

Estructura y significado en los mitos amazónicos

Jaime Regan

RESUMEN

El estudio del mito se hace de manera distinta del de la historia. No se debe preguntar si es cierto o no, sino qué significa. El mito es una narrativa que tiene una estructura y símbolos que tienen significados. A continuación se examinan algunos mitos amazónicos que muestran una relación entre la estructura y el significado de los símbolos. Con ellos no se pretende presentar un esquema universal para todos los mitos, ni siquiera los amazónicos. Se trata de mostrar que, en estos casos, la estructura y el significado están íntimamente entrelazados.

LOS MITOS

En los pueblos ágrafos, la transmisión de conocimientos se hace por la vía oral o visual. En cuanto a la expresión escrita, tenemos los géneros literarios como la historia, el ensayo, la novela, la poesía. Por otra parte, las expresiones orales también tienen varios géneros. La tradición se comunica de una generación a otra por medio de mitos, leyendas, fábulas, historia oral, canciones, etc. Todo se transmite así, los conocimientos tecnológicos, la legitimación de la organización social y la cosmovisión.

El mito ha sido una de las formas de comunicación más estudiada y puede definirse como un relato oral de hechos ocurridos en un tiempo primordial donde seres antropomorfos se empeñan, con más o menos dificultad, en lograr o fracasar en el alcance de ciertas metas (Wallace, 1964: 243). El estudio de los mitos se han abordado desde teorías funcionalistas, estructuralistas, psicológicas y otras.

Hay numerosos estudios e interpretaciones de los mitos de casi todas partes del mundo, pero muchas veces se trata de abarcar todo el enorme campo de los mitos, y siempre se encuentran excepciones a las teorías. El especialista en el estudio de mitos Geoffrey Stephen Kirk (1984: 53-61), plantea el problema.

Históricamente lo que ha obstaculizado más el avance en la interpretación de los mitos ha sido el intento de muchos investigadores antiguos y modernos de construir una teoría que abarca a todos los mitos de todos los tiempos y en todas las culturas.

Además de tratar de abarcar demasiado en el estudio de los mitos, muchos autores no se ponen de acuerdo sobre lo que es un mito o qué narraciones se pueden clasificar como mitos. Por ejemplo, el relato europeo de los dos niños, Hansel y Gretel, que se pierden en el bosque y tienen que enfrentar a seres antropófagos, algunos lo clasifican como un cuento de hadas, mientras su equivalente en la Amazonía, los Mellizos, se clasifica como un mito.

También es difícil, en algunos casos, distinguir entre un mito, leyenda u otras formas de expresión oral. El antropólogo Lluís Duch (1998: 54-59), en un estudio sobre mitos, se abstiene de dar una definición precisa, limitándose a señalar algunos efectos:

Definir es delimitar, recortar [...] El mito no se puede identificar completamente con ningún tipo de definición [...] Hay una enorme cantidad de formas literarias, pero siempre hay algo de fundamentación y de legitimación, efectos psicológicos.

El estudio del mito se hace de manera distinta del de la historia. No se debe preguntar si es cierto o no, sino qué significa. Es como el oráculo de Delfos en la antigua Grecia. Al hacer la consulta, una pitonisa pronunciaba un oráculo y el sacerdote lo interpretaba. El filósofo Heráclito dijo: «El Señor de Delfos no dice, no disimula, sino que interpreta». Lo mismo se puede decir del mito.

Hay elementos improbables, pero el mismo pueblo distingue entre los mitos y los hechos históricos, como ha observado Edward Evans-Pritchard (1973: 52-53):

Los elementos muy improbables y hasta absurdos de muchos mitos no deben ser tomados literalmente como un relato histórico, consecuencia de la ingenuidad o credulidad, sino que pertenecen a la misma esencia del mito, que precisamente en razón de que los hechos están fuera de la experiencia humana, requiere un acto de voluntad e imaginación. El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen.

LA GÉNESIS DE LOS MITOS

Los mitos tienen dos dimensiones, la inconsciente y la consciente. Claude Lévi-Strauss ha explorado el aspecto profundo, el aspecto inconsciente, las estructuras de los mitos, y ha encontrado estructuras similares en los diversos mitos indígenas de América del Sur y América del Norte.

Para Lévi-Strauss (1969), los mitos reflejan los principios básicos del funcionamiento de la mente, los cuales ordenan diferentes aspectos de la realidad social y cultural y expresan de modo encubierto las paradojas inconscientes de la vida

humana. Le interesa la estructura, la forma de la expresión de las narrativas, más que su significado (véase Santos, 1994: 11-16).

Lévi-Strauss analiza la estructura inconsciente de la totalidad de las narraciones. En cambio, la teoría psicológica de Karl Jung nos puede ayudar a comprender la dimensión inconsciente de elementos de los mitos, imágenes primordiales, tipos, que llama «arquetipos» por su antigüedad. Hay ciertas imágenes o mitemas que manifiestan involuntariamente actividades mentales individuales inconscientes. Estas imágenes toman matices parecidos para los miembros de una cultura, lo que llama el inconsciente colectivo (Jung y Kerényi, 2004; Rueda, 1993: 47-51). El jaguar es un ejemplo del arquetipo que encontró Julio C. Tello en su estudio de mitos amazónicos, que lo vinculó con la iconografía de Chavín de Huántar. El arquetipo felino persistió a lo largo de la historia de las religiones andinas antiguas.

Es el jaguar, soberano de las selvas, considerado como verdadero autóctono y dueño del mundo florestal, el que ocupa el lugar más prominente en los sucesos y acontecimientos relacionados con la vida material y mental del hombre [...] El respeto por este gran felino, el temor a sus constantes asedios, y su reconocida superioridad sobre los otros animales, unido a los atributos misteriosos y sobrenaturales con que la fantasía lo engalanan, engendraron en la mente del hombre florestal, la creencia en un dios jaguar, o mejor, en un animal feroz con poderes sobrenaturales (Tello, 1923: 106).

No podemos saber cómo se crearon los primeros mitos, pero las teorías de Lévi-Strauss y Jung nos ayudan a comprender la dimensión inconsciente: la estructura y los mitemas. Los narradores, sobre esta base, construyen conscientemente los mitos en torno a intereses de su cultura y se hace por medio de las técnicas de la analogía y la abstracción concreta.

El pensamiento mítico concibe la realidad por analogía. Según Maurice Godelier (1978: 370):

La analogía es a la vez una forma de hablar y una forma de pensar, una lógica que se expresa en las formas de metáfora y metonimia. Razonar por analogía es afirmar una relación de equivalencia entre objetos (materiales o reales), conductas, relaciones de objetos, relaciones de relaciones, etc.

Otro aspecto del lenguaje mítico es la abstracción concreta, el uso de personas, animales, plantas u objetos concretos para representar conceptos abstractos, por ejemplo, el «fuego» como símbolo de la «cultura», «bosque» como representación de la abstracción occidental «naturaleza».

La diferencia entre el pensamiento amerindio oral y el occidental actual es su forma de transmisión. Nuestra forma escrita de la comunicación afecta los proce-

sos cognitivos y motiva la crítica, la racionalización y la sistematización (Santos, 1994:14). Las formas míticas no son tan directas, se tienen que interpretar.

EL SÍMBOLO

El mito es un símbolo en forma narrativa y, por lo tanto, hay que descubrir el valor del símbolo y lo que representa. En primer lugar, hay que distinguir entre signo y símbolo. El signo representa algo y consiste en un significante que es un objeto, y un significado que es el mensaje que transmite. La representación es directa: el semáforo en rojo significa que hay que detenerse, las letras del alfabeto corresponden a ciertos sonidos. El significado es convenido de antemano.

El símbolo, en cambio, es la memoria de cosas, palabras, conocimientos y actitudes. Depende del desplazamiento de la atención (focalización) y de evocación (búsqueda en la memoria). Es capaz de referirse a varios significados, de condensar, de abarcar realidades complejas. No es solamente intelectual. Es afectivo. Cada persona tiene experiencias diferentes y los miembros de cada cultura tienen distintas vivencias. Por ejemplo, la imagen del Señor de los Milagros puede evocar diversas ideas o sentimientos según lo que ha vivido la persona: dolor, compasión, deseo de curarse, amor, idolatría, protección de sismos. Como se había expuesto en cuanto a los mitos, además de la dimensión consciente, los símbolos también reflejan factores innatos propios de la estructura de la mente.

La vivencia de la persona es un factor relevante en el estudio de los símbolos y los mitos. Un shipibo o un cocama reaccionaría de distinta manera que yo al escuchar los mitos porque han vivido la realidad expresada en los mitos. Yo, por mi parte, tendría otra percepción por mi formación profesional y mis conocimientos de los mitos de otros pueblos cercanos y lejanos.

Las sociedades ágrafas dependen de medios orales: cuentos, leyendas de grandes héroes, fábulas de competiciones entre animales y mitos que expresan lo que no se puede saber directamente: lo sagrado, los orígenes de las cosas y las costumbres. Estos relatos son mecanismos propios de las sociedades ágrafas para transmitir conocimiento y pensar sobre su realidad. Una narración es más fácil de recordar que datos enciclopédicos.

El mito, entonces, consiste en un tema en forma narrativa que tiene una estructura y símbolos que tienen significados. A continuación se examinan algunos mitos que muestran una relación entre la estructura y el significado de los símbolos.

EL MITO DEL ORIGEN DEL FUEGO

Los *shipibo* del río Ucayali, de la familia lingüística *pano*, tienen una población de más de 30 mil personas. Narran una gran cantidad de mitos que orientan sus vidas y los ayudan a reflexionar sobre su realidad.

Dicen que antiguamente la gente no teníamos candela. Los que tenían el fuego eran los Incas. La miserable mujer Inca estaba sentada cerca al fuego cocinando. La mujer Inca tenía un lorito con un pico largo recto. Este lorito estaba con hambre llorando como un niño a su lado. Por eso la Inca miserable se amargó y empujó al lorito. «Vete más lejos, estás molestando», dijo la Inca. Por eso el lorito se puso a pensar: «Ahora llevaré la candela a otra parte para botarla». Así hizo cogió la brasa en su pico y voló a un árbol. El Inca, al verlo, despertó a la lluvia y la mandó llover sobre el árbol. Entonces el gallinazo se posó encima del árbol y extendió sus alas para proteger la brasa. Así la candela se llevó a todas las gentes. Como la brasa había quemado el pico del loro, se quedó doblado hasta hoy, y el gallinazo, que había sido una ave blanca, se puso de color negro por el humo. (Véase García, 1993: 81-86)

En la tradición oral amazónica, el fuego es símbolo de la cultura, de la condición humana, porque los seres humanos son los únicos que cocinan sus alimentos. Los que no poseen el fuego son salvajes. Conseguir el fuego es pasar a la condición humana. Este mito, entonces, se puede considerar como una reflexión filosófica sobre la condición humana. Pero no se hace por medio de abstracciones absolutas, sino por medio de una abstracción concreta, que es el fuego.

A continuación se presenta otro mito shipibo.

EL MITO DEL ORIGEN DE LOS ZANCUDOS

Una mujer antiguamente era zancudo. Era una mujer linda. A esta mujer muchos hombres la tomaron para esposa, pero su papá se los comía. Así, otro hombre la pidió para esposa. El suegro dijo: «Muy bien, pero los que la han tomado, al irse a cazar, se han perdido». Entonces la chica le entregó la comida (en señal de tomarla de esposa) y así vivían.

El suegro dijo: «en el bosque tengo mi choza donde me dedico a cazar, sobrino». El joven dijo: «muy bien, vámonos». En ese lugar el suegro siempre mataba a sus yernos. Tendieron el mosquitero para dormir. Al día siguiente, el suegro mandó al yerno a recoger leña. En el camino vio unas huellas que lo llevaron a una piedra grande con la cual el suegro aplastaba los cráneos de sus yernos. Y vio las calaveras amontonadas. Entonces se escondió.

El suegro esperaba y esperaba y no llegaba su yerno. Por tener mucha hambre comenzó a cortar su pantorrilla y se la comió. Después de un rato comió otro pedazo y así seguía hasta terminar con la carne de ambas piernas y no pudo pararse.

El yerno llegó y encontró a su suegro sentado. «Ya te vi cortarte, tío», dijo el yerno. «De esta manera comías a tus yernos y a mí también querías comer. Ahora te mataré». El suegro dijo: «No me mates en vano, amontona la leña y quémame. Así lo hizo el yerno, y de las cenizas apareció una

enorme cantidad de zancudos que salieron al pueblo a picar a todos y, por eso, hasta hoy se ve que los zancudos no tienen carne en sus patas. (Véase García, 1003: 227-233)

Este mito tiene un tema sociológico, la familia. Se presenta una situación imposible. El suegro mata a sus yernos y, por lo tanto, no se puede dar continuidad a la sociedad. Para representar este hecho, van al bosque, a la naturaleza, que se contrasta con el hogar, el lugar de la sociedad y la cultura. Para volver al orden de la sociedad, el suegro dice: «No me mates en vano, méteme en el fuego». El fuego es el símbolo y camino para regresar a la cultura, a la normalidad.

El mito es una reflexión sobre el significado y la importancia de la familia y la formación de un hogar. Este mito causa un hondo impacto a los *shipibo*. Tradicionalmente, a diferencia de lo que narra el mito, el yerno al casarse vive en la casa de sus suegros unos años y no debe dirigir la palabra directamente a sus suegros, sino por medio de su esposa o hijos, por el profundo respeto que les debe tener.

A continuación se analiza un tercer mito *shipibo*.

EL MITO DE LA VIUDA Y EL TAPIR

Los primeros humanos y animales tenían la capacidad de hablar como nosotros. Así pasó que murió el esposo de una mujer joven. Afligida de tanta pena, huyó al bosque con su hijito. Decía: «Tal vez el jaguar, que come carne cruda, nos comerá». Después de mucho tiempo encontró a un tapir en su forma animal y dijo: «Si fuera un hombre me casaría con él». Más tarde, de noche, el tapir, transformado en humano, se acercó a su mosquitero y la tocó para despertarla. «¿Quién eres? Preguntó la mujer. «Soy quien estabas deseando», contestó el tapir.

*La mujer se juntó con el tapir que le hizo una chacra. Como antiguamente los *shipibo* llevaban un adorno de metal colgado de la nariz, así la mujer le colocó de la nariz del niño una garrapata de tapir para indicar que le pertenecía al tapir.*

Después de mucho tiempo, el hermano del marido difunto de la mujer se puso a buscar a su cuñada y su sobrino. Después de muchas semanas de explorar la enmarañada selva, divisó una casa donde estaba sentado en el suelo su sobrino. Lo primero que hizo el hombre fue arrancar la garrapata y tirarla lejos. Luego subió al altillo de la casa con su arco y flecha para esperar.

Después de un tiempo, la mujer llegó con una canasta llena de pescado que colocó en el suelo, y se puso a preparar masato¹. Su falda estaba toda llena de vello púbico de tapir. Al poco rato llegó el tapir, la mujer le sirvió masato y en ese momento el cuñado tiró una flecha matando al tapir.

1 Bebida fermentada de yuca.

El hombre pegó a su cuñada y le quitó su falda manchada y la tiró a la caña brava. Luego el hombre tomó a su sobrino y lo llevó a la casa de su abuela. La anciana se fue corriendo para recoger a su bisnieto y preguntó a su nieto: «¿Dónde está la madre del niño?» El hombre respondió: «La pegué y boté su falda y la dejé llorando». Entonces, la anciana indicó a dos hermanas del hombre que llevaran una falda nueva a la mujer y que la trajera a la casa. Las hermanas, entonces, se fueron a vestir a la mujer con la falda nueva, la llevaron a la casa, la bañaron y le dieron de comer plátano asado. Después de un tiempo, el hombre se casó con la viuda de su hermano difunto. (Véase Roe, 1982: 57-61)

En este mito se trata un tema abordado por los antropólogos. Una mujer quiebra una norma de su sociedad: una viuda, sobre todo si es joven, debe casarse con el hermano de su marido difunto, una costumbre llamada el *levirato*. El matrimonio no solo es la unión de dos personas, sino de dos familias.

Otra vez el bosque, la naturaleza, es el lugar donde se quebranta la norma. La garrapata de tapir que se coloca al niño y la falda de la mujer llena de vello púbico del tapir representan simbólicamente a la naturaleza, la oposición simbólica a la norma de la sociedad. En muchos mitos, cuando una persona se casa con animales, es señal de la quiebra de una norma vinculada al matrimonio. En este caso, el tapir representa simbólicamente a cualquier hombre que no sea el hermano del marido difunto.

Para volver a la norma de la cultura, primero se quita la garrapata del niño y se arroja la falda manchada. El hombre lleva a su cuñada a la casa, y sus hermanas la visten con una falda nueva. La falta de la mujer shipibo es uno de los artículos más apreciados de su cultura y expresión de su creatividad y arte, un símbolo muy apto del retorno a la cultura.

EL MITO DE LA NIÑA Y EL JAGUAR

El siguiente mito es del pueblo *sharanahua*, de la familia lingüística *pano* del río Purús del departamento de Ucayali.

Un hombre tuvo una bebé que le molestaba porque lloraba mucho. Entonces echó a su hijita de la casa y un jaguar se llevó a la bebé. El hombre lloró porque pensaba que el jaguar se la había comido. Sin embargo, el jaguar la cuidó y se casó con ella cuando llegó a ser mujer. Dio a luz a tres niños jaguares. Un día, cuando el jaguar estaba cazando, el papá llegó a la casa. La mujer gritó: «Papá, ¿por qué me echaste de la casa? Ahora soy la esposa de un jaguar». El jaguar volvió a la casa con cinco huanganas² en una canasta y empezó a gruñir al padre de su esposa. La mujer dijo: «No te enojés, es mi padre». Comieron la carne y durmieron.

2 Porcino silvestre.

Por la mañana el hombre empezó a salir y el jaguar lo amenazó, pero el hombre sopló en sus manos y el jaguar murió. Padre e hija se fueron a la casa del padre donde la mujer tomó un nuevo marido. Murieron sus hijos jaguares y dio a luz a un niño humano. (Siskind, 1973: 76).

Según este mito, la mujer se casa y vive fuera de la casa de su padre con un extraño peligroso. El sharanahua que deja que su hija se vaya no puede ganar a un yerno. La norma es la matrilocidad, el hombre tiene deber con sus suegros. Otra vez se va al ámbito del jaguar, el bosque, donde se quiebra la norma. Para regresar, el padre usa un soplo mágico, un acto cultural del chamán, para matar al jaguar, y los niños jaguares mueren, abriendo el camino para el cumplimiento de la norma.

EL MITO DE LA HIJA DE LUNA

Este mito es del pueblo *cocama*, de la familia lingüística *tupí-guaraní* del bajo Maraón en el departamento de Loreto. La población de los cocama tiene alrededor de 70 mil personas.

Un joven no tenía mujer, y le pidió: «Lunita³, dame tu hijita para mi mujer». Seguía pidiendo. Así de tanto pedir, su mamá y su papá le dejaron en la chacra haciendo una flecha. Se presentó una señorita. El joven preguntó: «¿De dónde has venido?». Contestó: «He venido de mi papá y me ha mandado a vivir contigo». El joven la tomó y le hizo su mujer. Con su mujer andaba. Iba al mitayo⁴ con su mujer.

La mujer tenía a sus hijos, pero no los llevaba en su vientre. Había basura debajo de la casa y había botado sus dos hijos en la basura. Le pidió a la mamá de su marido no tocar esa basura. La mamá de su marido se puso a barrer a casa. Decía: «¿Por qué no quiere botar esa basura? Los animales, las víboras, van a venir y van a subir a la casa a picar». Se puso a barrer la basura y halló dos criaturas grandes. Cuando se enteró la mujer, le dio cólera. Dijo a su suegra: «Ya no voy a vivir contigo». Halló a sus dos criaturas y a su marido en la cama. Agarró a sus dos hijos, juntó las hojas del sembrío de maní y lo hizo quemar y subió al cielo en el humo llevando a sus hijos. Regresó, todos su hermanos están allá.

El marido tenía pena. Quería ver a su esposa y a sus hijos. Vino un gallinazo y le engañó al hombre. El gallinazo dijo: «¿Por qué tienes pena? ¿Quieres ver a tus hijos?». El hombre dijo: «Les quiero». El gallinazo dijo: «Si quieres ver a tu esposa y a tus hijos, busca mitayo⁵ y voy a comer este pescado, y yo le voy a subir a donde su mujer». El hombre le

3 En este mito Luna es un varón.

4 Caza o pesca.

5 Carne o pescado.

trae para que coma su mitayo. «Cuando se va a volar, cuando sientes, cierra tus ojos y no va a abrir los ojos hasta que lleguemos». El hombre cierra sus ojos y el gallinazo se pone a volar a un árbol y se sienta arriba. No le había llevado.

Otra vez el hombre andaba. Halla un picaflor. El picaflor le pregunta por qué está así. El hombre dice: «Quiero ver a mi mujer y a mis hijos, están allí». El picaflor dice: «Anda, busca flores, junta flores, las coges y las traes, voy a tomar su miel». El hombre busca las flores y las trae. El picaflor las toma y dice: «Cierra tus ojos, ahora vas a estar con tu mujer». Trun, trun, suena el picaflor y se va. Ya no suena el picaflor. El hombre abre sus ojos y sube al cielo. En el camino le pone.

El hombre espera. Ve a su mujer y sus hermanas en la chacra sacando maní. Dios dice: «Cuando ves a tu mujer vas a apuntar la flecha y va a caer su canasta». Cuando cae su canasta dice la mujer: «Ay diosito, por qué has venido donde nosotros. No puedes ir a mi casa. Mi papá te come».

Llegan a la casa. La mamá es una tremenda mujer. Su madre dijo: «Qué has traído, huele a huangana». La mujer dice: «No es huangana, es el papá de mis hijos. Este va a ser como nosotros». La mamá se enfada. Al hombre lo esconden. La mujer espera a su papá. Va sonando un trueno. Dice: «Ahorita me das a comer». Huele a huangana. La mujer dice: «Es mi marido, no lo comas. Me quiere y quiere a mis hijos». Su papá le dice: «Ahorita me lo traen para comer». La mujer dice: «No papito, va a buscar para que comas». Lo sacan al hombre. El papá dice: «¿De verás eres papá de estos hijos? Si eres mi yerno me traes de comer». La mujer le da a su marido piripiri⁶. Masca su piripiri, escupe, trae un tremendo tapir y le da al suegro para comer. El suegro dice: «Ahora te creo, eres mi yerno». Narrado por Lucía Ahuanari Pacaya (véase Regan, 1993: 395-396).

Este mito trata otro tema estudiado por los antropólogos en la Amazonía, el servicio de un hombre a sus suegros después del matrimonio. Los cocama son patrilocales, o sea, la novia vive con la familia del varón. Pero primero el hombre tiene que hacer el servicio a sus suegros durante los primeros años del matrimonio. En este caso, la mujer, vivía con la familia de su marido, sin que su marido haya prestado servicio a sus suegros.

En el mito, la unión no dura, la mujer vuelve a la casa de sus padres, y el joven tenía que seguir a su esposa y cazar animales para entregar a sus suegros. Aquí la perspectiva es diferente. La norma se quiebra en la tierra, y el problema se resuelve en el cielo.

En cuanto a unos detalles, en el mito la mujer «bota a sus crías en la basura». «Botar crías» significa «poner huevos» en el lenguaje local. La mujer es una mujer-mosca. Por eso sus crías crecen tan rápido. El joven hombre es una huangana, un porcino silvestre de carne apetecida.

6 Plantas mágicas para atraer a los animales.



Cuando la mujer sube al cielo en el humo de las hojas de maní, se inicia el retorno a la cultura. Como hemos visto, el fuego es símbolo de la cultura y, por lo tanto, el humo resultado del fuego es símbolo de la cultura. Luego el hombre tira su flecha, objeto masculino, para que se una con la canasta, artefacto femenino. Es símbolo de la nueva unión del hombre y la mujer. El hombre completa el retorno a la cultura realizando la actividad propia del yerno.

COMENTARIO

Con los mitos expuestos no se pretende presentar un esquema universal para todos los mitos, ni siquiera los amazónicos. Se ha limitado a mostrar que, en estos casos, la estructura y el significado están íntimamente entrelazados.

En cuanto a la estructura, las personas se trasladan a otra esfera donde se quiebran las normas. En los primeros tres casos es el bosque, que es el equivalente estructural de la naturaleza, pero no como un lugar de este mundo donde los seres humanos, los animales y plantas interactúan en un mismo espacio (véase Descola, 2004), sino un lugar del mundo virtual de los mitos, que se complementa en el mundo virtual con la cultura representado por el hogar. En el último mito, la perspectiva se cambia al resaltar la complementariedad de la tierra, donde se quiebra la norma, y del cielo, donde se cumple (véase Viveiros, 2004). Aquí se han tratado mitos con una estructura muy sencilla, pero hay otros que son mucho más complejos.

La estructura es la plantilla donde se hallan plasmados los símbolos: el fuego, la falda, el soplo chamánico, el humo de las hojas de maní, la flecha y la canasta, con sus respectivos significados. Los dos elementos binarios, que en este caso son bosque y hogar o cielo y tierra, no son tanto oposiciones binarias como elementos complementarios. El uno necesita al otro. Son partes de una misma estructura.

BIBLIOGRAFÍA

DESCOLA, Philippe

2004 «Las cosmologías indígenas de la Amazonía», en *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, editores, pp. 25-35. Copenhague: IWGIA.

DUCH, Lluís

1998 *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Editorial Herder.

EVANS-PRITCHARD, Edward

1973 *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI Editores.

GARCÍA, Fernando

1993 *Etnohistoria shipibo: Tradición oral shipibo-conibo*. Lima: CAAAP.

GODELIER, Maurice

1978 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

JUNG, Karl y Karl KERÉNYI

1968 *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Ediciones Siruela.

KIRK, Geoffrey Stephen

1984 «On Defining Myths», en *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Alan Dundes, editor. Berkeley: University of California Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1978 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

REGAN, Jaime

1993 *Hacia la tierra sin mal: La religión del pueblo en la Amazonía*, 2ª edición. Iquitos: CAAAP, CETA, IIAP.

ROE, Peter G.

1982 *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.

RUEDA, Marco V.

1993 *Mitología*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

SANTOS GRANERO, Fernando

1994 *El poder del amor: Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la Selva Central del Perú*. Lima: CAAAP, Quito: Ediciones Abya-Yala.

SISKIND, Janet

1973 *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press.

SPERBER, Dan

1975 *Rethinking Symbolism*. Cambridge University Press.

TELLO, Julio C.

1923 «Wiracocha», pp. 93-316, en *Inca*. Lima: UNMSM.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004 «Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena», en *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, editores, pp. 37-80. Copenhague: IWGIA.