Amplificación desde la perspectiva junguiana del mito del surgimiento del yanomami.

Amplification from the Jungian perspective of the myth of the emergence of the Yanomami.

Mikel Garcia Garcia^{1,2,3}

¹ Médico. Psicólogo. Psicoanalista junguiano.

² Cursando doctorado en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo en la Universitat Jaume I (UJI Castellón)

³ Miembro de la Sociedad Internacional para el desarrollo del Psicoanálisis Junguiano. <http://sidpaj.es/>

Correspondencia mikel@ibiltarinekya.com

Copyright © Mikel Garcia 2017. Artículo de acceso abierto bajo la Licencia de Creative Commons. Permite el uso, distribución y reproducción sin restricciones, siempre y cuando la obra original esté debidamente citada.

Resumen

La investigación fue iniciada en 1992 al convivir tres semanas con los yanomamis. Hipótesis inicial: la etnia yanomami que vive en el “paleolítico” se encuentra en un momento de transición hacia el patriarcado. Metodología: Tras revisión bibliográfica elijo un mito concreto sobre el surgimiento de los yanomamis; análisis junguiano, integrado con los datos obtenidos en la expedición de observación participativa; intuición; la experiencia en relaciones humanas, y los propios sueños. Resultados: El mito orienta a la individuación. Aparentemente es para los hombres: revelarles un camino a realizar, y tiene, también, una función compensadora de su actitud consciente ya que pueden estar cerca de someter lo femenino. Sería más apropiado hablar de kryarcado. No se confirma la hipótesis. Conclusiones: Se necesita analizar más mitos. Insuficiencias: Un único mito con metodología onírica integrando los datos objetivos tiene el riesgo hacer inferencias erróneas.

Palabras clave: Yanomamis, mito, símbolo, arquetipo, Jung

Abstract

Research started in 1992, living three weeks with the Yanomami. Initial Hypothesis: The Yanomami ethnic group living in the "Paleolithic" is in a moment of transition towards patriarchy. Method: After a bibliographic review, I choose a concrete myth about the emergence of the Yanomami; Jungian analysis, integrated with the data obtained in the participatory observation expedition; intuition; The experience in human relations, and the dreams themselves. Results: The myth guides individuation. Apparently it is for men: to reveal to them a way to perform, and it also has a compensating function of their conscious attitude since they can be close to submitting the feminine. It would be more appropriate to speak of kryarcado. The hypothesis is not confirmed. Conclusions: More myths need to be analyzed. Insufficiencies: A single myth with dream methodology integrating objective data has the risk of making erroneous inferences.

Keywords: Yanomamis, myth, symbol, archetype, Jung

1. Presentación de la investigación

El inicio fue la preparación de una expedición antropológica en el 92, que realicé con Javier Castillo, para convivir varias semanas con los yanomamis.

Nuestra actitud de partida era la ignorancia, para lograr acercarnos, a lo más genuino y profundo de la cotidianidad y la cosmovisión yanomami. Un estilo etnográfico de observación participante Malinowsky (1994; Malinowski, Alier, y Alier 1978) adaptado a las circunstancias: Un carácter fenomenológico o émico, para recoger información “desde dentro” y obtener un conocimiento interno de la vida social; Un esfuerzo de implicación activa con el fin de conseguir la aceptación y confianza de los yanomamis, premisa necesaria para vivir en primera persona la realidad social del grupo, observar cómo acontecen las cosas en su estado natural y comprender los diferentes comportamientos que se producen en un determinado contexto. Una presencia “agresiva” para hacer sentir nuestra disposición a establecer una relación con el interlocutor caracterizada por el respeto y la alianza.

Durante la convivencia recogimos material. Después un proceso de análisis de los datos, revisión bibliográfica, elección de un mito de origen y análisis del mismo mediante una amplificación junguiana y mitocrítica diferencial.

Entre los yanomami existen diferentes versiones de cada mito. Los mitos escritos por misioneros o antropólogos reflejan esas diferencias, pero adolecen de reinterpretaciones culturales, con sesgos que los acercan a lo que un occidental puede tolerar mejor, lo mismo que hicieron los hermanos Grimm destrozando los mitologemas de los cuentos europeos, y Walt Disney rematando la faena. He hecho una selección tratando de recoger lo esencial, buscando el mayor contraste con lo conocido, teniendo siempre en cuenta, que encajasen con la experiencia vivida durante mi convivencia con ellos (entre cocinar asando o haciendo sopa: asar), y que manifiesten un sentido y coherencia interna para poder hacer un trabajo creativo de elaboración del material.

2. Relato del mito de surgimiento del yanomami

Peribo-riwë vivía en este mundo junto con su hija y con su yerno Amoawë. La hija se llamaba Purima-yoma. Pero esa hija le tenía mucho miedo al esposo. Ella no quería tener esposo; quería tener a ese hombre solo como hermano. A Peribo-riwë no le gustaba eso; le daba rabia, le daba vergüenza.

Un día invitó a su hija y a su nieto y se fueron al monte, lejos del xapono. Allí agarró a su hija y la estranguló. Después le dijo a su nieto que con un atari le sacara los ovarios. El nieto obedeció: los sacó y se los dio a Peribo-riwë,

quien los embojotó en unas hojas. Esto hizo para enseñarnos como se embojota la cacería para asarla. Con el bojote volvieron al xapono. La hija no había muerto. Después que se fue su padre, volvió en sí y se transformó en cocuyo. En el xapono Peribo-riwë asó el bojote y se sentó a comer los ovarios de la hija. Pero cuando terminó se sintió muy raro. Enseguida el cuerpo se le fue poniendo caliente y, como loco, comenzó a pasearse por el xapono, por aquí, por allá, soplándose aire con un xohema. Estaba inquieto y gritaba por el ardor que sentía. Después se fue al patio, caminando, y allí comenzó a subir por los aires. Los no-patabi se reían de él. Peribo-riwë seguía subiendo. Ahora ya no se abanicaba... Los niños creyendo que era un juego, le tiraban palitos. Los demás se reían; pensaban que iba a bajar de nuevo, que sólo estaba dando demostración de sus poderes.

Pero Peribo-riwë ya iba alto. Entonces los hombres comenzaron a juntarse en el patio; apuntaron con sus arcos y lo flechaban. Él seguía subiendo, dando vueltas. También lo flechaba Pokoihibëma-riwë (*futuro escorpión no venenoso*), pero no podía acertarlo. Los Atamari (*futuro hongo*) también vinieron a flecharlo, pero tampoco acertaron.

Suhirina-riwë (*futuro escorpión venenoso*) seguía acostado, tranquilo, mirando para arriba. No se apuraba. Estaba acostado como un waiteri (guerrero). Los viejos ya estaban comentando: - ¿Por qué no lo flecharon cuando estaba bajito? Ahora ya está muy alto. Peribo-riwë se escapó. Nadie más lo va a agarrar.

En eso, Suhirina-riwë se bajó del chinchorro, cogió su arco y sus flechas, se puso a mirar hacia arriba y dijo: -Asiëënnn, ¿Por qué no le tiraron cuando estaba bajito? Ahora está muy alto.

Entonces jaló la cuerda del arco. La encontró floja y la templó. Todo eso hizo para que nosotros aprendiéramos a templar nuestros arcos antes de disparar la flecha. Si no acertamos, es porque tenemos el arco flojo.

Después, apuntó con una flecha de punta rahaka. Peribo-riwë no se movía más; estaba acomodado en su sitio, en el cielo, y miraba para abajo. Suhirina-riwë soltó la flecha... Le había pegado en el pecho. Todos gritaron.

En seguida, de la herida comenzaron a caer gotas de sangre. Cada gota que caía se transformaba en un yanomamo nuevo porque caían sobre el mismo cocuyo en que se había convertido Purimayoma, y ésta las hacía germinar. Peribo-riwë se fue quedando sin sangre, sin fuerza, jipato; así fue bajando poco a poco hacia el borde de la tierra. Allá se transformó en luna sobre un cerro alto que llaman Peribo-makī (lejos, lejísimo) y desde entonces alumbra por las noches con su luz. Allá viven los Yai. Así murió Peribo-riwë. El peribo de ahora no es el cuerpo de Peribo-riwë; es su no-porebī. Por eso es malo: se lleva el alma de los niños; estos fácilmente se mueren.

Ese mismo día, Suhirina-riwë y su familia se convirtieron en esos alacranes grandes (y negros, pero no venenosos). Los Atamari se fueron a vivir sobre los palos del monte y quedaron transformados en esos hongos (cuyo nombre genérico es peribo). Los demás yanomamo de entonces se transformaron en zamuros y volaron a las matas cercanas; los que eran gente grande y buenos xapori se convirtieron en zamuros reales.

Pero de la sangre de Peribo habían nacido solo hombres. No había mujeres. Por eso aquellos hombres tenían como mujer los huecos de los árboles y el ano de sus compañeros"

Versión de (L. Cocco, 1987: 467-468)

¿Porque esta versión del mito? Porque encaja mejor con los criterios mencionados. Y contiene mitologemas y mitemas con posibilidades de ampliación comparándolos con otras culturas. Además, tiene explicaciones pedagógicas o enseñanzas prácticas, característicos de las tradiciones orales (Rodríguez Mayorgas, 2010), al estilo del mito del bagré (Goody, 1972).

3. Etnia yanomami

Los actuales yanomami del Amazonas venezolano y brasileño sólo usan implementos de piedra no pulimentada, hueso y madera, y se los considera como un pueblo paleolítico.

Según diversas investigaciones en el Amazonas, cuyas tierras son muy poco fértiles, las zonas que los indígenas han habitado por un mayor tiempo son las que exhiben una mayor biodiversidad, pues el medio ambiente no ha estado sometido a lo que Gregory Bateson designó como “propósito consciente contra la naturaleza”. Son “comunidades salvajes” con economías parecidas a las de tipo comunista, sin estado ni propiedad privada, estudiadas antropólogos como Morgan, y a las que se refirieron Engels, Sahlins, Clastres, Lizot... Lizot tiene varios estudios sobre los yanomamis.

Ilustración 1 Yanomami preparando las puntas de flechas

4. Animismo. Chamanismo próximo a lo femenino

Su espiritualidad es animista de tipo “chamánico”. Un chamán yanomami (Kopenawa 2010) relata que los chamanes son hijos de las mujeres de agua, que viven en poblados sumergidos en las profundidades del río y que poseen grandes poderes.

Los orígenes del agua y su feminización tienen explicaciones míticas para los yanomami (versión de los Karohi-teri, en Lizot, 1975b: 35-36). Un hijo sacrificó a su madre para frenar una inundación caníbal. Esto podría significar sacrificar los beneficios de mantener una relación nutricia con la madre, salir de ello y seguir el camino de individuación. De no hacerse el sujeto queda anclado en el “complejo materno” como apunta Jung.

La relación con los seres femeninos del agua, es difícil, bellas mujeres salen del agua, son atractivas, pero hay que saber tratarlas sin violencia, ya que si son violentadas pueden cortarte el pene con un pez dentado que tienen en la vagina (Chagnon 1968). Estos seres representan un arquetipo “el ánima” con la que el sujeto necesita mantener una buena relación para integrar la parte femenina.

Por eso los chamanes son hijos de las mujeres del agua pues tienen que superar pruebas peligrosas al relacionarse con ellas. Estas mujeres son figuras del inconsciente colectivo del que el agua es su matriz elemental. El contacto con el agua es elemento de renovación y revitalización. En definitiva, para ser chamán se necesita tener una integración de la parte femenina y estar en un camino de individuación, siendo capaz de navegar por las fuerzas del inconsciente sin sucumbir a ellas y generando una alianza, un eje yo-sí mismo.

En mi estancia con los yanomamis conocí a varios chamanes, y participé en una preparación a la caza en la que se utilizaba yopo. En la relación con esos chamanes se apreciaba su aspecto cuidador, cercano, poco directivo.

5. Muerte, endocanibalismo simbólico

El ritual funerario es un proceso de varias partes realizadas en momentos temporales distintos, a veces el proceso culmina en tres o cuatro años.

Lo primero es la cremación del cadáver tras el cual se realiza el ritual llamado *paushimou* que consiste en triturar los huesos de los difuntos después de la cremación. El hueso simboliza la sustancia atemporal núcleo de la esencia.

Durante nuestra expedición fuimos invitados a participar en un rito funerario “rehao”, algo que pocas veces hacen con extraños.

Los familiares ingieren las cenizas de sus muertos mezclados con jugo de banana. Este ceremonial se desarrolla con muestras de profunda emotividad, las mujeres de la familia junto con los chamanes, de forma muy expresiva, cuentan las proezas de sus fallecidos. Las cenizas se van consumiendo en varios “rehaos” de forma que en el último se consume la última porción.

El Rehao cumple varias funciones:

- a) Ingerir virtudes y capacidades del difunto
- b) Ingerir y desactivar al espíritu negativo, *el pore*, que se puede convertir en un peligro.
- c) Ir elaborando el duelo de los vivos. Cuando está hecho consumen las últimas cenizas.

El canibalismo simbólico del yanomami es claro y directo. Poco intrincado, no recrea la carne desde las cenizas. Este es distinto de otros canibalismos simbólicos como el de los, los judíos, los aztecas, en los que o se ingiere solo una dimensión: lo bueno (católicos), lo malo (Leviatan, judíos), y en los que la ritualidad es perenne, no se acaba nunca.

El funcionamiento del pensamiento es similar al de la alimentación, se basa en el proceso de, masticar, desmenuzar, digerir, e incorporar los nutrientes. El impulso epistemofílico (apetencia de conocimiento), propuesto por Melanie Klein, empieza a constituirse mediante el desplazamiento del acto de morder a la formación de símbolos, hay que asumir que mordiendo se destruye el objeto y que esa destrucción es necesaria para construir algo.

6. Marco teórico

Los sueños, los mitos y el arte son importantes en tanto que, mediante ellos, frecuentemente se expresa de modo simbólico, un material procedente del inconsciente. La interpretación de estas producciones es una herramienta de trabajo del científico que indaga sobre el alma humana. Desde sus inicios el psicoanálisis se presenta como una disciplina con un método de investigación riguroso (Laplanche y Pontalis 1983) para producir un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas y una metodología para la sanación del alma.

¿De dónde y cómo surge el impulso a investigar? Freud con “la pulsión de saber”, Melanie Klein con el “impulso epistemofílico”, Bion con “el vínculo K”, Jung con “la función trascendente”, entre otros, han elaborado explicaciones para entenderlo.

Conocer y comprender tienen sus orígenes en la experiencia emocional, la cual es el núcleo principal de la vida mental, y de todo proceso relacionado con el conocimiento. La actitud a investigar puede ser patológica cuando está disociada la integración entre emoción, subjetividad y racionalidad. El psicoanálisis se adscribe a las formulaciones de la “complejidad”. Especialmente el psicoanálisis junguiano al incorporar la dimensión del inconsciente colectivo. “...el psicoanálisis representa la visión de la mente más coherente y satisfactoria desde el punto de vista intelectual” (Kandel 2005). La complejidad se explica con teorías sobre la borrosidad, la fractalidad, el catastrofismo y la caoticidad. Los Sistemas Adaptativos Complejos se caracterizan por mantener estructuras generando una dinámica de multicausalidad (Pastor y García-Izquierdo 2007).

La realidad realmente importante para el humano tiene la estructura de un de un acontecimiento, no la de un contenido objetivo, y puede expresarse únicamente, como diría Aristóteles, en una práxeos mimesis, en la representación de una acción, es decir, en una "historia".

En una ocasión, cuando explicaba científicamente la muerte de un paciente diciendo que la causa era un infarto de miocardio, me impactó mucho cuando su mujer me preguntó como lo había matado el infarto de miocardio.

La formación de símbolos es una actividad que requiere un desarrollo biológico (cerebro y cuerpo) y psicológico antes del cual no puede ejercerse. El símbolo surge cuando se puede experimentar y tolerar la separación del objeto.

Según Jung además del inconsciente personal existe otro que “no procede de la experiencia personal ni constituye una adquisición propia, sino que es innata. Esa capa más profunda es lo llamado inconsciente colectivo” (Jung 1934). El contenido de lo inconsciente colectivo lo constituyen los arquetipos «factores y motivos que ordenan los elementos psíquicos en ciertas imágenes... pero de tal forma que sólo se pueden reconocer por los efectos que producen» (Jung citado por (Sharp 1994): 29), en tanto las «representaciones arquetípicas» serían «las variaciones personales que se remiten a esas formas básicas que son los arquetipos en sí» (Jung 1991).

“Nadie sabe a ciencia cierta cómo llegan a ser los arquetipos o en qué forma aparecieron u inicialmente. ... Jung supuso que eran una reacción a situaciones recurrentes” (Guggenbühl-Craig 2009). El arquetipo en su estructura bipolar lleva ínsito tanto el lado oscuro como el luminoso (Jolan Jacobi, 1947, pág. 61).

El arquetipo es una fuerza dinámica existencial-esencial. Las imágenes arquetípicas devienen símbolos cuando interviene sobre ella la acción de la consciencia que trata de hallar en esa imagen un sentido.

El “sociólogo de los dinamismos imaginarios” (Durand, G. 2000) que acuñó el término “Mitocrítica” afirma que el símbolo sólo puede ser motivado por “los comportamientos elementales del psiquismo humano”.

A los símbolos que representan los arquetipos la psicología analítica, los denomina símbolos arquetípicos. Estos símbolos son particularmente importantes para la psique del ser humano porque le permiten el acceso a imágenes de auto-construcción y reconstrucción, especialmente en momentos críticos de la vida (Young-Eisendrath, y Hall 1991). “...todos los símbolos, en su variedad infinita, en tanto son imágenes libidinales pueden reducirse en suma a una raíz muy sencilla: la libido y sus propiedades (Jung 1912). Como los símbolos hacen referencias a procesos energéticos es de esperar que sean ambiguos o paradójicos.

En el mito se encuentran una serie de elementos simbólicos, relacionándose entre sí, de tal modo, que producen un efecto o cumplen una función. No existe un único elemento simbólico que, por sí mismo, sea capaz de dar cuenta de toda la realidad, su dinámica y complejidad. Sin embargo, varios símbolos relacionados, como ocurre en el mito, tienen una mayor cobertura y poder representativo. Existe, también, una función sociológica, vinculando al individuo con una sociedad en particular (Campbell 1991).

INCONSCIENTE		CAMPO DE CONCIENCIA CONSCIENTE	
Arquetipo	Imagen arquetípica	Símbolo	Mito
no perceptible; posibilidad <i>a priori</i> de las formas de representación	proyección del arquetipo en el campo de conciencia; percepción inmediata del arquetipo	intervención del sujeto consciente sobre imagen arquetípica para hallar un significado; integración consciente	formulación colectiva del símbolo típico en un tiempo dado

Jacobi (1965) y Dieckmann (1991) ven las imágenes arquetípicas y mitológicas que informan la primera fase de la individuación en la primera etapa de la vida en los mitos de la creación, mientras que en la temática mítica del viaje marítimo nocturno (*night sea journey*) se supone que se aplica a la segunda mitad de la vida.

El análisis del mito se puede hacer desde diferentes perspectivas. Mencionar las dos fundamentales. Con la primera el análisis puede hacerse de modo similar al análisis del mundo onírico: El finalista o teleológico (Jung y M. L. Von Franz) que integra herramientas del análisis reductivo (Freud...) y fenomenológico (Campbell, Eliade). Esta es la principal en el análisis junguiano del mito. Con la segunda el análisis puede hacerse con herramientas de mitólogos, sociólogos. Con herramientas de esta puede complementarse el análisis junguiano, y, en ocasiones esta segunda aporta información relevante.

Por mitologema, de acuerdo a la definición de Karl Kerényi (Jung y Kerényi 2004) se entiende un complejo de material mítico que es continuamente revisado, plasmado y reorganizado.

Para Von Franz (1978), la etapa fundamental del análisis consiste en dar un orden al material mítico, a fin de facilitar la labor.

Preguntarse qué es lo simbólico dentro de la narración. ¿Es todo simbólico o sólo algunos elementos constituyentes?; ¿Qué tipo de mito es? Una comparación con otros mitos del mismo tipo puede ayudarnos también a encontrar la estructura arquetípica del mito (M. L. Von Franz, 1988:281). Así como Jung recomendaba analizar una secuencia de sueños, igualmente saludable es interpretar una estructura mítica común a varias narraciones; Privilegiar, como un primer paso, lo que la narración literalmente dice y sobre esto construya la interpretación procediéndose analógicamente; Abordar el mito como un sistema.

Adolf Guggenbühl-Craig, señala que aún se ha escrito poco acerca de la relación entre los arquetipos y como se influyen unos a otros (Guggenbühl-Craig 2009). Un mito hay que entenderlo como un fractal de la estructura mítica, una parte de un sistema que necesita ser referenciada para entenderse.

7. Mito del surgimiento del yanomami. Amplificación

La acción transcurre en este mundo en un tiempo indefinido. Un padre que no acepta a su hija porque siente vergüenza y rabia porque niega su sexualidad: una falta de Eros. "Matriz grupal" Foulkes (1981) inestable, que es propicia a cambio repentino del sistema, derivándolo, por una bifurcación, para cambiar su naturaleza y lograr estabilidad

Desencadenantes: El atractor emoción. “La emoción es la principal fuente de los procesos conscientes. No puede haber transformación de la oscuridad en luz ni de la apatía en movimiento sin emoción” (Carl Gustav Jung).

En el desarrollo de la historia hay un intento de asesinato, una comida caníbal, una transformación del comensal, un temor colectivo porque se pierde algo, se eleva y se separa, un sacrificio, ... una actitud pedagógica.

Todo el conjunto va evolucionando desde la brutalidad, la torpeza, la negación, a la toma de conciencia. El elemento masculino es el activo. La comunidad va ganando en eficiencia hasta que Suhirina-riwë acierta con su flecha en el corazón de Peribo-riwë.

Hay concatenación de símbolos. Una continua presencia de muerte renacimiento, que se va complejizando en espiral.

En el relato encontramos cuatro actores principales en el núcleo íntimo, *Peribo-riwë*, su hija Purima-yoma, su nieto y su yerno Amoawë. El colectivo diferenciado también en cuatro elementos: niños que juegan; adultos no-patabĩ que se ríen y luego alarman y flechan; Pokoĩhibëma-riwë (*futuro escorpión no venenoso*); y finalmente Suhirina-riwë (*futuro escorpión venenoso*).

La presencia del número cuatro puede indicarnos un camino hacia la integración. Podemos decir que el número cuatro se conecta con la posibilidad de una orientación consciente completa, más allá del cual algo nuevo comienza. La Cuaternidad sería según C. G. Jung aquel arquetipo universal premisa lógica de todo juicio de totalidad.

8. Motivos a amplificar.

Sólo voy amplificar algunos por falta de espacio.

Asesinato.

Padre e hija están atrapados por “complejos¹”. Ella no actúa ¿por miedo?, el actúa por rabia y vergüenza.

Los complejos son una ruta de contacto con lo sagrado, según la consideración finalista de Jung: lo malo puede considerarse siempre, también, como punto de partida del bien, lo patológico, como fuente de una inspiración más intensa de salud.

¹ “ciertas constelaciones de elementos psíquicos (ideas, opiniones, convicciones, etc.) que están agrupadas alrededor de áreas emocionalmente sensibles”, se comportarían casi como personalidades secundarias, (Jung 1994).

Peribo-riwë. Estrangula a su hija.

El cuello en el segmento del narcisismo secundario, defensa frente al abandono a perder el control, negación de la vulnerabilidad (Reich 1927).

En términos psicológicos un sujeto debería “sacrificar su yo” para seguir evolucionando. Esto significa matar el vínculo del yo con un narcisismo excluyente del otro, una “inflación del yo”, para poder abandonarse al misterio.

Purima-yoma, no muere. Peribo-riwë no estrangula bien a su hija. Se ha quedado en la primera fase del estrangulamiento (hipoxia) con pérdida de conciencia que provoca una sensación parecida al orgasmo.

Desde el complejo las cosas se hacen a medias, el padre es torpe, pero esta torpeza es lo que la hija necesita para tomar contacto con la necesidad de cambio, también está atrapada en su complejo y debe ser liberada.

Se despierta abierta y sin ovarios. ¿Qué puede sentir tras haber sido estrangulada por el padre y vaciada?

Relato radicalmente distinto del sacrificio de Isaac por Abraham. Según Freud de “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas” este acto de Abraham podría ser un ceremonial neurótico tendente a aplacar su culpabilidad, un querer pagar con su hijo más querido el error de haber echado al otro. El impulso filicida de Abraham fue frenado por Dios.

Purima-yoma se transforma en cocuyo, (=luciérnaga). A diferencia de la transformación del padre, que requiere un proceso que él no parece buscar, la suya es directa y rápida. Este aspecto de las transformaciones femeninas también aparece en otros mitos yanomamis.

Varias versiones, que he descartado, confunden cocuyo con conuco. Conuco (= huerto, en criollo; hikari, en yanomami). La confusión es grave.

Purima-yoma con esa transformación va más allá del complejo, a la relación directa con el arquetipo. Paso necesario para integrar el sí mismo con el yo consciente en una relación vivificadora.

Si el sujeto no afronta su realidad regrede, pues no está aún preparado. Esto también lo afirma Michael Washburn, en el “Ego y el fundamento dinámico”, (Washburn 1997a) la necesidad de la regresión dinámica del yo al servicio de la trascendencia, como un movimiento para poder evolucionar.

Luciérnaga, un ser de luz, que evoca la *scintilla luminis*, o **chispas** de luz. *Chispas ígneas del Alma del Mundo, Luces que se evidencian en la Naturaleza.*

Acompañan siempre las fases de la Alquimia. La realidad descompuesta en millones de chispas de luz que giran con la forma del *elementum* primordial y de la *massa confusa*, del *chaos naturae*. La misma acepción de *Scintilla*, el "alma pequeña chispa" del Maestro Eckhart.

La chispa, es esencialmente una manifestación del arquetipo del self. Jung: "Esta luz es el *lumen naturae* que ilumina la conciencia y los *scintillae* son luminosidades germinales que brillan en la oscuridad del inconsciente" (sustancia arcana).

Luciérnaga. Insecto fosforescente: "Alquimista". Sincronicidad. Cada luciérnaga posee una especie de oscilador cuya frecuencia se ajusta a los flashes de otras luciérnagas. Los machos se juntan por miles y logran sincronizar sus frecuencias para emitir un pulso de luz rítmico con la intención de llamar la atención de las hembras a larga distancia.

Proceso alquímico. Los ovarios son transportados con humedad, sometidos al fuego al ser asados, ingeridos en comida caníbal, acto que transmuta el cuerpo de Peribo-riwë en un crisol alquímico, para obtener una sangre renovada con componente vital y espiritual relacionado con lo el "tesoro" o esencia de la femenino, que es devuelta mediante la flecha certera (logos que penetra en el misterio, disecciona, lo destila en jugo: gotas de sangre). Participan varios personajes, el nieto, los flechadores, ...

Peribo-riwë. Sacrificador-sacrificado. Surgimiento simultáneo de muchos guerreros yanomamis.

Esto conecta con la necesaria dosis de sacrificio y sufrimiento para integrar opuestos y realizar síntesis creativas. Recuerda al sacerdote de las visiones de Zósimo de Panopolis, alquimista y gnóstico del siglo III.

En la sangre derramada vemos un símbolo perfecto del sacrificio, del Peribo-riwë transformado, su sangre porta esa esencia y es una condición necesaria pero no suficiente para el salto de conciencia, pues se necesita la *coniunctio oppositorum* con la luciérnaga.

Solo las gotas de sangre que pasan por ella generan los primeros humanos: guerreros yanomamis.

Peribo-riwë es un ser más andrógino que recoge la dimensión colectiva de la vida en la tierra. Purima-yoma se ha conectado con el arquetipo del self.

Las gotas de sangre que no pasan por la luciérnaga generan demonios caníbales. Kali nació cuando Shivá miró dentro de sí mismo, fruto de su ira, es considerada su

reflejo. Después la llamó Durga, para que la ayudase en la lucha contra el demonio Raktavija, que asolaba la tierra con su increíble poder, producir copias de sí mismo con cada gota de sangre que caía al suelo.

De la misma sangre surgen dos seres en una tensión de opuestos: los guerreros yanomanis y los demonios ante los cuales tienen que estar atentos.

La mitología yanomami no hace descender a este pueblo de una simiente hematofítica (sangre que ha adquirido un carácter vegetal) como se hace con la errónea traducción de huerto por luciérnaga. Desde el punto de vista occidental lo lógico: la sangre de luna es semilla de indios y las semillas germinan en los huertos. Los yanomami nómadas-recolectores no poseen la tierra. Con la posesión se usurpa a la tierra su poder germinal, sin sacrificio humano no hay orden, no hay vida, no hay cosecha. ¿Es el pago por decidir “poseer” la tierra? Se sacrifica lo más valioso: El rey, las vírgenes...

La materia informe y las ideas son anteriores a la acción del Demiurgo, lo que muestra la distancia de esta concepción respecto del punto de vista cristiano para el cual Dios crea el mundo de la nada, luego un solo hombre y de parte de este una sola mujer.

Peribo-riwë se fue quedando sin sangre, sin fuerza, jipato, se transformó en la luna sobre un cerro alto que llaman Peribo-makï (lejos, lejísimo) y desde entonces alumbra por las noches con su luz. Allá viven los Yai. Así murió Peribo-riwë.

¿Es necesaria la muerte para que surja la luna?

Científica (colisión entre la Tierra y un planeta de nombre Theia), y simbólicamente la luna parece surgir de la tierra por una muerte-destrucción-catástrofe.

Peribo-riwë no se redime, su cuerpo se materializa en la luna, lo que queda de él, es su no-porebï, su parte oscura, su sombra, que se convierte en sombra arquetípica. Los yai thë bë son los demonios maléfico caníbales que viven en la luna.

9. Destino de los pre-humanos

La aparición de los humanos es simultánea a la desaparición de la gente anterior (los no-patabï), que pasa a consolidar informaciones arquetípicas simbolizadas en seres de la naturaleza que los representa, a los cuales les transfieren su sabiduría, “preconciencia”. Desde ese momento, se convierten en informaciones estáticas, fijadas sincrónicamente, que van a influir en la existencia cotidiana de los seres humanos. Estos seres son demiurgos. Preparan las condiciones ecológicas y engramas cognitivos que los hombres van a necesitar en su existencia. Las transformaciones invisten todos los

componentes necesarios para garantizar un equilibrio armónico ecológico: también seres coprófagos o carroñeros que cumplen un rol fundamental de limpieza, reciclando los desechos reincorporándolos al ciclo de la vida.

Los yanomami incorporan en su identidad el noreshi, el “doble animal de una persona”, cuyo destino es idéntico al del individuo.

En la conniunctio yanomami surge el hombre mortal y los antecesores inmortales pasan al inconsciente colectivo. Otra conniunctio, de resultados distintos, es la boda entre Dionisos y Ariadna, que implicó el regalo de una corona de diamantes y la inmortalidad. En la versión más antigua, cretense, Ariadna conoce después a Teseo y se enamora de él. Dionisos le quita a inmortalidad, la castiga y asesina, la corona sube al cielo y queda en la constelación “aurora borealis” como aviso del castigo de la traición.

10. Masculino antes de lo femenino.

Los varones yanomanis son los primeros en ser creados, es decir, en ser autoconscientes. En la mayoría de las culturas ocurre lo mismo. Una percepción androcéntrica. Que puede reflejar una necesidad de una actitud agresiva para diferenciarse de la participación mística previa, como condición primera antes de poder estar en una posición más receptiva (femenina).

El hombre guerrero yanomami, vive relaciones homosexuales, echa en falta algo que equilibre su impulso de acción, le falta voluntad, iniciativa y energía. Es necesario, crear a la mujer, es decir reconocerla como necesaria.

En el mito de la pantorrilla preñada (Cocco: 468-469), semejante al de Zeus gestando a Dionisos en su pantorrilla, un yanomami gesta la primera mujer. Es conveniente señalar relación de estos mitos con la fase de “edipo invertido” en la que hombres y mujeres pasan por un amor homosexual con el padre de su género antes de poder amar al progenitor del otro sexo.

11. La etapa final del análisis. Conclusiones

Este mito es un relato simbólico de los procesos necesarios para la evolución de la consciencia, para el inicio de la individuación. Indica modos de acción, que necesitan ser aprendidos, focos de atención... integrar lo femenino...

Los yanomamis parecen tener un contacto entre su consciente e inconsciente colectivo bastante más cercano y coherente que en otras etnias que he conocido. Quizás por ello sus mitos, se acercan bastante a lo que puede considerarse como una

explicación más científica de la evolución. El entrenamiento en “Estados no ordinarios de conciencia” a los que se accede por el yopo mantiene la relación entre inconsciente y consciente. La relación activada se manifiesta en irrupciones del material inconsciente mediante sueños, visiones ideas creativas para la acción,.. la consciencia se va complejizando.

La cultura yanomami podría estar en un estado de transición del matriarcado al patriarcado, en sintonía con lo que se conoce de las culturas fundamentalmente cazadoras-recolectoras y nómadas, con una agricultura incipiente o poco desarrollada, o en un Kyriarcado, neologismo acuñado por la teóloga feminista Elisabeth (Schüssler Fiorenza 1983). Lo que vimos no coincide con la descripción del patriarcado. Los hombres no ponen los nombres a los hijos (el chamán reconoce una cualidad esencial en el niño), son sujetos diferenciados del clan aunque se les nombre en referencia al mismo, no se posee la tierra-madre. En la revisión de mitos la reflexión sobre la vagina dentada tampoco avala el patriarcado. Ni la distribución del trabajo excluye a las mujeres de la recolección, de la pesca, ni de la agricultura. La información recogida por la experiencia directa, de participación observante activa, es que las mujeres tenían mucha presencia, autonomía, espacios propios de trabajo como la pesca, caza menor, y que funcionaban como un clan en la crianza de los hijos. En una ocasión una mujer se insinuaba sexualmente en presencia de su marido. La mujer era respetada.

Peribo-riwë es un chamán poderoso. No es un “padre” jefe macho alfa al que haya que matar y convertirlo en tótem para instaurar la cultura. *Tótem y tabú* (Freud 1908).

El análisis del mito que he elegido indica que el relato del surgimiento del yanomami es coherente con la individuación. El relato aparenta ser para los hombres de lo que se deduce o que es una forma de revelarles, desde fuerzas del inconsciente, un camino a realizar, o, que tiene, también, una función compensadora de una actitud consciente de los hombres que están ya o pueden estar cerca de negar o someter lo femenino y a la mujer.

12. Insuficiencias de la investigación.

Un mito no es más que una parte de la estructura mítica. Inferir del mismo un aspecto estructural de una sociedad no es posible, he tenido que recurrir a otros.

Integrar el análisis del mito, con una metodología cercana a la del sueño, con lo recogido en la convivencia de observación participativa, con la intuición y la

experiencia en relaciones humanas, es una herramienta útil, pero cargada de subjetividad, poco reproducible y con riesgo de interpretar erróneamente.

13. Interacción cultural.

¿Podemos incorporar algo de su cultura a la nuestra? ¿Podrá sobrevivir la cultura yanomami o sucumbirá ante la nuestra? ¿Tienen un nivel de individuación suficientemente estructurado?

Es conveniente desmontar el “mito de la cultura moderna” cuyo relato conduce a la falsa creencia de que los sujetos más integrados solo pueden surgir en una sociedad moderna y compleja como la actual. De esta creencia se infiere que sujetos del presente que vivan en culturas “primitivas-paleolíticas” o ancestros de hace por ejemplo 5000 años solo podrían estar en un estado de consciencia mágica y no científica.

Los procesos de aculturación no han impedido, a ciertos sujetos llegar a tener una “cognición integrada” en funcionamiento de “proceso terciario”. Algunos autores lo describen: Silvano Arieti (1976), Hector J. Fiorini (1995), Washburn (1997b; 1999). A ese estado se llega mediante la integración de las diversas facultades y dimensiones humanas, personales y transpersonales. Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (Nietzsche 1883) nos dice que el hombre superior es aquel que ha logrado incorporar “el espíritu de la danza”. El concepto resulta preciso para delinear un mundo que se constituye en la capacidad de movilidad potencial de todos los sistemas de relaciones entre los componentes intrapsíquicos, sociales, ecológicos, cósmicos.

Conflicto de intereses

El autor declara que no hay conflicto de intereses.

Bibliografía

- Arieti, Silvano. 1976. *La Creatividad: La Síntesis Mágica*. Fondo de Cultura Económica.
Bachofen, Johann Jakob. 1987. *El matriarcado*. Vol. 107. Ediciones Akal.
Campbell, J. 1991. *Las Máscaras de Dios. Mitología oriental*. Madrid: Alianza Editorial.
Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamö. The Fierce People*. Editado por Holt, Rinehart and Winston. New York: CBS College Publishing.
Cocco, L. 1987. *Yëwei-teri. Quince años entre los yanomamis*. Caracas: Librería Editorial Salesiana.

- Dieckmann, Hans. 1991. *Methods in analytical psychology: An introduction*. Chiron Publications.
- Durand, G. 2000. *La imaginación simbólica*. Madrid: Amorrortu.
- Fiorini, Hector J. 1995. *Formaciones de procesos terciarios Una tópica del psiquismo creador*. Paidós.
- Foulkes, S. H. 1981. *Psicoterapia grupo-analítica método y principios*. Gedisa.
- Freud, Sigmund. 1908. *Totem y Tabú*. Obras completas. Vol. V. Madrid: Biblioteca Nueva (1972).
- Guggenbühl-Craig, A. 2009. *El alma vacía y el erotismo insustancial*. México: Fata Morgana.
- Jacobi, Jolan. 1947. *La psicología de CG Jung*. Traducido por José M. Sacristán. Madrid: Espasa Calpe.
- Jung, C. G. 1912. *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós (1963).
- . 1934. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós (1988).
- . 1991. *Conflictos del alma infantil*. Barcelona: Paidós.
- . 1994. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C.G., y K. Kerényi. 2004. *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela.
- Kandel, ER. 2005. *Psychiatry, psychoanalysis, and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing, Inc. Arlington.
- Kopenawa, D. 2010. *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Belknap-Harvard.
- Laplanche, J.B., y J. Pontalis. 1983. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Lizot, Jacques. 1975. *El hombre de la pantorrilla preñada*. Caracas: Fundación La Salle.
- Malinowski, B. 1994. *Magia ciencia y cultura*. Barcelona: Ariel.
- Malinowski, Bronislaw, J. Alier, y M. T. Alier. 1978. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. 306.2195 M3. Ariel.
<https://googledrive.com/host/0B1FWD9aHLL4DaTlocFFhVXhhckU/Bronislaw%20Malinowski%20-%20Crimen%20y%20costumbre%20en%20la%20sociedad%20sal.pdf>.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1883. *Así habló Zaratustra*. Editado por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial (1972).
- Pastor, Juan, y Antonio León García-Izquierdo. 2007. «Complejidad y Psicología Social de las Organizaciones». *Psicothema* 19 (Número 2): 212-17.
- Reich, W. 1927. «La disposición segmentada de la coraza. Cap.VIII.» En *El análisis del carácter*. Barcelona: Paidós (1980).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1983. *EN MEMORIA DE ELLA. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer (1989).
- Sharp, D. 1994. *Lexicón junguiano*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Von Franz, M.L. 1978. *Mitos de creación*. Caracas: Monte Ávila.
- . 1988. *Psyche and matter*. Shambhala Publications.
- Washburn, Michael. 1997a. *El ego y el fundamento dinámico*. Barcelona: Kairós.
- . 1997b. *El ego y el fundamento dinámico*. Barcelona: Kairós.
- . 1999. *Psicología Transpersonal, en una perspectiva psicoanalítica*. Barcelona: Los libros de La Liebre de Marzo.
- Young-Eisendrath, P., y J. Hall. 1991. *Jung's Self Psychology*. New York: The Guilford Press.