

## Naturaleza y mundos tradicionales

El negro cuervo que siempre desdeñé  
Y sin embargo, ante la nieve  
Al amanecer ...  
Basho (1644-94)

Las montañas lejanas  
se reflejan en las pupilas de las libélulas  
Issa (1763-1827)

Rocío puro de la mañana  
sin utilidad para este mundo  
Issa (1763-1827)

Indian cultures hold the earth sacred,  
whereas secular culture considers the  
earth to be real estate  
Mark LeBeau  
Pit River Indian

Los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta,<sup>1</sup> al norte de la cordillera andina, en Colombia, viven en un lugar de gran altitud que no dispone de las facilidades vitales de otras áreas situadas fuera de dicho espacio. La "decisión de instalarse" en la alta montaña estuvo dictada por otras consideraciones que no fueron de tipo material. La **cultura muisca**, a la que pertenecen las diferentes tribus que habitan ese lugar, considera "sagradas" las montañas, dotadas de un poder especial y "situadas más cerca del Cielo que de la Tierra". Cuando los indios mueren creen, de acuerdo con su tradición, que sus cuerpos "regresarán al vientre de la Madre universal pero que sus almas irán a las cumbres de la Sierra Nevada, la región de las nieves eternas, donde permanecerán y se encontrarán con las almas de sus antepasados" (Petitpierre, 1975, 49).

---

<sup>1</sup> Sobre los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta puede consultarse el trabajo de Guillermo E. Rodríguez Navarro (2000), uno de los fundadores de la Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, que trata de tener en cuenta la diversidad cultural de los pueblos indígenas de la Sierra dentro de una política de conservación de la biodiversidad de la naturaleza. Vid. asimismo el estudio de Reichel-Dolmatoff (1980), uno de los investigadores pioneros sobre la cultura muisca.

Las diferentes cimas de la Sierra Nevada representan los hijos de la Madre Universal, que creó el universo. Allí viven los antepasados. Las mesetas altas, a más de 2000 metros, son sagradas. Es la región de los centros ceremoniales y los lagos sagrados. Las montañas cubiertas de nieve, a 4500 metros, son la tierra de la muerte; nadie vivo puede ir allí. A la montaña se asocian las ideas de la inmortalidad, de la permanencia y de la inmutabilidad<sup>2</sup>. Otros elementos sagrados son las rocas, los lagos, las cuevas, los ríos, las cascadas.<sup>3</sup>

“Los Muisca dieron más importancia a vivir aislados en un determinado ambiente geográfico donde sus posibilidades de realización espiritual pudieran expandirse libremente que a extender su poder y formar un imperio en las regiones más bajas pero consideradas con malas influencias ... Ellos vivían más cerca del Cielo que los pueblos de las llanuras y, simbólicamente, participaban de un grado superior de existencia” (Petitpierre, 1975, 46).

La cultura muisca, como todas las culturas tradicionales a lo largo de la historia de la humanidad, parte genéricamente de un simbolismo espiritual de la naturaleza y, más específicamente, de una geografía sagrada, es decir, del dato objetivo de que existen lugares en la tierra con una determinada Presencia, que dispensan unos beneficios espirituales a quien los respeta y se comporta de acuerdo con un elemental sentido de lo sagrado.

“Para los hombres de la edad de oro, subir a una montaña era realmente acercarse al Principio; mirar un río era ver la Posibilidad

---

<sup>2</sup> Como subraya Schuon, “ciertos accidentes geográficos, por ejemplo las montañas altas, se asemejan, a causa de su simbolismo natural, a los grandes santuarios, y por eso los pueblos más diversos, sobre todo aquellos cuya tradición tiene una forma “mítica” o “primordial”, evitan subir hasta las cumbres de las montañas, por temor a provocar la “cólera de Dios” (Schuon, 2001, *Perspectivas ...* 62-63).

<sup>3</sup> Hay una conexión con el simbolismo de las cascadas y los ríos de montaña en los paisajes del Extremo Oriente, donde el principio masculino, las montañas, y el femenino, el agua, se encuentran (Vid. Titus Burckhardt (2000, 164). En la civilización de la antigua China, las montañas y los ríos eran venerados y considerados como guardianes y reguladores del orden humano y del natural, donde los jefes de las diferentes comunidades compartían el poder (Petitpierre, 1975, 47).

universal al mismo tiempo que el flujo de las formas. En nuestros días, ascender a una montaña--¡y ya no hay ninguna que sea centro del mundo!-- es “vencer” su cumbre; la ascensión ya no es un acto espiritual, sino una profanación” (Schuon, 2001, *Perspectivas ...*, 63).

Una actitud de respeto ante la naturaleza es consecuencia de una mentalidad tradicional que siempre ha existido a lo largo de la historia de la humanidad y que se ha manifestado en las diferentes tradiciones espirituales, desde el Shinto japonés hasta el Islam, la última de las grandes religiones.

“La naturaleza intacta tiene por sí misma un carácter de santuario, y es considerada como tal por la mayoría de los pueblos nómadas y seminómadas, y en particular por los pieles rojas. Entre los antiguos germanos, sedentarios primitivos, es decir que rechazaban la arquitectura propiamente dicha, los santuarios estaban localizados en la naturaleza virgen. El bosque de Brocelandia entre los celtas, y el de Dodona, entre los griegos, son ejemplos de una perspectiva tradicional análoga, a pesar de la presencia, en estos pueblos de una arquitectura sagrada y de una civilización urbana. Entre los hindúes, el bosque es la morada natural de los sabios; y se encuentra este mismo “aprovechamiento” espiritual del aspecto sagrado de la naturaleza en todas las tradiciones que tienen--siquiera indirectamente--un carácter primordial y por lo tanto mitológico” (Schuon, 2001, *Perspectivas...*, 63).

“[En los relatos antiguos]... lo maravilloso estaba “a la orden del día”, si cabe expresarse así; la materia no era todavía el caparazón impenetrable en que se ha convertido en el curso del último milenio, y sobre todo en el curso de los últimos siglos, correlativamente al endurecimiento mental de los hombres. En las épocas primigenias, las analogías cósmicas eran todavía mucho más directas que más tarde: el sol era mucho más directamente “divino” que en las épocas más “solidificadas” y la misma observación vale para todos los fenómenos destacados de la naturaleza: astros, elementos, montañas, ríos, lagos, bosques, piedras, plantas y animales; la “geografía sagrada” conservaba toda su eficacia espiritual.” ( Schuon, 2001, *Estaciones ...*, 101).

El **chamanismo**, como término que engloba concepciones relacionadas con las antiguas religiones de Asia, con el *shintoísmo* en Japón y con los indios norteamericanos, establece la existencia de los

tres mundos: el superior, el Cielo, el intermedio, la Tierra, y el inferior, lo subterráneo. Todos ellos están unidos por un eje vertical, el Eje del Mundo. Este simbolismo esencial del universo lleva a la concepción de los elementos verticales presentes en la Naturaleza como posibilidades para el hombre de ascenso hacia un mundo superior. Las montañas y los árboles se transforman, gracias a esta visión, en símbolos existenciales a través de cuya contemplación, el hombre, como criatura dotada de inteligencia y de conciencia, puede concebir la posibilidad de transformarse, él también, y “ascender” hacia estados superiores de conocimiento. La montaña se convierte en símbolo privilegiado, como ocurre con el Monte Meru para los hindúes, el monte Fuji para los Japoneses, o la cima de la Montaña de Adán para los habitantes de Sri Lanka.

El ***Shintoísmo***<sup>4</sup>, una de las ramas más íntegras del chamanismo, parte de un concepto esencial: el *kami*<sup>5</sup>. Se ha definido el *kami* como, los espíritus que “gobiernan el mundo de la naturaleza al igual que el del alma y que deben comprenderse más bien como espíritus responsables de la armonía de la creación, al ser poderes de armonía y orden” (Nasr, 1996, 33). El concepto, sin embargo, es polisignificativo y más profundo puesto que el *kami* representa la presencia de lo más elevado del universo, lo sagrado por excelencia, y los seres humanos que se han identificado más plenamente con el *kami*, que se encuentra en la realidad exterior pero también en el interior del alma del hombre, son asimismo *kami*. *Kami* son también los antepasados, pero la Divinidad misma se concibe como una “especie de antepasado remoto, y los antepasados humanos son como la prolongación de la Divinidad o como un puente entre nosotros y ella ... El antepasado es a la vez el origen y la norma espiritual o moral; él es para sus descendientes la personalidad esencial, a saber, la substancia de la que ellos son como accidentes, y la piedad consiste precisamente en considerar así al antepasado, en ver tan sólo el puente que los enlaza con lo divino” (Schuon, 2001, *Imágenes ...*, 24, 26). De ahí que esos hombres, esos *kami*, en un momento determinado de la historia de la humanidad se ausentaron de la tierra pues ya la corrupción del hombre había comenzado. El hombre había perdido la conciencia del *kami*, de lo sagrado. Es el sentido de la doctrina tradicional hindú de los ciclos

---

<sup>4</sup> Ver la obra de Jean Herbert (1964).

<sup>5</sup> *Shinto* significa etimológicamente “el camino del *kami*”.

cósmicos del universo, que considera la historia de la humanidad como la historia de una decadencia. Decadencia desde una edad de oro donde los hombres tienen conciencia de la presencia de lo sagrado, la época del *kami*, hasta nuestros tiempos, la “edad de hierro”, el *kali yuga*, donde los seres humanos ya no pueden contemplar directamente el *kami* pues su inteligencia se ha oscurecido. El culto de los antepasados, en el *shintoísmo* como en otras tradiciones chamánicas, se une con esta creencia en aquellos hombres, de un pasado remoto, identificados plenamente con lo sagrado, el *kami*. El antepasado es lo que “nosotros debemos ser, o aquello en lo que debemos “convertirnos” porque lo “somos”...” (Schuon, 2001, *Imágenes ...* 27).

Tener encarnado el concepto del *kami*, en términos prácticos, es ver el prototipo celestial del hombre, su carácter fundamentalmente sacerdotal, como intermediario entre el Cielo y la Tierra, y considerar la naturaleza como el santuario por excelencia cuyas manifestaciones son las expresiones de las Cualidades divinas y, por tanto, contienen la posibilidad de transformar el alma del hombre. “La contemplación del paisaje de la alta montaña--comenta Petitpierre respecto a los indios Muisca antes citados-- provocaba un choque emocional que llevaba a percibir una realidad superior a la manifestación sensorial que veían, una realidad arquetípica que el paisaje transmitía. Las explicaciones científicas han querido, sin embargo, ver en el hecho de vivir en la alta montaña, causas relacionadas con el clima, la hidrografía, la agricultura, la presencia de minerales o de caza ...” (Petitpierre, 1975, 46). Para las culturas tradicionales la belleza de la naturaleza no es sólo un concepto estético que se contempla sin compromiso. Al ver la montaña, no adoro la montaña, sino que contemplo a través de ella las cualidades del poder, de la majestad, de la pureza y trato de reflejarlas en mi alma, donde, por otro lado, ya están sumergidas aunque no tenga conciencia de ello. Esta “vivencia” de las cualidades de lo sagrado es el proceso místico,<sup>6</sup> en el sentido más profundo del término.

El ***taoísmo*** desarrolla el concepto del hombre como centro del Universo, no en el sentido prometeico de la mentalidad moderna como

---

<sup>6</sup> “Místico” en el sentido de conocimiento de lo que se encuentra más allá de las apariencias materiales que son percibidas por los sentidos y de las consecuencias que ello implica en el hombre deseoso de ser coherente en su vida con lo que sabe.

dominador y explotador de la naturaleza, sino como intermediario entre la Tierra y el Cielo. En la Tierra el hombre representa la Inteligencia y en relación con el Cielo cumple el papel de mediador, “él es el punto de encuentro de Cielo y Tierra y en él están sintetizadas las posibilidades esenciales en este plano de existencia” (Schuon, 1992, *El sol ...*,14).

“Si la cabeza humana corresponde al Cielo y los pies representan la Tierra, la zona umbilical o la matriz representa al Hombre. El hombre es espíritu encarnado; si fuese sólo materia, se identificaría con los pies; si fuese sólo espíritu, sería la cabeza, es decir, el Cielo; sería el Gran Espíritu. Pero el objeto de su existencia es estar en el centro; es ir más allá de la materia mientras está situado en ella, y realizar la luz, el Cielo, partiendo de ese nivel intermedio” ( Schuon, 1992, *El sol ...*,15).

En términos taoístas el hombre es, entonces, el “hijo del Cielo y de la Tierra”. En todo ser existe un elemento *yang* y otro *yin*. Un “interior” y un “exterior”. El “hombre verdadero” del taoísmo es asimismo “el hombre primordial” cuya condición era, como hemos dicho antes, la de la humanidad en sus orígenes. En la edad de oro el hombre jugaba un papel sacerdotal como mediador entre el Cielo y la Tierra. “La subida de la Tierra al Cielo se representa ritualmente, en tradiciones muy diversas, por la ascensión a un árbol o a un mástil, símbolo del Eje del Mundo” (Guenon, 1957, 120). La subida simbólicamente tiene por objeto impregnarse de las influencias benéficas para, al descender, distribuirlas como una lluvia que cae benéficamente sobre la tierra. Este es el sentido de todos los ritos que muestran que, en el origen, no había separación entre el Cielo y la Tierra pues no se había producido aún la escisión entre lo espiritual y lo material, que constituye el rasgo esencial de la modernidad.

De nuevo, como para los muiscas del norte de Colombia, “la preocupación del hombre debe ser lograr un equilibrio entre el mundo de “abajo”, el mundo tangible de las rocas, de los animales y de las plantas y el mundo de “arriba”, el del sol, la luna, el viento y las nubes” (Petitpierre, 1977, 49). Este es su papel como “mediador” entre el Cielo y la Tierra, su función cósmica a través de los ritos ordenados por la tradición.

La sabiduría taoísta ve la naturaleza como Madre de todas las cosas, la matriz de la vida, la renovación eterna con sus ritmos y modos. El *Tao*

es el principio del orden que resulta de la armonía de las tendencias complementarias que se encuentran en la Naturaleza. El Cielo y la Tierra, el Sol y la Luna son los símbolos separados que el hombre, en la función mediadora antes aludida, debe sintetizar y encarnar dentro de sí mismo. “Los sabios taoístas, que se retiraban a las montañas y a los bosques para contemplar la naturaleza, también meditaban sobre la armonía y el orden dentro de ellos mismos, descubriendo de este modo el Tao y viviendo de acuerdo con sus principios” (Nasr, 1996, 40).

La confluencia del taoísmo con el **budismo zen** en Japón subrayó la tradición de la íntima relación entre el hombre y la naturaleza (Cooper, 1977, 229) y la manifestación del budismo zen ha sido quizás la que ha tratado de asimilar más las consecuencias de una determinada contemplación de la naturaleza. El hecho de que en el Japón, incluso en nuestros días, se puedan producir hechos como el ir a ver los cerezos en flor<sup>7</sup>, como una tradición que se ha mantenido a lo largo de los siglos, muestra hasta qué punto el japonés tradicional es consciente del valor transformador de la naturaleza en el interior del hombre. Esta actitud es la que transmite el concepto *fûryû*. *Fû* significa viento y *ryû* correr lo que según el maestro contemporáneo de té, Soshitsu Sen, “ sugiere que nuestra alma debe fluir a través de la vida como el viento fluye a través de la naturaleza. Identificarse de esta manera con la naturaleza crea necesariamente un estado de alma desapegado y objetivo. Las maravillas de la naturaleza no nos perturban sino que las apreciamos en el curso natural de nuestra existencia” (Sen, 1987, 95).

Ello nos lleva a que la contemplación de la naturaleza tiene que producir un cambio de vida. Cuando el gran maestro de **la ceremonia del té** en el Japón del siglo XVI, Rikyu, citaba el *haiku* tradicional

A los que suspiran por las flores de la primavera  
Muestra los capullos que brotan entre las colinas nevadas

subrayando la aparición de los pequeños brotes de plantas que triunfan al aparecer en medio de las colinas nevadas, quería demostrar, además de la belleza de semejante fenómeno, la emoción que le producía la fuerza de la naturaleza ejemplificada por los pequeños

---

<sup>7</sup> Para comprender en un contexto la cultura japonesa, ver la obra de Hari Prasad Shastri (1998).

brotos, símbolo de la resistencia de la vida bajo el peso aplastante de la nieve. Los capullos “se lanzaban con toda su energía consiguiendo perforar la nieve” (Sen, 1987, 105). Los capullos se convierten entonces en una expresión del principio simbolizado por el *yang*, la capacidad positiva de la acción, de la determinación, del impulso de superación, de la capacidad de superarse a uno mismo en medio del dolor o del sufrimiento. La verdad de la naturaleza a través del crecer de una flor en medio de la nieve puede suministrar una enseñanza profunda sobre el comportamiento del hombre. En este mismo sentido, podemos leer en el Yüan Yeh, el antiguo tratado de jardinería de la Dinastía Ming: “El goce de la vida debe venir de una contemplación del universo como un jardín” (citado en Cooper, 1977, 229).

Soshitsu Sen, a quien antes citábamos, expresa esta adecuación del hombre con la naturaleza que constituye la esencia de las culturas tradicionales con estas palabras: “Tengo en mis manos una vasija de té, veo la totalidad de la naturaleza representada en su color verde. Al cerrar los ojos, descubro las montañas verdes y el agua pura en el fondo de mi corazón. Sentado solo, bebiendo té en silencio, siento que se convierten en una parte de mí mismo” (Sen, 1987, 118)

Entre los mongoles, los japoneses y los pieles rojas, la naturaleza tiene el mismo carácter sagrado, es el santuario por excelencia, y estar en la naturaleza significa la posibilidad de impregnarse de unas influencias benéficas para el alma.

El **África** tradicional proporciona numerosos ejemplos de la misma integración del hombre con la naturaleza en creencias que se han prolongado hasta nuestros días. Entre los **Bambara**, dentro de la cosmología de las creencias tribales del Africa central, se mantiene la creencia en un Árbol del Mundo que une el Cielo con la Tierra, como entre los indios norteamericanos de las praderas en su Danza del Sol. El universo, para los Bambara, se genera por la “pronunciación” de la Palabra, el “Yo”, pero es una Palabra que es silencio, que dice todo lo que podemos conocer en el mundo (Nasr, 1996, 36). La paradoja de la “palabra que no habla” es la misma del *Tao te King*: “El Tao que puede nombrarse no es el verdadero *Tao*”. Estas expresiones desafían la lógica del pensamiento racionalista pues lo que están tratando de comunicar es que se está en una dimensión “extra o superracional” que nutre a la mentalidad simbolista.



“El hombre de formación racionalista, cuya mente está anclada en lo sensible como tal, parte de la experiencia y ve las cosas en su aislamiento existencial: el agua es para él--cuando la considera fuera de la poesía-- un elemento compuesto de oxígeno e hidrógeno ... La mentalidad simbolista, en cambio, es intuitiva en un sentido superior ... ve las apariencias en conexión con sus esencias: el agua será para ella, ante todo, la aparición sensible de una realidad-principio, un *kami* (japonés), un *manitu* (algonquino) o un *wakan* (siux)” (Schuon, 2001, *Imágenes ...*,15).

Entre los **peul**, que forman una de las culturas del actual Mali, se produce una simbiosis armónica entre las tradiciones africanas y el Islam. “Estas relaciones de buena vecindad y aceptación mutua reposan sobre el viejo fondo de tolerancia religiosa del África tradicional animista que aceptaba todas las formas de práctica religiosas o mágico-religiosas y que por ello ignoró las guerras de religión” (Hampaté Bâ, 1996, 162). También fue ello posible por la extrema simplicidad de la práctica religiosa islámica, que descansa en una relación individual del hombre con el Cielo y la consideración de los fenómenos de la naturaleza como “signos de Dios”, tal y como lo repite el Corán.

Pero en el fondo de todas las tradiciones africanas se encuentran unas constantes que se refieren a “la presencia de lo sagrado en todo, la relación entre los mundos visible e invisible, el sentido de la comunidad o el respeto religioso por la madre” (Hampaté Bâ, 1996, 12). Detengámonos ahora un momento en este concepto importante del respeto por la madre entre los africanos pues en él se encuentra una conexión directa con la naturaleza. Entre los peul de Mali se dice que “el hombre es un distraído sembrador mientras que la madre se considera como un “taller” divino donde el Creador trabaja directamente, sin intermediarios, para formar y llevar a la madurez una vida nueva” (Hampaté Bâ, 1996, 53). La madre se convierte así en un símbolo directo del impulso creador de la Tierra y se la respeta casi al igual que una divinidad. Es el concepto de la Tierra como matriz universal ligada a la fecundidad, o en términos más interiores, unidos a la regeneración espiritual del ser humano. Esta matriz universal es la *Prakriti* de la tradición hindú, el término que designa la Substancia universal fecundada por Shiva, que representa el principio transformador del Espíritu. Nacer es salir del vientre de la madre y

morir es regresar a la Tierra. La Madre divina es entonces la fuerza vital que se manifiesta en el universo.

Hemos hecho referencia, en esta breve ojeada sobre algunos mundos tradicionales, al contacto del hombre con la naturaleza a través, fundamentalmente, de los fenómenos naturales o de las montañas, ríos o lagos. Pero esta es una visión incompleta pues hay que tener en cuenta asimismo el simbolismo de los animales en las diferentes tradiciones. Los animales son arquetipos de las cualidades divinas y la relación con ellos tiene un sinfín de matices en todas las culturas tradicionales. Los indios norteamericanos han sido quizás los que han tenido más en cuenta estas relaciones a través del contacto con los animales sagrados: el bisonte, el águila, el oso, etc. Pero todas las tradiciones chamánicas, repetimos, han mantenido una relación directa e intensa con los animales. Las danzas del león, como símbolo de protección contra las influencias maléficas, tienen lugar en el Japón el primero de enero ante los santuarios shintoístas, y el mismo animal representa la Sabiduría divina entre los Bambara africanos. No podemos extendernos en lo que por sí solo ocuparía mucho espacio, pero sí quiero subrayar que el contacto con los animales por parte de los hombres de las tradiciones primigenias no sólo ha sido simbólico sino que en muchas ocasiones los animales sagrados han sido los vehículos directos de un descenso de las fuerzas superiores. A través de ellos se ha establecido un contacto con un centro luminoso, lleno de sabiduría.<sup>8</sup>

El hombre moderno ha perdido este “modo de ver” la realidad. “El occidental prometeico--pero no todo occidental-- está aquejado de una especie de desprecio innato por la naturaleza: para él la naturaleza es una propiedad de la que se puede gozar o que se puede explotar, o incluso un enemigo al que vencer, no es una “propiedad de los Dioses” como en Bali, sino una “materia prima” condenada a la explotación industrial o sentimental, según los gustos y las circunstancias” (Schuon, 2001, *Imágenes ...*,18-19).

Los hombres de las culturas tradicionales ligadas a la mentalidad simbolista de la naturaleza han sido durante milenios los “guardianes

---

<sup>8</sup> Ver el libro del profesor Josep Epes Brown (1994) para todo lo relacionado con el papel de los animales sagrados entre los siux, que se puede hacer extensivo a muchas culturas tradicionales.

de la Tierra”, de sus ritmos y de su armonía. Ahora sólo sobreviven unos pocos representantes en diferentes lugares del mundo y en un gran número de ocasiones han sido perseguidos, o destruidos sus poblados y forzados a migrar. La exposición hace algunos años del fotógrafo brasileño Salgado proporcionaba una galería de imágenes que mostraban con dignidad el dolor y el sufrimiento de millares de personas que habían perdido su “santuario”. Las culturas tradicionales han perdido su contexto vital, los eslabones de la tradición oral se han roto y la sabiduría se encuentra relegada a unos pocos.

Durban, el año pasado, fue una ocasión donde en medio de un forum de conservacionistas de la naturaleza se abrió una tribuna de expresión para los miembros todavía existentes de las culturas tradicionales, y en la Declaración de los Pueblos Autóctonos dirigido al Congreso de Durban, que muchos de Uds. seguro conocen, pudieron manifestar su protesta por “la expulsión forzada y la exclusión sistemática ... de sus tierras y territorios con motivo de la creación de lugares protegidos en África y otras partes del mundo”, solicitando el reconocimiento “de la integridad cultural de los pueblos autóctonos y la integración de los sistemas colectivos de gestión tradicional como un fundamento para la gestión de los lugares protegidos”.

Quiero hacer especial mención a todo el trabajo de Allen Putney y Thomas Schaaf, por citar sólo a los responsables principales, relacionado con los proyectos de conservación de los lugares sagrados que se hallan en la naturaleza. Y quiero citarles porque en sus trabajos se puede ver un “nuevo” lenguaje de respeto hacia las culturas tradicionales y sus creencias que hasta ahora han estado ausentes en el discurso científico y ecologista. Me estoy refiriendo de una manera muy concreta al Anexo “*Guidelines for the Management of Sacred Natural Sites*”, que acompaña al Informe sobre *Cultural and Spiritual Values* que resume todo lo hecho sobre este tema a partir del *World Park Congress* de Durban en septiembre de 2003 donde podemos leer el reconocimiento de los diferentes modos de conocimiento a los que hemos estado aludiendo a lo largo de la presente ponencia. Por un lado, el conocimiento basado en la ciencia y, por otro, el hecho de que “los custodios tradicionales pueden tener una confianza mayor en un conocimiento que ha sido transmitido a través del tiempo, o que ha sido adquirido por medio de revelaciones espirituales” (apartado 3.12 del Anexo citado).

Hay que aclarar que el conocimiento tradicional no niega el conocimiento científico, puesto que este conocimiento se basa en la observación y la experiencia y forma también parte del conocimiento tradicional. Ambos conocimientos son compatibles. Lo que ha ocurrido, en un rápido proceso que arranca en el llamado Renacimiento en las sociedades occidentales europeas y que llega a su paroxismo en los dos últimos siglos, ha sido la transformación de lo científico en absoluto. Este fenómeno es lo que los autores de la Escuela Tradicional<sup>9</sup> denominan “cientificismo”: la usurpación de la verdad total por parte de la ciencia, negando al mismo tiempo, o despreciándolos como propios de ignorantes, otros modos de conocimiento basados en unas creencias espirituales.

Es por ello que los tradicionalistas celebramos el “nuevo” lenguaje de los conservacionistas de la naturaleza que apareció en el Congreso de Durban, lleno de respeto hacia el conocimiento tradicional al que se llega a considerar, al mismo nivel que el conocimiento científico, como digno de ser reconocido para la conservación y control de los sitios sagrados de la naturaleza (5.8 del Anexo citado).<sup>10</sup>

En este sentido, me gustaría llamar la atención sobre el proyecto coordinado por Thymio Papayannis referente a los lugares sagrados en el contexto de los países desarrollados. Dicho proyecto quiere rescatar del olvido aquellos lugares sagrados del mundo occidental, especialmente en Europa, que no han sido todavía destruidos o que se

---

<sup>9</sup> La *Escuela Tradicional* es la escuela de pensamiento que se desarrolla a principios del siglo XX en Europa a través de pensadores como René Guenon, Ananda Coomaraswamy, Martin Lings, Titus Burckhardt, etc., llegando a su plena madurez en la obra de Frithjof Schuon, varias veces citado en esta ponencia.

<sup>10</sup> Sería injusto no reconocer que lo conseguido en Durban fue fruto de una serie de reuniones y trabajos anteriores relativos a la conservación de los lugares sagrados naturales, como los celebrados en Kunming (China) en febrero de 2003, auspiciado por la UNESCO ( Lee and Schaff, 2003). En este sentido el *International Symposium on “Conserving Nature-The Role of Sacred Natural Sites”* para la Exposición Mundial de 2005 (2005 World Expo), en colaboración con la UNESCO y coordinado por Thomas Schaaf, puede contribuir de modo decisivo a la consolidación de la política ya mencionada de respeto y conservación de los lugares sagrados. Igualmente cabe resaltar el positivo impacto de la reciente Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, patrocinada por la UNESCO el 17 de octubre de 2003 en París.

recuperaron por el cristianismo. Pienso especialmente en sitios como Sunión, en Grecia; el monte Saint Michel, en Francia; o Montserrat y Ampurias, en Cataluña, para sólo mencionar lugares bien conocidos que tuvieron en otros tiempos una consideración sagrada.

Una de las muchas paradojas de “nuestros tiempos” es que al haberse perdido u olvidado las creencias sobre el carácter sagrado de la naturaleza en su totalidad como creencia universal, se quiere ahora, al menos, que se respeten algunos de aquellos lugares que todavía se siguen considerando “sagrados” por determinadas culturas. Y ello por la lucha de los miembros de dichas culturas, en todo el mundo, contra las persecuciones o explotaciones de dichos lugares por parte de las empresas petrolíferas, mineras o incluso por algunas entidades promotoras de parques naturales, como ya hemos mencionado se denunció en el Congreso de Durban a través de la experiencia de algunas tribus africanas expulsadas de sus tierras.

Este último ejemplo es particularmente indicativo de que una política de conservación de la naturaleza que quiera únicamente centrarse en los aspectos científicos del tema no sólo es errónea sino que puede producir efectos tan devastadores como los incendios que asolan con frecuencia los parques de los Estados Unidos, provocados por el hecho de haberse perdido los criterios tradicionales de conservación del bosque que los indios tenían. El hombre tradicional era el mejor conservador de la naturaleza puesto que, por un lado, era consciente de su valor sagrado que le superaba mientras que, por otro, le mantenía.

Estas voces, silenciadas desde hace mucho tiempo por estar al margen de la mentalidad moderna centrada en otros ídolos (como la ciencia y el progreso indefinido tomados como religión de modo absoluto), estas voces son percibidas ahora como expresiones de unas minorías, y el propósito de nuestra ponencia es indicar, de modo muy sumario, que lo que ahora se considera “peculiar” fue, a lo largo de la historia de la humanidad, la expresión de un aspecto muy importante de todas las tradiciones espirituales sin excepción. La defensa del patrimonio sagrado tradicional es pues la defensa del patrimonio cultural universal. La experiencia del “destronamiento de la naturaleza, [o de] la escisión entre el hombre y la tierra--reflejo de la escisión entre el hombre y el Cielo--, ha dado frutos tan amargos que no nos resultará difícil hacer

admitir que el mensaje intemporal de la naturaleza se presenta en nuestros días como un viático espiritual de primera magnitud” (Schuon, 2001, *Imágenes ...*, 19).

La mentalidad científica tiene que considerar que su discurso tiende a clasificar, a subdividir y, por tanto, se basa en la oposición, en la dualidad. La mentalidad tradicional, por el contrario, sin renegar de la observación como antes hemos apuntado, contempla la continuidad en todo. Todo es uno. Todo está unido esencialmente porque todo se centra en el sentimiento profundo de la unidad de la vida y de los seres dentro de un universo que se considera sagrado, donde todo es interdependiente y solidario.

*Jesús García Varela*

### **Bibliografía**

Burckhardt, Titus (2000) *Principios y métodos del arte sagrado*. Palma de Mallorca, Olañeta.

Cooper, J. C. (1977) "The Symbolism of the Taoist Garden" *Studies of Comparative Religion*, 1977, 224-234.

Epes Brown, Joseph (1994) *Animales del alma. Animales sagrados de los oglala siux*. Palma, Olañeta.

Hampaté Bâ, Amadou (1996) *Amkoullel, l'enfant peul. Mémoires*. París, J'ai lu.

Herbert, Jean (1964) *Aux sources du Japon. Le shinto*. París, Albin Michel.

Lee, Cathy, and Schaff, Thomas ed. (2003) *International Workshop on the Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation. Proceedings. Kunming and Xishuangbanna Biosphere Reserve. People's Republic of China, 17-20 February 2003*. Unesco-Mab.

Nasr, Seyyed Hossein (1996) *Religion and the Order of Nature*. New York, Oxford UP, 1996.

Petitpierre, François (1975) "The Symbolic Landscape of the Muisca" *Studies of Comparative Religion*, Winter, 36-51.

Reichel-Dolmatoff, Reichel (1980) "Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta". *La Antropología americanista en la actualidad. México, 1, 525-540*.

Rodríguez Navarro, Guillermo (2000) "Indigenous Knowledge as an Innovative Contribution to the Sustainable Development of the Sierra Nevada of Santa Marta". Colombia, *Ambio, vol.29, 7, 455-458*.

Sen, Soshitsu (1987) *Le Zen et le Thé*. París, Seld/Jean Cyrille Godefroy.

Schuon, Frithjof (1992) *El sol emplumado*. Palma de Mallorca, Olañeta.

Schuon, Frithjof (2001) *Imágenes del espíritu: shinto, budismo, yoga*. Palma, Olañeta.

Schuon, Frithjof (2001) *Perspectivas espirituales y hechos humanos*. Palma, Olañeta.

Schuon, Frithjof (2001) *Estaciones de la Sabiduría*. Palma, Olañeta.

Shastri, Hari Prasad (1998) *Ecos del Japón*. Palma. Olañeta.