleza interior – la naturaleza animal y la naturaleza espiritual –: su existencia está basada en una *balanza* que mide la relación social de su forma de vida en comunidad, y que se configura de acuerdo al altruismo, la reciprocidad y la solidaridad tribales; la empatía ecológica con la Naturaleza sacralizada; el diálogo espiritual con el sí

mismo y con lo trascendente; y el dinamismo ético-religioso que persigue la perfección y la plenitud.

La Tierra sin Mal, la Tierra de los Ancestros en el pasado y la Tierra Nueva en el futuro, ocupa un lugar en el universo mítico, un espacio terrenal en la selva y un tiempo en el círculo cósmico de la representación del mundo Cocama (no debemos olvidar que en el trabajo he defendido que la creencia indígena en un Paraíso es de origen autóctono y mítico ancestral, y que es algo apreciable en la historia y en las creencias actuales de los Tupís, y que poco o nada ha influido, al respecto, la interpretación cristiana del mito del Paraíso). *Yvy mara éy* está en el *centro* del Mundo y de la existencia; es el tiempo y el espacio que retorna, el pasado que se hace presente; la tradición mítica vivida como real; la abolición de la polaridad, y la superación de la dualidad humana: representa el *corazón* de la Tierra, el *centro* entre el Cielo y la Tierra, donde la *Flecha mítica* cayó derecha y señaló para siempre el lugar de la abundancia, de la felicidad, de la religiosidad y de la utopía. Se trata, en todo caso, de una interpretación *ontológica e histórica* del Mito del Paraíso en la que se pone de manifiesto y con una perspectiva simbólica la realidad de una Edad de Oro –Paraíso terrenal– y un Estado Espiritual –Paraíso espiritual– existentes en el pasado y posibles para el futuro..

Así que, el planteamiento de fondo de esta investigación se inscribe, desde una perspectiva filosófica, en una línea *ecologista* y en un ámbito *espiritualista*: considero que el tema del Mito paradisíaco, y sus diversas versiones e interpretaciones, hay que entenderlo desde la visión de la Ecología Global y desde la consideración de la Conciencia Espiritual. Ambos campos constituyen, desde mi punto de vista, un reto de la actualidad que debe asumirse desde la Antropología filosófica.

Dentro del mundo filosófico mi postura se encuadra en la corriente que se ha dado en llamar “Filosofía perenne”, y de la que en grandes líneas puede decirse: que da una explicación del significado del origen, de la evolución, de la historia y del destino del hombre a partir de la visión de la *correspondencia* entre *el arriba* y *el abajo*; y que esta panorámica fue abrazada por aquellos filósofos, corrientes y mitologías que han interpretado el Mito y el mito del Paraíso desde una revalorización positiva y como expresión de la Naturaleza Integral. Al respecto, conviene aclarar que el punto de partida de esta Filosofía arranca de la estimación de que la NATURALEZA (término que tanto he empleado) integra todo lo

existente sin dejar nada fuera de su alcance; y declara, al mismo tiempo, que toda la Realidad es Una y que todas las cosas subsisten –como unidad y como multiplicidad– bajo la totalidad de la Naturaleza. Este es el sentido en el que he empleado el concepto de Naturaleza, y que creo puede identificarse con el de Energía (en el sentido con el que se emplea en las mitologías arcaicas orientales y primitivas) y de cuyo significado deriva el Panteísmo y el Animismo religiosos o el concepto empleado aquí de Religiosidad.

Por eso tengo la convicción de que el mito del Paraíso es en todas sus versiones la expresión de la relación entre el hombre y la Naturaleza y de que esta Naturaleza/Energía es también el componente fundamental de la Conciencia humana, del Espíritu del hombre. Sin lugar a dudas, el mito nos habla de que: una Integridad *corporal* y una Conciencia *espiritual* impregnó al hombre durante la Era paradisíaca, durante la Edad de la Naturaleza en una Identidad con la *trascendencia*, con la Totalidad Trascendente, pero de la que posteriormente el hombre se alejó y cuyo recuerdo, seguramente, permaneció en la Conciencia de forma oculta –en el inconsciente individual y colectivo– ; Conciencia, dicho sea de paso, que ha ido evolucionando desde las formas más simples hasta el grado máximo de espiritualidad. Por eso creo, también, que el mito nos recuerda que el *retorno* a la Unidad perdida está a nuestro alcance; que está en nuestras manos desenmascarar el deseo originario –Eros–, cortar la cuerda que nos separa de la libertad, romper el miedo a superar el origen de la propia caída –Thanatos–: me refiero a la caída en la *individualidad*, en el hiato, en la separación con el Todo, en el desarrollo del ego, en las ataduras de la Cultura frente a la Naturaleza, en el miedo a la muerte. Por eso, los indígenas Tupí se referían a “el lugar donde no se muere” en el sentido de “sin miedo a la muerte”; a Eros frente a Thanatos.

Así que, esta “Filosofía perenne” o Integral contribuye, como decía antes, a que mis planteamientos tengan una orientación antropológico-filosófica de paradigmas ecológicos y espirituales, basados en la Ecofilosofía y en la Antroposofía.

La Ecofilosofía es la parte de la Filosofía que se ocupa del ámbito ecológico desde una visión integral y cuyo punto de partida es la consideración de “la dinámica de la unidad en la diversidad”. La ecología se define como la ciencia que se ocupa de “las relaciones de los organismos con su medio natural, con su habitat”. (P. Dreux, 1981) Pero la Ecofilosofía va más allá de un tratado biológico

y medio ambiental y adaptativo de los seres vivos que habitan en la Tierra. La Ecofilosofía se ocupa de lo que podría denominarse la Ecología Integral; es decir, la visión que fundamenta una nueva concepción no jerarquizada ni dominante del Mundo, la cual hace de la ecología una *ideología liberadora* distinta y que tiene un alcance globalizador, en el que se incluye bajo un nuevo modelo de unidad y armonía la diversidad de todo ser viviente y su relación con el medio natural en el que se desarrolla. La visión antroposófica de la Ecofilosofía señala, además, que el hombre ocupa un lugar en la multiplicidad de los seres de la Naturaleza, y que la misma Naturaleza integra la realidad objetual y la realidad espiritual.

Hoy en día y gracias a las manifestaciones de numerosos intelectuales y activistas (grupos, personas, comunidades) que se han posicionado y comprometido con el Nuevo Movimiento Ecologista, la Ecología Integral se ha establecido como una *nueva visión de la realidad*, la cual, estructurada como un nuevo paradigma, conceptualizada como una nueva forma de pensar y fundamentada en un nuevo principio, se basa en la comprensión integral –como un todo integrado– de las relaciones (a las que nos referíamos antes) recíprocas de todas las manifestaciones de la vida y fenómenos de la Naturaleza: todo ecosistema es un todo holístico que deriva de la armonía de la interdependencia dinámica y de la interconexión mutua de sus partes; y el conjunto de todos los ecosistemas forma un único elemento homeostático (de equilibrio dinámico) inseparable del Universo cósmico, en el que el hombre ocupa un lugar como ecosistema propio y como parte del organismo vivo del Cosmos. También es un hecho que toda esta visión ecológica integral de la realidad ha generado, hoy en día, una *conciencia ecológica* y que, fundamentalmente, se basa en una *conciencia espiritual*. Este episodio de la conciencia constituye el grado de evolución máxima de la conciencia humana: a partir de este momento el Mundo se percibe desde una perspectiva espiritual y como una interacción entre el interior y el exterior y entre la Naturaleza y la Cultura. En esta dimensión espiritual de la conciencia se ha basado la investigación científica de la Antroposofía.

Todos sabemos, también, lo que esta conciencia ecológica denuncia y reivindica hoy en día –lamentablemente sin grandes logros y sin despertar la suficiente *sensibilidad ecológica* en los responsables del presente y del futuro de nuestros sistemas y ante los problemas, los conflictos y las contradicciones que, sin precedente en la historia de la humanidad, nos han conducido a esta actual *crisis*

mundial y de dimensiones políticas, económicas, religiosas, sociales, intelectuales, éticas, ecológicas y espirituales –: denuncia una concepción dualista de la realidad que separa al hombre de la Naturaleza y reivindica el significado de fondo de la Ciencia, el ensanchamiento de la conciencia humana, la Unidad entre, lo que Albert Hofmann (2000) ha llamado, “Mundo Interior o espiritual y Mundo Exterior o material”.

Efectivamente, lo que designamos como “realidad” –imagen objetiva del Mundo Exterior– es una imagen subjetiva del Mundo Interior de cada hombre. Sin embargo, bajo esta metáfora dualista de la realidad se oculta una dimensión monista, la *trascendental*. La dimensión trascendental de la realidad es la conciencia espiritual interior de la realidad oculta y su relación con la realidad material objetiva. Por eso hoy hablamos de que la evolución de la conciencia humana ha llegado, después de superar la dualidad sujeto/objeto, al grado de la “Conciencia cósmica”, que es el objetivo último de la Ecología Global.

Pues bien, el fenómeno del chamanismo, que he relacionado con la cultura indígena Tupí-Cocama y la amazónica en general y con las culturas arcaicas de nuestra civilización, es en el fondo y desde mi punto de vista, la Experiencia Visionaria de la dimensión trascendental de la realidad, la forma de lograr la máxima evolución de la conciencia: *la Conciencia cósmica*. Aquí, al introducir el término *Experiencia Visionaria* (E C V:) me refiero al Estado Espiritual (E. P.) que se alcanza a través del Estado Chamánico de la conciencia (E C C); EXPERIENCIA de la que podría decirse que consiste en la *amplitud de la conciencia* por la que el chamán se libera de la dicotomía sujeto/objeto y se hace consciente de la totalidad de la realidad –la interior y la exterior, la normal y la oculta, *la de arriba y la de abajo*– y en la que se abre la *conciencia simbólica* por la que se desenmascaran los símbolos de la Realidad; a lo que Raimond Panikkar (1998) ha llamado “Iconos del Misterio”, pues el Icono se descubre como símbolo y el símbolo se percibe en la experiencia directa. De aquí que mis planteamientos sean, también, *espirituales*.

Si es cierto, como plantean los movimientos ecologistas más radicales, que hemos llegado a este momento lamentable de la historia humana, al dominio atroz de lo que M. Burnet (1973) ha llamado “El mamífero dominante” –a una especie de guerra fría permanente, a algo así como al triunfo del *lado oscuro* de la humanidad, a la ruptura del equilibrio y de la armonía de y con los ecosistemas, a

una especie de pacto con Thanatos— a lo que F. Capra (1987) ha designado como “El punto crucial”, podría decirse que parece que hubiéramos ocultado la *sabiduría* con la que nació la evolución de nuestra conciencia, que nos hubiéramos alejado demasiado de nuestro origen, que hubiéramos perdido el contacto con la Realidad, que hubiéramos olvidado lo que nos une y unifica con *el otro*, con *el más allá* y con *el Cosmos*, como si nos negáramos a nosotros mismos al mismo tiempo que nos reafirmamos en un mundo demasiado abstracto, demasiado racional, demasiado prometedor, demasiado poco espiritual para ser real. Pero, también, es cierto (y esto es algo que de la misma forma y desde un punto de vista positivo he querido dejar patente en mi trabajo) que tal vez no sea del todo tarde, a no ser que el destino cósmico esté escrito con renglones torcidos o que nosotros mismos lo trazáramos con la perfidia del orgullo, que todavía podemos recuperar la conciencia —la conciencia y la actitud— de vivir en paz y armonía con todo nuestro Mundo y entorno, cambiando nuestros valores y hábitos hacia un *Ethos ecológico* y hacia un *Ethos espiritual*, y retornando al inicio mítico de los orígenes de donde un día partimos: me refiero al renacimiento de una Nueva Conciencia —*ecológico* y *espiritual*— (la que algunas de las diversas interpretaciones del Mito y del Mito del Paraíso, por parte de las culturas indígenas y arcaicas y su representación en el fenómeno del chamanismo, considero, según este trabajo, han puesto de relieve); me refiero a una Conciencia que nuestra cultura Occidental vio mermada casi hasta su extinción; y a una Conciencia cuya recuperación es el único camino —Eros— que nos queda si queremos seguir viviendo en esta época, la que Ken Wilber (1995) entiende como el tiempo de “Después del Edén”.

Pues bien, visto todo esto quiero recalcar que también he llegado a la convicción de que las interpretaciones del Mito y las del Mito paradisíaco y su relación con el chamanismo en sus diversas versiones y en especial la que corresponde a la Tupí-Cocama, que aquí hemos visto, gozan, a pesar de ser un tema de corte clásico, de gran *actualidad* y por tanto de un importante interés para nuestros días. Y creo que así es, precisamente, porque ofrece una Filosofía Alternativa —perenne e integral— a las contradicciones y a los errores de la humanidad y en especial a los de nuestra época. Todo el análisis hermenéutico (a veces explícito y a veces implícito) que se aprecia en este trabajo persigue poner en tela de juicio y desenmascarar lo que habitualmente consideramos como la *única realidad*, y que suele ser aquello por lo que nos obsesionamos mientras nos

olvidamos de todo lo demás. El Mito del Paraíso nos diseña la Realidad, no una realidad sino la *Realidad Global*, el círculo de la Naturaleza que envuelve al hombre y al Mundo que le rodea sin fascinación y sin entusiasmo, sin reduccionismos, sin dualismos y sin dicotomías.

Así y desde esta línea, he querido defender que el indígena amazónico Cocama lo que nos proporciona al mundo de hoy es, precisamente, una etno-mito-eco-filosofía alternativa –perenne– que se establece en función de una Cosmovisión de la Realidad en su totalidad como expresión de una relación directa e íntima con la Naturaleza y con el Cosmos. En el fondo, *el Mito de la Tierra sin Mal* no es otra cosa que un paradigma ecológico (el que nosotros buscamos hoy día) y que se caracteriza por una tendencia *espiritual –erótica–* de conectar con la Tierra y de comunicar con el Cielo; una especie de *sueño* “con los pies en la Tierra”. Por lo que puede decirse que este mito y el Mito en general sigue siendo el *sueño* que nos quedará, si un día perdemos el rumbo por completo y ya no podemos regresar; porque todo sueño contiene una dosis de amor –Eros–: recuerdo cómo Roberto Guimaraes, un indígena Shipibo, me contaba un mito, el “*Mito del Lobo del río Ucayali*”, en el que los protagonistas eran el Sueño y el Amor.

La Filosofía indígena nos enseña, entonces, que nuestra nueva alternativa ecológica es para ellos un viejo y ancestral *sueño de amor*: sus ancestros siempre han vivido en armonía con la Naturaleza, practicando una economía de subsistencia tribal y compartiendo una propiedad colectiva del territorio, con una sabiduría espiritual, unos principios ideológicos y filosóficos sólidos y un conocimiento chamánico de la realidad; y siempre han existido soñando y amando la Naturaleza; sueño y amor que son interpretados por los espíritus de los chamanes.

Pero también hoy, los indígenas denuncian que tienen que librarse una batalla, una lucha que ya auguraban, pero que ahora va en serio y que les enfrenta a la *especie del hombre dominante* que comienza a perder su rumbo, que ha dejado de soñar y convertido el amor en muerte, Eros en Thanatos: me refiero a lo que K. Lorenz (1984) ha tratado como “Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada”: a la deforestación y contaminación de la Amazonía; a la economía de mercado globalizada; a la aculturación y la ideologización y al rapto y exterminio de la religiosidad, del lenguaje, del sentimiento de amor y de la tradición; a la aniquilación de la estructura social tribal comunitaria, la implantación de la privatización de los bosques y el desplazamiento de los indígenas hacia las

ciudades; a la utilización de los recursos naturales y de los conocimientos terapéuticos tradicionales; a la homogenización de las culturas indígenas y la decadencia genética por intereses capitalistas; y al endormecimiento de la población en la pobreza.

Así y ante la evidencia irrefutable de este *lado oscuro* (casi, casi demoníaco), en mis planteamientos he llegado a la conclusión de que el mito de *la Tierra sin Mal* indígena y el mito del *Paraíso* Occidental nos pregonan una dura *crítica* de la realidad, de la realidad que nosotros construimos con obsesión; y al mismo tiempo nos proponen una *alternativa* utópica de la Realidad, la realidad *creativa* que no depende de nosotros solos, cuando sabemos leer el Mundo y la Naturaleza y no dejamos que las apariencias de las máscaras de la realidad nos engañen. Así que, por una parte, es posible (al menos así lo creo) que los problemas de nuestro tiempo se deban a una relación (consciente o inconsciente) *irresponsable* del hombre con la Creación y con el ámbito espiritual de la Naturaleza, del que nos hablan los mitos y en particular nuestro mito. El mito del Paraíso nos habla (continuando, así, con la redacción anterior al respecto) en todas las interpretaciones que hemos visto, de un tiempo anterior a la historia y de un mundo en el que los hombres vivían en la abundancia y felices y en el que convivían con los dioses. Una época –Osiriana, Dorada, Edénica, Ancestral– en la que el hombre era Uno con la Creación y se encontraba inmerso en la armonía de la Naturaleza/divinizada; pero también de que esta forma de *relación* se vio mermada y se perdió y de que, en contrapartida, en aquella conciencia se escindió la Unidad *urobórica*. Y de este acontecimiento mítico surgió el hiato entre Naturaleza y Cultura y, posteriormente, el nacimiento del inicio de lo que acabará siendo una Nueva Conciencia, un nuevo estadio progresivo de desarrollo de la conciencia humana, del que, probablemente, emanaron los “héroes míticos de las mil caras”. Estos fueron precisamente los profetas-chamanes que intentaron restaurar la *armonía* perdida y remediar la *irresponsabilidad* para que la Nueva Conciencia del hombre no se olvidara de su origen divino. Pero, lamentablemente, nuestra historia nos muestra que en gran medida el *camino* de nuestra cultura Occidental ha tomado el rumbo de la imagen materialista del Mundo, olvidando la dimensión espiritual de la Conciencia. Y por otra parte, creo que es muy probable que el fenómeno del chamanismo haya sido y sea la manifestación espiritual –conservada y restaurada– de la Conciencia originaria y al mismo tiempo su eco permanente en el desarrollo

del Nuevo Espíritu. Está claro que no podemos volver hacia atrás, no podemos vivir en el pasado. Pero lo que sí está a nuestro alcance es avanzar hacia delante en un nivel actual de desarrollo positivo de la conciencia –Eros–: con un *nuevo sentido* espiritual –simbólico y holístico– del Mundo y del lugar del hombre en el Mundo, con una *nueva concepción* de la Realidad y con una *nueva relación* entre Naturaleza y Cultura; y también hay que tener en cuenta que tampoco podemos retroceder una vez alcanzado este estado espiritual y este *camino*; o de lo contrario, pienso, que las consecuencias (que ya se vislumbran) girarán en torno a una cultura –thanática– de la muerte.

Pues bien, como indicaba anteriormente creo que el chamanismo se fundamenta, principalmente, en este *ensanchamiento* de la Conciencia de la que hablamos, la cual en el fenómeno chamánico toma sentido como EXPERIENCIA espiritual, como Conciencia cósmica de Unión con el Todo. Hoy y gracias a los recientes estudios sobre Antropología cognitiva podemos saber que toda forma de gnosis chamánica o de experiencia visionaria se debe a lo que genéricamente se denomina como “Meditación”, que debe ser entendida como gnosis profunda de la Realidad y de la que surge una Nueva Conciencia espiritual y se desvela la Unidad en el Todo.

Por otra parte, esta meditación *contemplativa* siempre va unida a una alteración de la Conciencia y que, según el marco cultural del que se trate, se logra a partir de la experiencia práctica del Yoga y de la respiración holotrópica hinduistas, del misticismo cristiano, de las danzas derviche y de mesoamérica, etc.; y, en lo que respecta a nuestro tema, se alcanza por la ingestión de sustancias enteógenas visionarias (como el Soma, el Cornezuelo, la Amanita, el Peyote, el San Pedro, la Ayahuasca, etc.). De hecho, las formas chamánicas, que aquí hemos visto en relación a las culturas Orientales y Occidentales arcaicas y a las indígenas ancestrales y actuales, están mediatisadas por el uso de estas sustancias: por ejemplo, en las iniciaciones griegas eleusinas, narradas en “El camino a Eleusis” (Gordon, Hoffmann y Ruck, 1980) se usaba el *Kykeon*, una sustancia enteógena que era bebida por los *Epopes* en las Cuevas iniciáticas de los templos de Eleusis; y en la Edad Media europea se tomaba (involuntaria y voluntariamente) el Cornezuelo de centeno, un hongo parásito de este cereal del que deriva la ergometrina y la ergotamina y que le convierten en el precursor del LSD; y en nuestros días, en los que los Nuevos Movimientos Neochamánicos (denominados genéricamente como

la Nueva Era) están proliferando, se reivindica el uso legal del *cannabis*. También y en esta misma línea, los últimos estudios de fisiología cerebral han relacionado las sustancias opiáceas (como la endorfina) con la *evitación del dolor* y por tanto como “Mensajeros del Paraíso” (Charles Levinthal, 1999).

De acuerdo a las mitologías de estas culturas, como bien hemos visto, creo poder defender que han sido los chamanes quienes han tenido un conocimiento *directo* –perenne y esotérico– del tiempo paradisíaco primordial y del acontecimiento de la caída, pues de hecho difícilmente podemos saber algo concreto sobre estos hechos a través de las ciencias establecidas de la Arqueología o la Paleontología: es difícil situar la Era paradisíaca y el acontecimiento de la caída, de los que nos hablan los mitos de todas las culturas, en la Historia y desde sus orígenes a partir del Big Bang (hace 15 millones de años) e incluso desde el proceso evolutivo de la humanización (hace 6 millones de años); sin grandes datos los paleontólogos hablan de localizar esta época primitiva antes de la del *homo sapiens*; pero tampoco debemos olvidar el acontecimiento de la catástrofe del que nos habla el mito del Diluvio y que tampoco podemos determinar en la historia.

En todas las mitologías y como legado *universal* el mito del paraíso va ligado al mito cataclismológico (en la mayoría de los casos de un diluvio), que en múltiples de sus versiones culturales, como es el caso de los Tupí-Cocamas, podría hablarse de un solo mito: la humanidad que vivía en perfecta armonía –Eros– con la totalidad de la Naturaleza espiritual fue degenerando a causa del mal –thanatos– hasta que su hábitat se destruyó y sus habitantes desaparecieron, y que después y gracias a unos *supervivientes* –o materia que logró permanecer intacta– que se salvaron de la catástrofe todo comenzó de nuevo.

También los mitos de las culturas orientales, que hemos visto, y con preferencia del mito del Edén hablan del florecimiento y de la decadencia de una civilización que en una época remota acabó desapareciendo; y el mismo Platón, en el mito *histórico* de la Atlántida –*Timeo*, 24 d y *Critias* 120 e–, cuenta cómo la estirpe de los Atlantes, que vivían en la isla de la Atlántida del mar Atlántico hace 9.000 años en un estado de perfecta felicidad, acabó trivializándose y, seguidamente, desapareciendo cuando la isla se hundió; también en nuestros días, y en lo que podría denominarse la Nueva Mitología de la Ciencia-ficción, se expresa (por medio de películas, novelas y ensayos) este doble acontecimiento como partes de un mismo episodio, hecho que suele ir relacionado con la Ciencia genética y con

el fenómeno extraterrestre. Pero sin lugar a dudas y desde el ámbito filosófico y religioso la mitología paradisíaca está vinculada a la creencia utópica a modo de continuidad “Del Paraíso a la Utopía” (L. Rougier, 1984).

Ante la inexactitud temporal e incluso geográfica de situar la era paradisíaca fuera de la Mitología, las ciencias antropológicas hablan de la época “urobórica” para referirse a la *estructura original* de la conciencia humana y a su *identidad* arcaica primordial con la Naturaleza: el *uroboros* es el arquetipo simbólico de un estado paradisíaco en el que el hombre estaba unido con el Todo –la aurora de la humanidad–. En todas las mitologías paradisíacas de las culturas arcaicas y primitivas y de forma especial en las indígenas amazónicas, tanto la gnosis chamánica como el mito urobórico están simbolizados por “La Serpiente Cósmica” (J. Narby, 1997), y de la cual podría decirse representa los orígenes del saber y la comunicación entre la Tierra y el Cielo, entre *el abajo y el arriba*.

Sin embargo, y a pesar de las *interpretaciones psicológicas* que han mantenido que el estadio urobórico estaba sumido en una etapa sub-consciente (semi-consciente) de la evolución de la conciencia y que el mismo mito del Paraíso es en cualquiera de sus versiones un medio de *huir* de la realidad social y económica de una determinada época y circunstancia e incluso una forma de *olvidar* el destino mortal de la existencia humana –thanatos–, yo defiendo una versión histórica y teológica del estado urobórico –la época más libre y menos represiva de la Historia de la humanidad–: que más bien el hombre se encontraba en un periodo supra-consciente de *unificación* y de *comunicación* con la Naturaleza trascendente frente a la emergencia de la Razón, de la Cultura, de la dicotomía sujeto/objeto y del miedo a la muerte de las etapas posteriores, y que este y todo mito y su relación directa con el chamanismo responde al *deseo* de trascendencia que se oculta en el interior de cada *sí mismo* –Eros–; pues Eros es la identidad libre y Thanatos la individualidad represiva.

Al admitir esta tendencia *histórico-teológica* del Paraíso basada en la Unidad urobórica con la Naturaleza, cabe deducir (enlazando con lo que afirmaba anteriormente) que los chamanes surgieron cuando comenzó el tiempo de la historia después de la caída –cuando se pasó de Eros a Thanatos– cuando floreció el sentimiento de la *nostalgia* del Paraíso perdido y de la *angustia* existencial ante la muerte como consecuencia del deseo esencial e intuitivo de Unidad con el Todo. Los chamanes (al menos así lo entiendo) brotaron de aquella “Primera Religión de

la Humanidad” (en acuerdo a la definición apuntada antes de Carlos Junquera) en calidad de profetas, de magos, de iatromantes y así permanecer ligados, a través del Mito, la Magia y la Gnosis y las técnicas corporales y espirituales del éxtasis (según se dijo defiende Elíade) a los orígenes de los primeros tiempos de *In illo tempore*. Así los chamanes se instituyen como los especialistas en: desenmascarar la apariencia del sentido primigenio de la realidad, conocer lo oculto de las cosas, hacer presente el tiempo de los ancestros, franquear los niveles cósmicos, mediar entre los diversos mundos, superar los límites de la existencia erradicando el miedo a la muerte y la individualidad y en restituir y reparar la armonía paradísica perdida conectando con el mundo *de arriba* y restaurando el mundo *de abajo*; en definitiva volver a Eros y abandonar Thanatos.

Así que, a partir de estos presupuestos antropológicos y desde una perspectiva filosófica puede concluirse que, desde el inicio de los tiempos de la Historia y de la Cultura, el chamanismo está directamente relacionado y de una forma ecológica y espiritual con la realidad paradísica urobórica, ya que el mismo proceso de iniciación chamánica se fundamenta en adquirir la capacidad de explorar el mundo de la supra-conciencia y llegar a la superación de la condición humana caída para alcanzar la *libertad* y la *identidad* trascendentes, propias de la Era paradísica, con la Naturaleza, a lo que Ken Wilber ha llamado “La Conciencia sin fronteras” (Wilber, 2001). Una vez logrado este estado de Conciencia trascendente, el *verdadero* chamán lograba una profunda *transformación* –corporal y espiritual– de su *sí mismo* para asimilarse a una modalidad superior de Conocimiento y de Conciencia.

De cualquier forma, lo que los mitos paradisíacos –indígenas, arcaicos de la Edad de Oro y el mito edénico– y su relación chamánica con los héroes de las mil caras han dejado patente es que en una época muy remota (que se escapa a nuestra localización temporal) anterior a la Historia existió una Era paradísica –urobórica– y que al perderse dio lugar a la dicotomía entre Naturaleza y Cultura, entre Intuición y Razón, entre Microcosmos y Macrocosmos.

En definitiva, lo que he pretendido en mi investigación (aunque ya dije que no es fundamentalmente un estudio comparativo) del mito paradisíaco es llegar al corazón de la cultura indígena a través del mito de Origen de la Tierra sin Mal, y que en gran medida es el residuo de la Ontología Primitiva; y he querido hacer ver cómo la cultura Occidental, que, lo admitamos o no, lleva a sus espaldas el mito,

también de Origen, de la Edad de Oro no difiere tanto como pueda parecer de la Mitología indígena, que es, en gran medida, su antecedente histórico, sólo que aquella no se ha apartado de la Naturaleza divinizada y sigue considerando al Mundo y al hombre como UNA REALIDAD: creo que la semejanza y el paralelismo del mito del Paraíso de la cultura amazónica con el de la cultura Occidental así como sus manifestaciones chamánicas es evidente.

Después de toda esta exposición, he llegado a una última conclusión y convicción: que todos formamos parte de la misma herencia mítica y cultural de la humanidad, y que todos estamos integrados en el mismo ecosistema y bajo una misma Conciencia que nos envuelve en una relación espiritual entre el hombre y la Naturaleza como un UNICO TODO; que, de acuerdo a mi hipótesis, puedo afirmar que el mito del Paraíso escenifica que: en una época remota el hombre se relacionaba mediante las tres formas que le son posibles con las otras dimensiones de la realidad y de la existencia, que existía una comunicación entre el hombre y el Mundo que le rodea, y que esta relación está vinculada al conocimiento chamánico y a la visión espiritual de las formas de ser y de existir en el Mundo y en el Universo como UN TODO HOLÍSTICO; y que el Mito en general y este mito en particular y en consecuencia el pensamiento mítico es la única Realidad que puede unir *otra vez* a la humanidad con la Naturaleza: su retorno o nuestro retorno a su regazo es *todavía* desde nuestra época lo único que nos queda. No debemos olvidar que la “Gran Cadena del Ser” nos recuerda que todo lo que somos y lo que tenemos (tanto a nivel socio-cultural como particular) lo debemos *siempre* a otros.

En definitiva, que por encima de todos nosotros y de toda forma de vida hay una LEY UNIVERSAL –una especie de Gran Mito originario, de revelación metafísica– : un una Ley del Principio que nos unifica como humanos y que más allá de las culturas nos une como entes espirituales con la Naturaleza y el Universo en una causa común; una Ley de la Naturaleza que orienta el destino del hombre a la felicidad de una existencia consciente, libre y responsable: el eslabón perdido en la Creación, el PARAÍSO; una Ley de la Conciencia que responde al Principio metafísico de *correspondencia*, el cual, si al mirar sabemos ver, al entender comprender y al escuchar oír el Mundo en todas sus dimensiones, continuamente nos evoca el recuerdo de que *como es abajo es arriba, como es arriba es abajo*.

– BIBLIOGRAFÍA –

BIBLIOGRAFÍA DE LA PRIMERA PARTE

Actas del IV Congreso de la SHAF

2001. **Filosofía de la Cultura.** VALENCIA. Ed. Universidad de Valencia,
Agis Villaverde, Marcelino

1991. **Mircea Elíade, una Filosofía de lo sagrado.** SANTIAGO DE
COMPOSTELA. Ed. Universidad Santiago de Compostela .

Alegre Gorri, Antonio

1997. “**Platón**” en *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica.*

BILBAO. Ed. Univ. Deusto.

1985. **Estudios sobre los Presocráticos.** BARCELONA. Ed. Anthropos.

1988. **Historia de la Filosofía antigua.** BARCELONA. Ed. Anthropos

1983. **Textos de Filosofía (Platón).** BARCELONA. Ed. I.C.E. U.A.B.

1995. **Una Lección de Filosofía (transformación del Eros filosófico).**
BARCELONA. Ed. U.B.

1986. **La sofística y Sócrates.** BARCELONA: Ed. Montesinos.

1983. **Los filósofos y sus filosofías (Platón)** BARCELONA. Vicens Vives.

Aleixandre, Vicente

1976. **Sombra del Paraíso.** MADRID. Ed. Clásicos Castalia,

Allen D

1985. **Mircea Elíade y el fenómeno religioso.** MADRID. Ed. Cristiandad.

Anónimo

1987. **Lapidario órfico.** MADRID. Ed. Gredos.

Aristófanes

1982. **Las Nubes, Las Avispas, Las Junteras.** MADRID. Espasa Calpe.

Arqueología de las ciudades perdidas

1992. **Egipto** (Vol. III), **Mesopotamia** (Vol. IV), **Ciudades Bíblicas** (Vol.
V). BARCELONA. Ed. Salvat.

Bataille, Georges

1979. **Sobre Nietzsche.** MADRID. Edt. Taurus.

- Baumann, Hermann
 1970. **Les peuples et les civilisations de l'Afrique.** PARÍS. Edt. Payot.
 Biblia de Jerusalén.
 1967. BRUSELAS. Ed. D.D.B.
 1975. Española, Nueva. Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
 Blavatsky, Helena Petrovna
 1988. **Isis sin Velo** (4 vol.) MÁLAGA. Ed. Sirio.
 Campbell, Joseph
 1997. **El héroe de las mil caras.** MEXICO. Ed. FCE.
 1999. **Las máscaras de Dios** (4 vol.) MADRID. Ed. Alianza Editorial.
 Camús, Albert
 2000. **El Hombre Rebelde.** BARCELONA. Ed. Círculo de lectores.
 1998. **Código de Manú.** MADRID. Ed. F. C. E.
 Conford, F.M.
 1987. **Principium Sapientia.** MADRID. Ed. Visor
 1980. **Antes y después de Sócrates.** BARCELONA. Ed. Ariel.
 1968. **La teoría Platónica del conocimiento.** BARCELONA. Ed. Paidos.
 Copleston, F.
 1977. **Historia de la Filosofía.** (9 vol.) BARCELONA. Ed. Ariel.
 Cordón, Faustino
 1988. **Cocinar hizo al Hombre.** BARCELONA. Ed. Tusquets.
 Champdor, Albert
 1982. **El Libro Egipcio de los Muertos.** MADRID. Ed. Edaf.
 Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain
 1986. **Diccionario de los Símbolos.** BARCELONA. Ed. Herder.
 Choza, Jacinto
 1978. **Conciencia y afectividad –Aristóteles, Nietzsche y Freud–.**
 PAMPLONA. Ed. E.U.N.S.A.
 1988. **Manual de Antropología Filosófica.** MADRID. Ed. Rialp..
 1992. **Filosofía del Hombre, Antropología de la identidad.** MADRID.
 Edt. Rialp,
 2002. **Antropología filosófica, Las representaciones del sí mismo.**
 MADRID. Ed Biblioteca Nueva.

- Danielou, Alain;
1986. **Shiva y Dionisio –La religión de la Naturaleza y del Eros–**
BARCELONA. Ed. Kairós.
- Dante, Alighieri
1992. **La Divina Comedia.** BARCELONA. Ed. RBA editores.
- Diccionario de Mitología.
1981. **Diccionario de Mitología Clásica** (2 tomos) MADRID. Ed. Alianza.
- Diel, Paul
1998. **El simbolismo en la mitología griega.** MADRID. Ed. Idea universitaria.
- Dodds, E.R.
1997. **Los griegos y lo irracional.** MADRID. Ed. Alianza Univ.
1975. **Paganos y cristianos en tiempo de angustia.** MADRID. Ed. Cristiandad.
- Droz, Geneviève
1993. **Los mitos Platónicos.** BARCELONA. Ed. Labor.
- Duch, Lluis
1983. **Mircea Elíade.** MONTSERRAT. Ed. Publicaciones Abadía de Montserrat.
1998. **Mito, Interpretación y Cultura.** BARCELONA. Ed. Herder.
- Elíade, Mircea
1980. **La prueba del laberinto.** MADRID. Ed. Cristiandad.
1981. **Tratado de Historia de las Religiones.** MADRID. Ed. Cristiandad.
1985. **Mito y realidad.** BARCELONA. Ed. Labor.
1987. **Patañjali y el yoga.** BARCELONA. Ed. Paidos.
1988. **Lo sagrado y lo profano.** BARCELONA. Ed. Labor.
1989. **El mito del eterno retorno.** MADRID. Ed. Alianza editorial.
1991. **El mito del Buen Salvaje.** MÉXICO. Ed. Almagesto.
1992. **Diccionario de las religiones.** BARCELONA. Ed. Paidós.
1993. **Cosmología y Alquimia babilónica.** BARCELONA. Ed. Paidós.
1998. **La noche de San Juan.** BARCELONA. Ed. Herder.
1999. **Historia de las creencias y de las ideas Religiosas (5 vol.)**
BARCELONA. Ed. Paidós.
1999. **Herreros y alquinistas.** MADRID. Ed. Alianza Editorial.

1999. **Imágenes y símbolos.** MADRID. Ed. Taurus,
2000. **Aspectos del Mito.** BARCELONA. Ed. Paidós.
2001. **Mefistófeles y el Andrógino.** BARCELONA. Ed. Kairós.
2001. **Nacimiento y Renacimiento.** BARCELONA. Ed. Kairós.
- Eliot, T. S.
1999. **Poesías Reunidas –1909-1962–.** MADRID. Ed. Alianza editorial.
- Esquilo
1992. **Tragedias –Prometeo Encadenado–** BARCELONA. Ed. R.B.A.
- Eurípides
1980. **Tragedias.** BARCELONA. Ed. Bruguera.
- Farrington, Benjamín.
1973. **Ciencia y Política en el mundo antiguo.** BARCELONA. Ed. Ayuso,
1979. **Ciencia y Filosofía en la antigüedad.** BARCELONA. Ed. Ariel.
- Ficino, Marsilio
1986. “**Comentario al Symposio de Platón**” en **Humanismo y Renacimiento.** MADRID. Ed. Alianza Univ.
- Filostrato
1982. **Vida de los sofistas.** MADRID. Ed. Gredos.,
- Fink, Eugen
1980. **La filosofía de Nietzsche.** MADRID. Ed. Alianza Universidad.
- Flinders Petri, W.M.
1998. **La Religión de los Antiguos Egipcios.** BARCELONA. Ed. Abraxax,,
- Frankfort, H.A., Wilson, J.A. y Jacobsen, T.
1974. **El Pensamiento Prefilosófico –T.I–** MÉXICO. Ed. FCE.
- Frazer, J. G.
1986. **Mitos sobre el origen del fuego.** BARCELONA. Ed. Alta Fulla.
1989. **La rama dorada.** MÉXICO. Ed. Edt. FCE.
- Freud, Sigmund
1979. **Totem y Tabú.** MADRID. Ed. Alianza Editorial .
1988. **Introducción al Psicoanálisis.** MADRID. Ed. Alianza Editorial.
- Gadamer, Hans Georg
1997. **Mito y Razón.** BARCELONA. Ed. Paidós.

- Garcia Gual, C.
1995. **Prometeo: Mito y Tragedia.** MADRID. Ed. Hiperión.
- Garelli, Paul
1974. **Historia de la Filosofía, El Pensamiento Prefilosófico y Oriental.** MADRID. Ed. S. XXI.
- Giuseppe Cocchiara,
1948. **Il Mito del Buen Salvaggio; Introduzione alla storia della teoria etnologiche.** MESSINA.
- Graves, Robert y Patai Raphael
1988. **Los mitos Hebreos.** MADRID. Ed. Alianza.
- Graves, Robert.
2001. **Los Mitos Griegos.** BARCELONA. Ed. Ariel.
- Grimal, Pierre,
1996. **Diccionario de Mitología griega y romana.** Edt. Labor.
- Gordon Wasson R., Hoffmann Albert y Ruck Carl
1994. **El camino de Eleusis.** MADRID. Ed. F.C.E.
- Gusdorf, Georges
1960. **Mito y Metafísica.** BUENOS AIRES. Ed. Nova, Buenos Aires
1977. **La conciencia cristiana en el siglo de las Luces.** ESTELLA. Ed. Verbo Divino.
1983. **Du néant a Dieu dan le savoir romantique.** PARIS. Ed. Payot.
- Guthrie, W. K. C.
1956. **Orphée et la religion Grécque.** PARIS. Ed. Payot.
1990. **Historia de la Filosofía Griega.** MADRID. Ed. Gredos.
- Hamilton, E.
1976. **La Mitología.** BARCELONA. Ed. Daimon.
- Hart, George
1994. **Mitos Egipcios.** BARCELONA. Ed. Akal.,
- Heller, Agnes
1980. **El hombre del Renacimiento.** BARCELONA. Ed. Península.
- Heráclito;
1982. **Fragmentos.** BUENOS AIRES. Ed. Aguilar,
- Hermes Trimegisto;
1975. **Obras Completas.** BARCELONA. Ed. Biblioteca Esoterica.

- Herodoto
1992. **Historia –Libros I-II–**. MADRID. Ed. Gredos,
- Hesíodo
1983. **Obras y Fragmentos**. MADRID. Ed. Gredos.
- Hölderlin; Friedrich
1977. **Poesía completa** (edición Bilingüe). BARCELONA. Ed. Río Nuevo.
1986. **Hiperión**. MADRID. Ed. Hiperión.
1988. **La muerte de Empédocles**. MADRID. Ed. Hiperión
1993. **Ensayos**. MADRID. Ed. Hiperión
1994. **Las grandes elegías**. MADRID. Ed. Hiperión.
- Irwin, W. A. y Frankford, H. A.
1968. **El pensamiento prefilosófico –T. II, Los Hebreos–** MÉXICO. FCE
- Jack, Cristian
1998. **El Saber Mágico en el antiguo Egipto**. MADRID. Ed. Edaf.,
- Jaeger, Werner
1978. **El Dios de los presocráticos**. MEXICO. Ed FCE.
1983. **Paideia**. MEXICO. Ed. F: C: E:
- Jámblico
1987. **Vida de Pitágoras**. MADRID. Ed. Gredos.
- Jamme, C.
1999. **Introducción a la Filosofía del Mito**. BARCELONA. Ed. Paidós.
- Jolivet, Regis
1976. **Las Doctrinas existencialistas**. MADRID. Ed. Gredos.
- Joyce, James
1999. **Poesías Completas**. MADRID. Ed. Visor
- Jung, Carl G.
1991. **Arquetipos e inconsciente colectivo**. BARCELONA. Paidós.
1992. **El hombre y sus símbolos**. MADRID. Ed. B. U. C..
- Kybalión, El
- La Filosofía Hermética del antiguo Egipto y Grecia**. MADRID. Editor Luis Carcamo.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E.
1981. **Los Filosóficos Presocráticos**. MADRID. Ed. Gredos.

- Lactancio
 1990. **Instituciones Divinas.** MADRID. Ed. Gredos, Ma. 1990.
- Laercio, Diógenes
 1991. **Vida de los Filosófos ilustres.** MÉXICO. Ed. Porrúa.
- Lara Peinado (traductor)
 1994. **Poema de Ennma Elish.** MADRID. Ed. Trotta.
- Laurent, A. (traductor)
 1981. **Libro Egipcio de los Muertos.** BARCELONA. Ed. Adiax.
- Leenhardt, Maurice
 1997. **Do kamo.** BARCELONA. Ed. Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude
 1982. **El pensamiento salvaje.** MEXICO. Ed. F:C:E:
1990. **Mito y significado.** MADRID. Ed. Alianza editorial
1996. **Raza y Cultura.** MADRID. Ed. Cátedra
- Lévy-Bruhl, Lucien
 1978. **La Mitología Primitiva.** BARCELONA. Ed. Península.
1985. **El alma primitiva.** BARCELONA. Ed. Península.
- MacLagan, David
 1977. **Mitos de la Creación.** MADRID. Ed. Debate, 1977.
- Malinowski, B.
 1974. **Magia, Ciencia, Religión.** BARCELONA. Ed. Arie.
1982. **Estudios de Psicología primitiva.** BARCELONA. Ed. Paidos.
- Milton, John.
 1986. **El Paraíso perdido.** BARCELONA. Edt. Verón.
- Morey, Miguel
 1988. **Los presocráticos(del Mito al Logos).** BARCELONA. Ed. Montesinos
- Moro, Campanella y Bacon,
 1996. **Utopías del Renacimiento.** MADRID. Ed. F.C.E.
- Mosterín, Jesús
 1985. **Historia de la Filosofía –T. I y III, El Pensamiento Arcaico y La Filosofía Griega Pre-aristotélica–.** MADRID. Ed. Alianza editorial.
1998. **Vivan los animales.** MADRID. Ed. Debate.
- Müller, F.Max
 1996. **Mitología Egipcia.** BARCELONA. Ed. Olimpo.

- Nestle, Wilhelm
 1987. **Historia del espíritu griego.** BARCELONA. Ed. Ariel.
- Nietzsche, Friedrich
 1980. **Así habló Zaratustra.** MADRID. Ed. Alianza Editorial.
1981. **El nacimiento de la tragedia.** MADRID. Ed. Alianza Editor.
1984. **Ecce Homo.** MADRID. Ed. Alianza Editorial
- Ortiz Osés, Andrés
 1973. **Antropología Hermenéutica.** MADRID. Ed.Ricardo Aguilar.
1988. **C. G. Jung, Arquetipos y sentido.** BILBAO. Ed. Univ. Deusto
- Otto, Rudolf
 1991. **Lo Santo.** MADRID. Ed. Alianza Editorial.
- Panikker, Raimon,
 1951. **El concepto de Naturaleza.** MADRID. Ed. C.S.I.C.
1979. **Myth Faithand Hermeneutics.** NEW YORK. Ed. Paulist Press.
1998. **Iconos del Misterio.** BARCELONA. Ed. Península.
- Parménides
 1981. **Fragmentos.** BUENOS AIRES. Ed. Aguilar.
- Piulats, Octavi
 1988. “*Empédocles, entre el amor y la discordia*”; en **REVISTA INTEGRAL**, nº 107. BARCELONA.
1989. **Antígona y Platón en el joven Hegel.** BARCELONA. Ed. Integral.
1998. “*La Espiritualidad en el Antiguo Egipto*” en **REVISTA VITAL**, nº 7. BARCELONA.
2001. **Lecciones sobre Hiperión.** HUESCA. Ed. Mira y U.B.
- Platón; Diálogos:
 1970. **Fedro y Menón.** MADRID. Ed. I.E.P.
1980. **Protágoras.** OVIEDO. Ed. Clásicos el Basilisco.
1987. **Gorgias.** MADRID. Ed. Gredos.
1988. **República.** MADRID. Ed. Gredos.
1992. **El Banquete, Critias, Fedón, Timeo.** MADRID. Ed. Gredos.
1992. **Político.** MADRID. Ed. Gredos.
- Plutarco
 1995. **Obras morales y de costumbres –Libro VI– .**MADRID. Ed. Gredos.

- Porfirio
 1987. **Argonáuticas orficas, Himnos órficos y Vida de Pitágoras.**
 MADRID. Ed. Gredos.
- Pritchard, Evans
 1991. **Las teorías de la Religión primitiva.** MADRID. Ed. S. XXI.
- Pritchard, J. B.
 1966. **La Sabiduría del Antiguo Oriente.** BARCELONA. Ed. Garriga.
- Revistas:
1994. “*El Círculo de Eranos*” (monográfico), en **REVISTA ANTHROPOS, Nº 153**, BARCELONA. Edt. Anthropos
1998. “*Paul Ricoeur*” (monográfico), en **REVISTA ANTHROPOS, Nº 181**. BARCELONA. Edt. Anthropos.
2001. “*El Antiguo Egipto*” (monográfico), en **REVISTA NATIONAL GEOGRAPHIC**. BARCELONA. Edt. R.O.N.G.S.
- Rilke, R. M.
 1983. **Sonetos a Orfeo.** BARCELONA. Edt. Lumen
- Rodríguez Valls, Francisco,
 2002. **La mirada en el espejo.** OVIEDO. Edt. Edicxiones Septem.
- Rousseau, J. J.
 1982. **Del Contrato Social, Discursos.** MADRID. Ed. Alianza Ed..
- Schuré, Edouard
 1998. **Los grandes iniciados.** BARCELONA. Edt. Comunicación.
- Stevenson, L.
 1980. **7 Teorías de la Naturaleza Humana.** MADRID. Ed. Cátedra.
- Textos,
1974. **Los filósofos presocráticos, II.** MADRID. Ed. Gredos.
1978. **Los filósofos Presocráticos, I.** MADRID. Ed. Gredos.
1992. **Bíblicos, “El Génesis”** (versión de Casiodoro de Reina 1569) en **Historia de la Literatura (vol. 41)** BARCELONA. R.B.A. editores.
1996. **Los sofistas; Testimonios y Fragmentos.** MADRID. Ed. Gredos.
- Thoreau, H. D.
 1987. **Desobediencia civil y otros ensayos.** MADRID. Ed. Tecnos,
1989. **Walden.** BARCELONA. Ed Parsifal.

- Timothy, Freke y Gandy, Peter
2000. **Los Misterios de Jesús –El origen oculto de la religión Cristiana–.**
BARCELONA. Ed. Grijalbo
Uriz Pemán, María Jesús
1993. **La Psicología simbólica de Carl G. Jung.** PAMPLONA. Ed.
EUNATE.
Vázquez, A.
1981. **Freud y Jung, exploradores del inconsciente.** SALAMANCA. Ed.
Sígueme.
Vernant, Jean Paul
1983. **Mito y pensamiento en la Grecia Antigua.** BARCELONA.. Ariel.
1991. **Mito y Religión en la Grecia Antigua.** BARCELONA.. Ariel
1992. **Los orígenes del pensamiento griego.** BARCELONA. Paidós
1994. **Mito y sociedad en la Grecia antigua.** MADRID. Siglo XXI.
Whitman, Walt
1981. **Hojas de Hierba.** BARCELONA. Ed. Mayol Pujol.
Wilber, Ken
1995. **Después del Edén.** BARCELONA. Edt. Kairós.
2001. **La conciencia sin fronteras.** BARCELONA. Edt. Kairós.
Yoyote, Jean
1974. **Historia de la Filosofía –Tomo I, El Pensamiento Prefilosófico y Oriental–.** MADRID. Ed. Siglo XXI,

BIBLIOGRAFÍA DE LA SEGUNDA PARTE

FUENTES

Colección de Documentos inéditos del Archivo de Indias, Madrid 1872.

AUTORES CITADOS

Acuña, Cristóbal de

1891[1641]. **Descubrimiento del Amazonas.** MADRID. Edt. B. A. E.

Agüero, Oscar Alfredo

1994. **El Milenio en la Amazonía. Mito-Utopía Tupí-Cocama, o la subversión del orden simbólico.** QUITO. Ed. Abya-Yala.

Agüero, Oscar A. (Coordinador)

1996. **Utopía y nuestra América.** QUITO. Ed. Abya-Yala.,

Ainsa, F.

1992. **De la Edad de Oro a el Dorado, Génesis del discurso utópico americano.** MEXICO. Ed. FCE.

Alarco de Zadra, Adriana

2000. **Perú, el libro de las plantas mágicas.** LIMA. Ed. CONCYTEC.

Almesto, Pedrarías de

1986. **Jornada de Omagua y Dorado.** MADRID. Ed. Crónicas de América. H^a.16.

Barabás Alicia

1994. **Utopías Indias. Movimientos socio-religiosos en México.** MEXICO. Edt. Grijalbo.

Blázquez Ruiz, F. J.

1992. **Perfiles ético-políticos de la sociedad actual.** ESTELLA. Ed. Verbo Divino.

1996. **10 palabras sobre Racismo y Xenofobia.** ESTELLA. Ed. Verbo Divino.

2000. **Igualdad, libertad y dignidad.** PAMPLONA. Ed. Universidad Pública de Navarra.

- Bonfil Batalla, Guillermo
 1981. **La cuestión étnica en América Latina.** MEXICO. Ed. UNAM.
- Brack Egg, Antonio
 1999. **Diccionario de plantas útiles del Perú.** CUZCO. Ed. CBC.
- Burner, Marcfarlane,
 1973. **El mamífero dominante.** MADRID. Ed. Alianza Editorial.
- Busto, José A. Del
 1994. “**La Conquista” en Historia general del Perú:** LIMA.. Ed. Brasa .
- Calvo Buezas, Tomás
 1990. **Indios Cunas.** MADRID. Ed. Libertarias.
- Campo, Luis del
 1970. **Pedro de Ursúa, conquistador del siglo XVI.** PAMPLONA. Ed. La acción social.
- Capra, fritjof,
 1987. **El punto crucial.** BARCELONA. Edt. Integral.
- Carvajal, Fray Gaspar de
 1986. **Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas.** MADRID. Ed. Crónicas de América. H^a.16.
- Castaneda, Carlos
 1988. **Las Enseñanzas de Don Juan.** MADRID. Ed. F.C.E.
1995. **Una Realidad aparte.** MADRID. Edt. F.C.E.
1996. **Relatos de Poder.** MADRID. Ed. F.C.E.
- Cerutti H.
 1991. **El descubrimiento de América y su impacto en la historia.**
 MEXICO. Ed. FCE
- Cieza de León, Pedro de
 2001. **Descubrimiento y Conquista del Perú.** MADRID. Ed Dastin S.L.
- Clastres, Heléne
 1978. **Terra sem Mal o Profetismo Tupí-Guaraní.** SAO PAULO. Ed. Brasiliense.
- Colón, Cristóbal
 2000. **Diario de a bordo.** MADRID Ed. Dastin S.L..

- Chantre y Herrera, José
1901[1637]. Historia de la Compañía de Jesús en el Marañón Español.
 MADRID. Biblioteca Nacional.
- Chirif Alberto y Mora Carlos
1977. Atlas de comunidades nativas. LIMA. Ed. S.N.A.M.S.
- Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise
1978. Los grupos étnicos de la Amazonia peruana. PUCALPA. Ed. I.L.V.
- Douglas, Mary
1978. Símbolos naturales. Cosmología. MADRID. Ed. Alianza ed.
- Dreux, Philippe,
1981. Introducción a la Ecología. MADRID. Ed. Alianza Editorial.
- Elíade, Mircea
1991. Mitos, sueños y misterios. MADRID. Ed. Colec. Paraísos perdidos
- 1992. El chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis.** MÉXICO. Ed. F.C.E.
- 1997. El vuelo mágico.** MADRID. Ed. Siruela
- Espinosa, Lucas
1999. La Búsqueda. BARCELONA. Edt. Paidós
- 1935. Los Tupí del Oriente Peruano: estudio lingüístico y etnográfico.**
 MADRID. Ed. Publicaciones de la expedición Iglesias al Amazonas.
- 1989. Diccionario analítico Castellano–Tupí del Perú: sección Cocama.**
 IQUITOS. Ed. C.E.T.A.
 Fericgla, J. M^a.
- 1994. Los Jíbaros cazadores de sueños.** BARCELONA. Ed. Integral-Oasis
- 1997. Al trasluz de la Ayahuasca.** BARCELONA. Ed. Liebre de Marzo
- 1999. El chamanismo a revisión,** QUITO. Ed. Abya-Yala.
 Fernández, Paloma.
- 1999. Diáspora Africana en América Latina.** BILBAO. Edt. UPV.
 Figueroa, Francisco
- 1904 [1661]. Relaciones de las misiones de la compañía de Jesús en el País de los Maynas.** MADRID. Ed. Biblioteca de Autores Españoles.
- Furst, P. T.
- 1980. Alucinógenos y Cultura.** MEXICO. Ed. FCE México.
- García, Fernando
1993. Etnohistoria y tradición oral Shipibo-Conibo. LIMA. Ed. CAAAP.

- Garcilaso de la Vega, el Inca
 1996. **Comentarios reales.** MADRID. Ed.Cátedra.
- Grof, Stanislav y Cristina
 1995. **La tormentosa búsqueda del ser.** BARCELONA Liebre de Marzo.
- Guallart, José M^a
 1989. **El mundo mágico de los Aguarunas.** LIMA. Ed. CAAAP.
- Hampejs, Heinz V.
 1995. **El éxtasis chamánico de la conciencia.** QUITO. Ed. Abya-Yala.
- Harner, Michael J.
 1976. **Alucinógenos y chamanismo.** MADRID. Ed. Guadarrama.
1993. **El Viaje del Chamán.** BARCELONA. Ed. Kairós.
- Harrington Preston, Susan
 1992. **Comunidades nativas de la Amazonía peruana.** LIMA. Ed.I.L.V.
- Harris, Marvin
 1973. **Raza y trabajo en América Latina.** BUENOS AIRES. Ed. Siglo XX
- Herrera, Genaro
 1918. **Leyendas y tradiciones de Loreto.** IQUITOS. Ed. El Oriente.
- Hofmann, Albert
 1997. **Mundo interior, Mundo exterior.** BARCELONA. Liebre de Marzo.
- Instituto Geográfico de Perú.
 2000. **Mapas regionales y nacionales de la Amazonia y de Peru.** LIMA.
 Instituto de Prospectiva Antropológica
1994. *Actas del II Congreso Internacional; Para el estudio de los Estados modificados de la Consciencia.* BARCELONA. Ed. IPA.
- Jáuregui Oroquieta, José Antonio
 1995. **Historia del nacimiento de una disciplina.** PAMPLONA. UPNA.
- Jiménez de la Espada, Marcos
 1965. **Relaciones geográficas de Indias –tomo III-IV –** MADRID. Ed. Biblioteca de autores españoles.
- Junquera, Carlos
 1989. **Aspectos sociales de una comunidad primitiva: los Indios Harakmbet de la Amazonía peruana.** BARCELONA. Ed. Mitre.
1989. **El chamanismo en el Amazonas.** BARCELONA. Ed. Mitre.
1995. **Indios y supervivencia en el Amazonas.** SALAMANCA. Ed. Amaru.

- 1995-1999. “*Algunos aspectos del chamanismo en la Región del Amazonas*”; en ***CUADERNOS PREHISPÁNICOS*** N°. 16, páginas 29-57.
- Kember, Mejía y Rengifo, Elsa
1995. **Plantas medicinales de uso popular en la Amazonía peruana.** Ed. AECI.- IIAP. Lima.
- León Bazán, Wilson
2001. **San Martín: un Paraíso por conocer y defender.** TARAPOTO. Ed. El Rayo.
- León Pinelo, Antonio de
- 1943[1650]. **El Paraíso en el Nuevo Mundo.** LIMA.
- Lequerica Delgado, César
1989. **Sachachorro, crónicas sobre Iquitos y la Amazonía.** IQUITOS.
- Levinthal, Charles F.
1999. **Mensajeros del Paraíso.** BARCELONA. Edt. Gedisa.
- Lévi-Strauss, Claude
1986. **Mitológicas: 1. Lo crudo y lo cocido.** MEXICO. Ed. F:C:E.
- Lorenz, Konrad,
1984. **Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada.** BARCELONA. Edt. Plaza & janes.
- Maldonado, Luis
1975. **Religiosidad popular y nostalgias de lo mágico.** MADRID. Ed. Cristiandad.
- Maravall, J. A.
1974. **Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas.** MADRID. Ed. Rev. de Occidente.
- Marcoy, Paul
- 2001 [1869] **Viaje a través de América del Sur.** (2 vol.) LIMA. Edt. IFEA
- Martínez, J. L.
1983. **Pasajeros de Indias.** MADRID. Edt. Alianza.
- Marzal M., Manuel
1991. **El rostro indio de Dios.** LIMA. Ed. Universidad Pontificia Católica.
- Masmink, Margarita, Chuji, Florencio y Tukup` Chiripa
1996. **Sueños, Visiones y Poder; Chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo Achuar.** QUITO. Ed. Abya-Yala.

- Meggers, Betty
 1976. **Amazonía: un Paraíso ilusorio.** MEXICO. Ed. Siglo XXI.
- Metraux, Alfred
 1927. **Migrationes historiques de Tupí-Guaraní.** PARIS. Ed. Journal de la Societé de Americanistes de París.
1973. **Religión y magias indígenas de América del Sur.** MADRID. Ed. Aguilar.
- Mosterín, Jesús
 1994. **Filosofía de la Cultura.** MADRID. Ed. Alianza Universidad.
- Muñoz, Kitín
 1998. **Mata-Rangi** (Expedición): **Los ojos del Paraíso.** MADRID. Ed. Museo del explorador.
- Naranjo, P.
 1969. **Etno-farmacología de las plantas psicotrópicas de América,** LIMA. Ed. Terapia.
- Narby, Jermy
 1997. **La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber.** LIMA. Ed. Takiwasi y Racimos de Ungurami.
- Nimundaju-Unkel, Curt
 1978. **Los Mitos de Creación y Destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní.** LIMA. Ed. C.A.A.A.P..
- Ocaña, Fray Diego de
 1968. **Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI.** MADRID. Edt. Universidad de Oviedo.
- Ochoa Siguas, Nancy
 1999. **Niimúhe, Tradición oral de los Bora de la Amazonía peruana.** LIMA. Ed. CAAAP.
- Oliveira, Cardoso de
 1977. **Antropología de acción entre los Tikuna.** LIMA. Ed. América indígena.
- Olortegui, Julio (editor)
 2001. *Actas del VI Congreso nacional de Filosofía.* IQUITOS. Ed. Universidad Nacional de la Amazonía peruana

- Ott, Jonathan
 1996. **Pharmactheon.** BARCELONA. Ed. La Liebre de Marzo, Ba. 1.996.
 Panduro, Norma.
 2001. **Mitos amazónicos.** IQUITOS. Editor Luciano López.
 Pereira de Queiroz, M^a Isaura
 1978. **Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos.** MEXICO. Ed. siglo XXI.
 Pinelo, Antonio de León
 1943 [1650]. **El Paraíso en el Nuevo Mundo.** LIMA. Edt. Comité IV Centenario del Descubrimiento del Amazonas.
 Poveda, José M^a
 1997. **Chamanismo, el arte natural de curar.** MADRID. Ed Temas de hoy
 Powlison, Paul
 1985. **La fiesta Yagua.** LIMA. Ed. I.L.V.
 1993. **La Mitología Yagua.** LIMA. Ed. I.L.V.
 Quiroga, Horacio;
 1999. **Cuentos de la Selva.** BARCELONA. Ed. Muchnik.
 Quiroga, Vasco de
 2001. **La Utopía en América.** MADRID. Ed. Crónicas de América, Dastin.
 Regan, Jaime
 1983. **Hacia la Tierra sin Mal.** IQUITOS. Ed. CETA.
 Herndon, L. y Gibbon, L.
 1991. **Exploración del valle del Amazonas.** (2 vol.) IQUITOS. Ed. CETA Revistas,
 1995. “Amazonia” en **REVISTA GEO, Nº 99.** BARCELONA. Edt. G. y J.
 1999. “Amazonía” en **REVISTA ALTAIR, Nº 1.** BARCELONA. Edt. Altair.
 2.001. “Loreto” en **REVISTA BIENVENIDA; Nº 34.** LIMA. EdT. B. V.
 2.001. “Cerámica Cocama” en **REVISTA KANATARI,** IQUITOS. CETA.
 2.001. “Pacaya-Samiria” en **REVISTA RUMBOS. Nº 29.** LIMA.
 Rivas, Roxani
 2000. **Ipurakari: los Cocama-Cocamilla en la varzea de la Amazonía peruana** (Tesis Doctoral). LIMA. Biblot. Universidad Pontificia Católica del Perú.
 Rodriguez de la Fuente, Félix
 1979. **Fauna de Sudamérica.** PAMPLONA. Ed. Salvat S.A. de Editores.

- Rojas, Alonso de
1986. Descubrimiento del río Amazonas y sus dilatadas provincias.
 MADRID. Ed. Crónicas de América. H^a.16.
- Román, Jesús San
1994. Perfiles históricos de la Amazonia peruana. IQUITOS. Ed. CETA.
- Rougier, Louis.
1984. Del Paraíso a la Utopía. MÉXICO. Ed. FCE.
- Sahagun, F. Bernardino de
1990. Historia general de las cosas de Nueva España. (2 vol.) MADRID.
 Ed. Crónicas de América. Historia 16.
- Samoni, Giorgi
2001. Los alucinógenos en el Mito. BARCELONA. Ed. Liebre de Mazo
- Schultes, R. E. y Hoffman, A.
1982. Plantas de los Dioses. MEXICO. Ed. FCE.
- Schultes, R. E.
1995. Atlas de Plantas alucinógenas. BARCELONA. Ed. Liebre de Marzo.
- Sender, J. Ramón,
1998. La aventura equinoccial. . MADRID. Ed.. Magisterio.
 Serie Lingüística Peruana
1978. **Gramática Cocama LIMA.** Edt. ILV
- Shaden, Egon
1974. Aspectos fundamentais da Cultura Guaraní. SAO PAULO. Ed. EPU. y EDUSP..
- Sharon, Douglas
1988. El Chamán de los cuatro vientos. MEXICO. Ed. Siglo XXI.
- Shulgin, Schultes, Fericgla, Ott y otros
1994. Plantas, chamanismo y estados de conciencia, BARCELONA. Edt. La Liebre de Marzo.
- Silvano, Mateos
1999. El chamanismo en los Distritos de Nauta y Parinari. IQUITOS.
 Edt. CETA

- Sotil, D.
2000. **Panorama histórico de la Amazonía peruana.** IQUITOS. Ed. M.P.M.
- Stocks Wayne, A.
1981. **Los nativos invisibles.** LIMA. Ed. CAAAP.
- Tessmann, Günter
1999. **Los indígenas del Perú Nororiental.** QUITO. Ed. Abya-Yala
- Tylor Burnet, Edward
1981. **Cultura Primitiva. 1. Los orígenes de la Cultura.** MADRID. Ed. Ayuso.
- Ullán de la Roca, F. Javier
1998. **Los Indios Ticuna del Amazonas: procesos de cambio social y aculturación,** (Tesis Doctoral). MADRID. Bibliot. Univ. Complutense.
- Uriarte, Luis
1976. **Poblaciones nativas de la Amazonia peruana.** LIMA. Ed. CAAAP.
- Uribe, J. M.
1998. **Técnica y milagro: Religiosidad Popular y espacios socio-sanitarios.** SALAMANCA. Edt. Espina.
- Varios Autores
1982. **Antroposofía.** BARCELONA. Edt. Integral.
1984. **Ecofilosofías.** BARCELONA. Edt. Integral.
2000. **Visión de los vencidos.** MADRID. Ed. Crónicas de América, Datin .
2001. **El Ojo verde, Cosmovisión Amazónica.** IQUITOS-LIMA. Ed. AIDESEP.
2001. **La situación del Mundo 2001 –Informe anual del Worldwatch Institute –** BARCELONA. Edt. Icaria.
- Vargas Llosa, Mario;
1982. **Pantaleón y las visitadoras.** BARCELONA. Edt. Bruguera.
- Vázquez-Figueroa, A.
2000. **Tiempo de conquistadores.** BARCELONA. Edt. Plaza & Janés.
- Vázquez Mariano, J. A.
1997. **El Libro de los Signos,** BARCELONA. Ediciones 29.

- Vázquez, Francisco
1989. **El Dorado, Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre.** MADRID. Alianza Editorial.
- Vickers, William T.
1989. **Los Sionas y Secoyas.** QUITO. Ed. Abya-Yala.
- Villarejo, Avencio;
1979. **Así es la Selva.** IQUITOS. Edt. CETA.,
2000. **Memorias de un Misionero.** IQUITOS. Edt. CETA.
- Vitebsky, Piers
1996. **El chamán.** BARCELONA. Ed. Debate.
- Zabala S.
1972. La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España, en la Utopía Mexicana del siglo XVI. MEXICO. Ed. Azabache.