

NO SE PRESTA A DOMICILIO

LAS FORMAS ELEMENTALES  
DE LA VIDA RELIGIOSA

NO SE PUEDE REPRODUCIR

EMILIO DURKHEIM

*Bonac.*

Prof. BLAS ...  
188. 451000

LAS 6/X/98

FORMAS ELEMENTALES  
DE LA  
VIDA RELIGIOSA

PARA DONAR ...  
...  
...

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

EDITORIAL SCHAPIRE S.R.L.  
RIVADAVIA 1255 BUENOS AIRES

Titulo original en francés  
LES FORMES ELEMENTAIRES  
DE LA VIE RELIGIEUSE

Versión directa del francés de  
IRIS JOSEFINA LUDMER

247407

Queda hecho el depósito que  
previene la Ley número 11.723

© Editorial SCHAPIRE S.R.L.  
Buenos Aires, 1966

IMPRESO EN LA ARGENTINA  
PRINTED IN ARGENTINA

## INTRODUCCION

### OBJETO DE LA INVESTIGACION

#### SOCIOLOGIA RELIGIOSA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

##### I

Nos proponemos estudiar en este libro la religión más primitiva y más simple que actualmente se conoce, analizarla e intentar su explicación. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos sea dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, debe encontrarse en sociedades cuya organización no está superada, en simplicidad, por ninguna otra<sup>1</sup>; además debe ser posible explicarlo sin hacer intervenir ningún elemento tomado de una religión anterior.

Nos esforzaremos por describir la economía de este sistema con la exactitud y la fidelidad que podrían poner en ello un etnógrafo o un historiador. Pero nuestra tarea no se limitará a eso. La sociología se plantea problemas diferentes de la historia de la etnografía. No trata de conocer las formas perimidas de la civilización con el solo fin de conocerlas y de reconstruirlas. Sino que, como toda ciencia positiva, tiene, por objeto, ante todo, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, en consecuencia, de afectar nuestras ideas y nuestros actos: esta realidad es el hombre y, más especialmente, el hombre de hoy, pues no hay otra cosa que nos interese más conocer bien. No estudiaremos, pues, la religión muy arcaica que vamos a tratar por el solo placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.

Pero esta proposición no deja de provocar vivas objeciones. Se encuentra extraño que, para llegar a conocer la humanidad presente, haya que comen-

zar por apartarse de ella para transportarse a los principios de la historia. Esta manera de proceder aparece particularmente paradójica en el problema que nos ocupa. Se cree, en efecto, que las religiones tienen un valor y una dignidad desiguales; se dice generalmente que no contienen todas la misma parte de verdad. Parece pues que no se puede comparar las formas más altas del pensamiento religioso con las más bajas sin rebajar las primeras al nivel de las segundas. Admitir que los cultos groseros de las tribus australianas puedan ayudarnos a comprender el cristianismo, por ejemplo, ¿no es suponer acaso que éste procede de la misma mentalidad, es decir que está hecho con las mismas supersticiones y está basado en los mismos errores? Es así como la importancia teórica que a veces se atribuía a las religiones primitivas, ha podido pasar por índice de una irreligiosidad sistemática que, prejuzgando los resultados de la investigación, los viciaba por adelantado.

No tenemos que investigar aquí si realmente ha habido sabios que hayan merecido este reproche y que hayan hecho de la historia y de la etnografía religiosa una máquina de guerra contra la religión. En todo caso, tal no podría ser el punto de vista de un sociólogo. En efecto, es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar. Si no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido triunfar. Cuando abordamos, pues, el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que se atienen a lo real y lo expresan; se verá que este principio vuelve sin cesar en el curso de los análisis y de las discusiones que siguen, y lo que reprochamos a las escuelas de las que nos separaremos, es precisamente haberlo desconocido. Sin duda, cuando solo se considera la letra de las fórmulas, esas creencias y esas prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y podríamos inclinarnos a atribuirles a una especie de aberración radical. Pero, bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y son aún lo más frecuentemente, erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir; es tarea de la ciencia descubrirlas.

No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana. Sin duda, no es imposible disponerlas según un orden jerárquico. Unas pueden considerarse superiores a las otras en el sentido en que ponen en juego funciones mentales más elevadas, que son más ricas en ideas y en sentimientos, que entran en ellas más conceptos, me-

nos sensaciones e imágenes, y que poseen una más sabia sistematización. Pero por reales que sean, esta complejidad mayor y esta más alta idealidad no bastan para ubicar a las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son igualmente religiones, como todos los seres vivos son igualmente vivos, desde los más humildes plásticos hasta el hombre. Si nos dirigimos pues a las religiones primitivas, no es con el preconcepto de despreciar a la religión de una manera general; pues estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, desempeñan el mismo papel, dependen de las mismas causas; pueden también, pues, servir para manifestar la naturaleza de la vida religiosa y, en consecuencia, para resolver el problema que deseamos tratar.

¿Pero por qué acordarles una especie de prerrogativas? ¿Por qué elegir las con preferencia a toda otra como objeto de nuestro estudio? Únicamente por razones de método.

Primero, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente. La historia es, en efecto, el único método de análisis explicativo que sea posible aplicarles. Sólo ella nos permite resolver una institución en sus elementos constitutivos, ya que nos los muestra naciendo en el tiempo unos después de otros. Por otra parte, situando cada uno de ellos en el conjunto de circunstancias en que han nacido, nos pone en las manos el único medio que tenemos para determinar las causas que lo suscitaron. Todas las veces, pues, que se trata de explicar una cosa humana, tomada en un momento determinado del tiempo —ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico— hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en este período de su existencia, luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es en el momento considerado. Pues bien, se concibe sin esfuerzo qué importancia tiene, para esta serie de explicaciones progresivas, la determinación del punto de partida al cual están suspendidas. Era un principio cartesiano el que, en la cadena de las verdades científicas, el primer anillo desempeña un papel preponderante. Ciertamente, no se trata de colocar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada a la manera cartesiana, es decir un concepto lógico, un puro posible, construido con las solas fuerzas del espíritu. Lo que tenemos que encontrar es una realidad concreta que sólo la observación histórica y etnográfica puede revelarnos. Pero si esta concepción cardinal debe obtenerse por procedimientos diferentes, sigue siendo verdad que ella está destinada a tener, sobre toda la serie de proposiciones que establece la ciencia, una influencia considerable. La

evolución biológica se ha concebido de un modo totalmente diferente a partir del momento en que se ha sabido que existían seres monocelulares. Del mismo modo, el detalle de los hechos religiosos se explica diferentemente, según se ponga en el origen de la evolución al naturismo, al animismo o a tal otra forma religiosa. Hasta los sabios más especializados, si no entienden limitarse a una tarea de pura erudición, si quieren tratar de dar cuenta de los hechos que analizan, están obligados a elegir tal o cual de estas hipótesis e inspirarse en ella. Lo quieran o no, los problemas que se plantean tienen necesariamente la forma siguiente: ¿cómo el naturismo o el animismo han sido determinados a tomar, aquí o allá, tal aspecto particular, a enriquecerse o a empobrecerse de tal o cual manera? Ya que no puede evitarse, pues, tomar partido en este problema inicial, y ya que la solución que se le dé está destinada a afectar el conjunto de la ciencia, conviene abordarla de frente; es eso lo que nos proponemos hacer.

Por otra parte, aún fuera de estas repercusiones indirectas, el estudio de las religiones primitivas tiene, por sí mismo, un interés inmediato que es de primera importancia.

Si es útil saber, en efecto, en qué consiste tal o cual religión particular, importa más aún investigar lo que es la religión de una manera general. Este problema ha tentado, en todos los tiempos, la curiosidad de los filósofos, y no sin razón, pues interesa a la humanidad entera. Desdichadamente, el método que ellos emplean de ordinario para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que se hacen de la religión, salvo cuando ilustran los resultados de este análisis mental con ejemplos tomados de las religiones que cumplen mejor su ideal. Pero si este método debe abandonarse, el problema permanece intacto y el gran servicio que ha prestado la filosofía es impedir que el desdén de los eruditos no lo haya prescrito. Pues bien, puede retomarse por otros caminos. Ya que todas las religiones son comparables, ya que son todas especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes. Por eso, no entendemos simplemente hablar de los caracteres exteriores y visibles que presentan todas igualmente y que permiten dar de ellas, desde el comienzo de la investigación, una definición provisoria; el descubrimiento de esos signos aparentes es relativamente fácil, pues la observación que exige no tiene que pasar de la superficie de las cosas. Pero esas semejanzas exteriores suponen otras que son profundas. En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen en todas partes las mismas funciones. Esos elementos permanentes son los que constituyen lo

que hay de eterno y de humano en la religión; constituyen todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general. ¿Cómo es posible, pues, llegar a alcanzarlos?

No es ciertamente observando las religiones complejas que aparecen a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada de tal variedad de elementos que es muy difícil distinguir lo secundario de lo principal y lo esencial de lo accesorio. Considérense religiones como las de Egipto, de la India o de la antigüedad clásica. Es una espesa confusión de cultos múltiples, variables según las localidades, los templos, las generaciones, las dinastías, las invasiones, etc. Las supersticiones populares se mezclan allí con los dogmas más refinados. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están repartidas igualmente en la masa de los fieles; según los hombres, los medios, las circunstancias, las creencias como los ritos son sentidas de modos diferentes. Aquí, son sacerdotes; allá, monjes; en otra parte, laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etc. En esas condiciones, es difícil percibir lo que es común a todas. Puede encontrarse el medio de estudiar particular que se encuentre allí especialmente desarrollado, como el sacrificio o el profetismo, el monaquismo o los misterios; pero, ¿cómo descubrir el fondo común de la vida religiosa bajo la injuriosa vegetación que lo recubre? ¿Cómo encontrar, bajo el choque de las teologías, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de los agrupamientos, la diversidad de los individuos, los estados fundamentales, característicos de la mentalidad religiosa en general?

Otra cosa muy distinta ocurre en las sociedades inferiores. El menor desarrollo de las individualidades, la más débil extensión del grupo, la homogeneidad de las circunstancias exteriores, todo contribuye a reducir las diferencias y las variaciones al mínimo. El grupo realiza, de una manera regular, una uniformidad intelectual y moral de la que sólo encontramos raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos. Los movimientos son estereotipados; todo el mundo ejecuta los mismos en las mismas circunstancias y ese conformismo de la conducta no hace más que traducir el del pensamiento. Ya que todas las conciencias son arrastradas en los mismos remolinos, el tipo individual casi se confunde con el tipo genérico. Al mismo tiempo que todo es uniforme, todo es simple. Nada es tan primitivo como esos mitos compuestos de un solo y mismo tema que se repite sin fin, como esos ritos que están hechos con un pequeño número de gestos recomenzados hasta la saciedad. La imaginación popular o sacerdotal no ha tenido todavía tiempo ni medios para refinarse y transformar la materia prima de las ideas y de las prácticas religiosas; ésta se muestra pues al desnudo y se ofrece por sí misma a la observación, que no tiene que

hacer sino un menor esfuerzo para descubrirla. Lo accesorio, lo secundario, los despliegues del lujo no han llegado todavía a esconder lo principal<sup>2</sup>. Todo se reduce a lo indispensable, a eso sin lo cual no podría haber religión. Pero lo indispensable es también lo esencial, es decir, lo que ante todo nos importa conocer.

Las civilizaciones primitivas constituyen, pues, casos privilegiados, porque son casos simples. Es por eso que, en todos los órdenes de hechos, las observaciones de los etnógrafos han sido a menudo verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las instituciones humanas. Por ejemplo, antes de la mitad del siglo XIX, se estaba convencido de que el padre era el elemento esencial de la familia; no se concebía tampoco que pudiera haber una organización familiar cuya clave de bóveda no fuera el poder paternal. El descubrimiento de Bachofen ha llegado a derribar esta vieja concepción. Hasta tiempos muy recientes, se consideraba evidente que las relaciones morales y jurídicas que constituyen el parentesco no eran más que otro aspecto de las relaciones fisiológicas que resultan de la comunidad de descendencia; Bachofen y sus sucesores, Mac Lennan, Morgan y muchos otros, aún estaban bajo la influencia de este prejuicio. Desde que conocemos la naturaleza del clan primitivo, sabemos, al contrario, que el parentesco no podría definirse por la consanguinidad. Volviendo a las religiones, la única consideración de las formas religiosas que nos son más familiares ha hecho creer durante largo tiempo que la noción de Dios era característica de todo lo religioso. Ahora bien, la religión que estudiamos más adelante es, en gran parte, extraña a toda idea de divinidad; las fuerzas a las que se dirigen los ritos son en ella muy diferentes de las que tienen el primer lugar en nuestras religiones modernas y, sin embargo, ellas nos ayudarán a comprender mejor estas últimas. Nada es más injusto pues que el desdén con que demasiados historiadores consideran aún los trabajos de los etnógrafos. Es cierto, al contrario, que la etnografía ha determinado muy a menudo, en las diferentes ramas de la sociología, las más fecundas revoluciones. Por otra parte, es por la misma razón que el descubrimiento de los seres monocelulares, de que hablábamos hace un instante, ha transformado la idea que corrientemente se tenía de la vida. Como en esos seres muy simples, la vida está reducida a sus rasgos esenciales, éstos pueden ignorarse más difícilmente.

Pero las religiones primitivas no permiten solamente despejar los elementos constitutivos de la religión; también tienen la gran ventaja de que facilitan su explicación. Porque en ellas los hechos son más simples, las relaciones entre los hechos son también más aparentes. Las razones por las cuales los hombres se explican sus actos aún no han sido elaboradas y desnaturalizadas por una reflexión científica; están más próximas, más emparentadas con los móviles que realmente han determinado esos actos. Para compren-

der bien un delirio y para poder aplicarle el tratamiento más apropiado, el médico necesita saber cuál ha sido su punto de partida. Pues bien, este acontecimiento es tanto más fácil de discernir cuando puede observarse ese delirio en un período más próximo a sus comienzos. Al contrario, si se deja a la enfermedad más tiempo para desarrollarse, más escapa a la observación; es que, a medida que avanza, han intervenido todo tipo de interpretaciones que tienden a rechazar en el inconsciente el estado original y a reemplazarlo por otras a través de las cuales es a veces difícil encontrar el primero. Entre un delirio sistematizado y las primeras impresiones que le han dado nacimiento, la distancia es a menudo considerable. Lo mismo ocurre con el pensamiento religioso. A medida que progresa en la historia, las causas no son ya percibidas sino a través de un vasto sistema de interpretaciones que las deforman. Las mitologías populares y las sutiles teologías han hecho su obra: han superpuesto a los sentimientos primitivos sentimientos muy diferentes que, aunque dependen de los primeros cuya forma elaborada son, no dejan, sin embargo, traslucir sino muy imperfectamente su verdadera naturaleza. La distancia psicológica entre la causa y el efecto, entre la causa aparente y la causa efectiva, ha llegado a ser más considerable y más difícil de recorrer para el espíritu. Esta obra será una ilustración y una verificación de esta observación metodológica. Aquí se verá cómo, en las religiones primitivas, el hecho religioso aún lleva visible el sello de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más difícil inferirlos a partir de la sola consideración de las religiones más desarrolladas.

El estudio que emprendemos es, pues, una manera de retomar, *pero en condiciones nuevas*, el viejo problema del origen de las religiones. Ciertamente si por origen, se entiende un primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica y debe descartarse resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar un atajo que nos permita transportarnos allí con el pensamiento. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. Por eso, todas las especulaciones de este tipo están justamente desacreditadas; no pueden consistir más que en construcciones subjetivas y arbitrarias que no contienen ningún tipo de control. Muy otro es el problema que nos planteamos. Lo que querríamos es encontrar un medio de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa. Ahora bien, por las razones que acabamos de exponer, esas causas son tanto más fácilmente observables cuanto las sociedades donde se las observa son menos complicadas. Es por eso que tratamos de aproximarnos a los orígenes<sup>3</sup>. No es que entendíamos atribuir a las religiones inferiores virtudes particulares. Ellas son, al contrario, rudimentarias y groseras; no podría tratarse, pues, de hacer de ellas

especies de modelos que las religiones ulteriores no hubieran tenido más que reproducir. Pero su grosería misma las hace instructivas; pues así constituyen experiencias cómodas donde los hechos y sus relaciones son más fáciles de percibir. El físico, para descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, trata de simplificar a estos últimos, de desembarazarlos de sus caracteres secundarios. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo tipo al comienzo de la historia. Solamente queremos aprovecharlas. Y, sin duda, no podremos alcanzar por este método más que hechos muy elementales. Cuando habremos dado cuenta de ellos, en la medida en que nos sea posible, las novedades de toda especie que se hayan producido en la serie de la evolución no estarán explicadas por esto. Pero si no pensamos negar la importancia de los problemas que ellas plantean, estimamos que ganan al ser tratadas en su momento y que hay interés en no abordarlas sino después de aquéllas cuyo estudio vamos a emprender.

## II

Pero nuestra investigación no solamente interesa a la ciencia de las religiones. Toda religión, en efecto, tiene un aspecto que supera el círculo de las ideas propiamente religiosas y, por eso, el estudio de los fenómenos religiosos suministra un medio de renovar problemas que, hasta el presente, sólo se han debatido entre filósofos.

Se sabe desde hace largo tiempo que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía. Pero lo que se ha notado menos es que ella no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado; ha contribuido a formarlo. Los hombres no solamente le han debido, en una parte notable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual esos conocimientos son elaborados.

Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento; éste no

parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que puedan faltar a un hombre, a una sociedad, a una época; éstas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como la osatura de la inteligencia. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, se encuentra naturalmente en el camino a las principales de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Esta es una comprobación que tendremos que hacer muchas veces en el curso de esta obra.

Esta observación tiene ya algún interés en sí misma; pero lo que le da su verdadero alcance es lo siguiente:

La conclusión general del libro que va a leerse, es que la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Al menos —pues, en el estado actual de nuestro conocimiento en estas materias, hay que cuidarse de toda tesis radical y exclusiva— es legítimo suponer que ellas son ricas en elementos sociales.

Es esto, por otra parte, lo que puede entreverse, desde ahora, respecto a algunas de ellas. Trátese, por ejemplo, de representarse lo que sería la noción del tiempo, con abstracción de los procedimientos por los cuales lo dividimos, lo medimos, lo expresamos por medio de signos objetivos, un tiempo que no sería una sucesión de años, de meses, de semanas, de días, de horas. Sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Si duda, los estados de conciencia que ya hemos experimentado pueden reproducirse en nosotros, en el mismo orden en que se han desarrollado primitivamente; y así se nos hacen presentes porciones de nuestro pasado, distinguiéndose espontáneamente del presente. Pero, por importante que sea esta distinción para nuestra experiencia privada, dista de ser suficiente para constituir la noción o categoría de tiempo. Ésta no consiste simplemente en una conmemoración, parcial o integral, de nuestra vida transcurrida. Es un cuadro abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado donde toda la duración se extiende ante la mirada del espíritu y donde todos los acontecimientos posibles pueden si-

tuarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* que está así organizado; es el tiempo tal como objetivamente es pensado por todos los hombres de una misma civilización. Sólo esto basta ya para hacer entrever que tal organización debe ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos indispensables puntos de referencia en relación con los cuales todas las cosas están clasificadas temporalmente, están tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, de las ceremonias públicas<sup>5</sup>. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad.<sup>6</sup>

Lo mismo sucede con el espacio. Como lo ha demostrado Hamelin<sup>7</sup>, el espacio no es ese medio vago e indeterminado que había imaginado Kant: pura y absolutamente homogéneo, no serviría para nada y ni siquiera podría ser aprehendido por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación introducida entre los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio fueran cualitativamente equivalentes, si fueran realmente sustituibles unas por otras. Para poder disponer espacialmente las cosas, hay que poder situarlas diferentemente: poner unas a la derecha, otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte o al sur, al este o al oeste, etcétera, del mismo modo que, para poder disponer temporalmente los estados de la conciencia, hay que poder localizarlos en fechas determinadas. Es decir que el espacio mismo no podría existir si, como el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde provienen estas divisiones que le son esenciales? En sí mismo, él no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente de que se ha atribuido a las regiones valores afectivos diferentes. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que ellas son de origen social<sup>8</sup>.

Hay casos, por otra parte, donde este carácter social se ha hecho manifiesto. Existen sociedades en Australia y en América del Norte donde el espacio se concibe bajo la forma de un inmenso círculo, porque el campo mismo tiene forma circular<sup>9</sup>, y el círculo especial está dividido exactamente como el círculo tribal y a su imagen. Se distinguen tantas regiones como clanes hay en la tribu y el lugar ocupado por los clanes en el interior del campamento determina la orientación de las regiones. Cada región se define por el totem del clan al cual está asignada. Entre los Zuñi, por ejemplo, el pueblo \* comprende siete barrios; cada uno de esos barrios es un grupo de clanes que ha tenido su unidad: según toda probabilidad, era primiti-

vamente un clan único que luego se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete regiones y cada uno de esos siete barrios del mundo están en íntimas relaciones con un barrio del pueblo, es decir, con un grupo de clanes<sup>10</sup>. "Así, dice Cushing, se cree que una división se relaciona con el Norte, otra representa al Oeste, otra al Sur<sup>11</sup>, etc." Cada barrio del pueblo tiene su color característico que lo simboliza; cada región tiene el suyo que es exactamente el del barrio correspondiente. En el curso de la historia, ha variado el número de los clanes fundamentales; el número de las regiones del espacio ha variado de la misma manera. Así, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera. Hasta la distinción entre derecha e izquierda, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es verosíblemente el producto de representaciones religiosas, por consiguiente colectivas<sup>12</sup>.

Más lejos se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, de fuerza, de personalidad, de eficacia. Hasta puede preguntarse si la noción de contradicción no depende, también ella, de condiciones sociales. Lo que tiende a hacerlo creer es que el dominio que ha ejercido sobre el pensamiento ha variado según las épocas y las sociedades. El principio de identidad domina hoy el pensamiento científico; pero hay vastos sistemas de representaciones que han desempeñado en la historia de las ideas un papel considerable y frecuentemente se lo ignora: son las mitologías, desde las más groseras hasta las más cultas<sup>13</sup>. Sin cesar se trata en ellas de seres que tienen simultáneamente los atributos más contradictorios, que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales, que pueden subdividirse indefinidamente sin perder nada de lo que los constituye; en mitología, es un axioma que la parte vale el todo. Esas variaciones que ha sufrido en la historia la regla que parece gobernar nuestra lógica actual prueban que, lejos de estar inscripta eternamente en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos, en consecuencia sociales. No sabemos exactamente cuáles son; pero podemos presumir que existen<sup>14</sup>.

Una vez admitida esta hipótesis, el problema del conocimiento se plantea en términos nuevos.

Hasta ahora, solamente dos doctrinas tenían vigencia. Para unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: son lógicamente anteriores a ella y la condicionan. Se las representa como otros tantos datos simples, irreductibles, immanentes al espíritu humano en virtud de su constitución nativa. Es por eso que se dice de ellas que son *a priori*. Para los otros, al contrario, estarían construidas, hechas de piezas y de trozos, y el individuo sería el obrero de esta construcción<sup>15</sup>.

Pero una y otra solución promueven graves dificultades.



Si se adopta la tesis empirista, hay que retirar a las categorías todas sus propiedades características. Ellas se distinguen, en efecto, de todos los otros conocimientos por su universalidad y su necesidad. Son los conceptos más generales que existen ya que se aplican a todo lo real y, del mismo modo que no se atribuyen a ningún objeto particular, son independientes de todo sujeto individual: son el lugar común donde se encuentran todos los espíritus. Además, se encuentran allí necesariamente; pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la cual no podemos sustraernos a voluntad. Cuando tratamos de rebelarnos contra ella, de liberarnos de algunas de estas nociones esenciales, chocamos con vivas resistencias. No solamente, pues, ellas no dependen de nosotros, sino que se nos imponen. Pues bien, los datos empíricos presentan caracteres diametralmente opuestos. Una sensación, una imagen se relacionan siempre siempre con un objeto determinado o con una colección de objetos de ese tipo y expresa el estado momentáneo de una conciencia particular: ella es esencialmente individual y subjetiva. Por eso podemos disponer, con una libertad relativa, de las representaciones que tienen este origen. Sin duda, cuando nuestras sensaciones son actuales, se imponen a nosotros *de hecho*. Pero, *en derecho*, somos dueños de concebirlas de otro modo del que son, de representárnoslas como desenvolviéndose en un orden diferente que aquél en que se han producido. Frente a ellas, nada nos ata, en tanto no intervienen consideraciones de otro tipo. Estos son, pues, dos modos de conocimientos que están como en los dos polos contrarios de la inteligencia. En esas condiciones, hacer depender la razón de la experiencia, es hacerla desvanecer; pues es reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan a no ser más que puras apariencias, ilusiones que pueden ser prácticamente cómodas, pero que no corresponden a nada en las cosas; es, en consecuencia, negar toda realidad objetiva a la vida lógica que las categorías tienen por función regular y organizar. El empirismo clásico conduce al irracionalismo; hasta quizás convendría designarlo con este último nombre.

Los aprioristas, a pesar del sentido ordinariamente atribuido a las etiquetas, son más respetuosos de los hechos. Porque no admiten como una verdad que las categorías están hechas con los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no están obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas a no ser más que artificios verbales. Les dejan, al contrario, todos sus caracteres específicos. Los aprioristas son racionalistas: creen que el mundo tiene un aspecto lógico que la razón expresa eminentemente. Pero por esto, necesitan atribuir al espíritu un cierto poder de superar a la experiencia, de añadirse a lo que le está dado inmediatamente; pues bien, de ese poder singular, no dan ni

explicación ni justificación. Pues no es explicarlo limitarse a decir que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Todavía habría que hacer entrever de dónde esta sorprendente prerrogativa y cómo podemos ver, en las cosas, relaciones que el espectáculo de las cosas no podría revelarnos. Decir que la experiencia misma no es posible más que con esta condición, es quizás desplazar el problema; no es resolverlo. Pues se trata precisamente de saber de dónde proviene el hecho de que la experiencia no se basta a sí misma, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo ocurre que esas condiciones son realizadas cuando y como conviene. Para responder a esas preguntas, se ha imaginado a veces, por encima de las razones individuales, una razón superior y perfecta de la que emanarían las primeras y de quien tendrían por una especie de participación mística, su maravillosa facultad: es la razón divina. Pero esta hipótesis tiene, al menos, el grave inconveniente de sustraerse a todo control experimental; no satisface pues las condiciones exigibles de una hipótesis científica. Además las categorías del pensamiento humano jamás están fijadas bajo una forma definida; se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian según los lugares y las épocas. La razón divina es, al contrario, inmutable. ¿Cómo esta inmutabilidad podría dar cuenta de esta incesante variabilidad?

Tales son las dos concepciones que chocan una contra otra desde hace siglos; y, si el debate se eterniza, es porque en verdad los argumentos cambiados son sensiblemente equivalentes. Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual, no hay más razón. Por otra parte, si se le reconocen los poderes que ella se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la pone fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de esas objeciones opuestas, el espíritu permanece incierto. Pero si se admite el origen social de las categorías, llega a ser posible una nueva actitud que permitirá, creemos, escapar a esas dificultades contrarias.

La proposición fundamental del apriorismo es que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos, irreductibles uno al otro y como por dos capas distintas y superpuestas<sup>16</sup>. Nuestra hipótesis mantiene integralmente este principio. En efecto, los conocimientos que se llaman empíricos, los únicos de los cuales no se han servido jamás los teóricos del empirismo para construir la razón, son aquéllos que suscitan en nuestros espíritus la acción directa de los objetos. Son, pues, estados individuales, que se explican completamente<sup>17</sup> por la naturaleza psíquica del individuo. Al contrario sí, como nosotros pensamos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad; dependen de la manera en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Hay pues entre estas dos

especies de representaciones toda la distancia que separa lo individual de lo social, y no se pueden derivar las segundas de las primeras como no se puede deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple<sup>18</sup>. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene sus caracteres propios que no se encuentran, o que uno no encuentra bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen, pues, un contenido distinto que las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro de antemano que las primeras agregan algo a las segundas.

La manera misma en que forman unas y otras termina de diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos ha asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy particular, infinitamente más rica y más compleja que la del individuo, se ha como concentrado allí. Se comprende desde entonces cómo la razón tiene el poder de superar el alcance de los conocimientos empíricos. Ella no lo debe a no sé qué virtud misteriosa, sino simplemente al hecho de que, según una fórmula conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres; un ser individual que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por eso mismo, estrechamente limitado, y un ser social que representa en nosotros la más alta realidad, en el orden intelectual y moral, que podamos conocer por la observación, entiendo por esto la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario, y, en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que participa de la sociedad, el individuo se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender de dónde proviene la necesidad de las categorías. Se dice que una idea es necesaria cuando, por una especie de virtud interna, se impone al espíritu sin estar acompañada de ninguna prueba. Hay pues en ella algo que constriñe a la inteligencia, que suscita la adhesión, sin examen previo. El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables al funcionamiento del pensamiento, es repetir simplemente que son necesarias. Pero si tienen el origen que les hemos atribuido, su ascendiente no tiene ya nada que sorprenda. En efecto, ellas expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; superan en extensión a todas nuestras otras acciones, dominan todo detalle de nuestra vida intelectual. Si pues, en cada momento del tiempo, los hom-

bres no se entendieran sobre esas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., sería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida intelectual. Así la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, ella necesita no solamente un suficiente conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico del que no puede ya prescindir. Por esta razón, presiona con toda su autoridad sobre sus miembros con el fin de prevenir las disidencias. Supongamos que un espíritu deroga ostensiblemente esas normas de todo pensamiento; ella no lo considera más como un espíritu humano en el sentido total de la palabra, y lo trata en consecuencia. Es por eso que, cuando, aún en nuestro fuero interior, tratamos de liberarnos de esas nociones fundamentales, sentimos que no somos completamente libres, que algo nos resiste, en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos juzga; pero además, como la sociedad también está representada en nosotros, ella se opone, dentro de nosotros mismos, a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ella sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la autoridad muy especial que es inherente a la razón y que hace que aceptemos sus sugerencias con confianza. Es la autoridad misma de la sociedad<sup>19</sup>, comunicándose a ciertas maneras de pensar que son como las condiciones indispensables de toda acción común. La necesidad con la que se nos imponen las categorías no es, pues, el efecto de simples hábitos cuyo yugo podríamos sacudir con un poco de esfuerzo; tampoco es una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian según los lugares y los tiempos; es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad<sup>20</sup>.

Pero si las categorías no traducen originariamente más que estados sociales, ¿no se sigue que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si únicamente están hechas para expresar cosas sociales, no podrían, según parece, extenderse a los otros reinos más que por convención. Así, en tanto nos sirven para pensar el mundo físico o biológico, ellas no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, prácticamente útiles quizás, pero sin relación con la realidad. Se volvería pues, por otro camino, al nominalismo y al empirismo.

Pero interpretar de esta manera una teoría sociológica del conocimiento es olvidar que, si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta. El reino social es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza,

en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas —justamente aquéllas que las categorías tienen como función expresar— no podrían, pues, ser esencialmente disímiles según los reinos. Si, por razones que tendremos que investigar<sup>21</sup>, ellas rugen de una manera más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aunque bajo formas más oscuras. La sociedad las hace más manifiestas, pero no tiene el privilegio de ellas. Es así como nociones que se han elaborado sobre el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos a pensar las cosas de otra naturaleza. Al menos si, cuando ellas se desvían así de su significación primera, esas nociones desempeñan, en un sentido, el papel de símbolos, se trata de símbolos bien fundados. Si por el hecho mismo de que son conceptos contruidos, entra en ellos el artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza por aproximársele siempre más<sup>22</sup>. Del hecho de que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad estén construidas con elementos sociales, no es necesario pues concluir que estén despojadas de todo valor objetivo. Al contrario, su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas<sup>23</sup>.

Renovada de este modo, la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tener sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo, se inspira en este espíritu de positividad que el empirismo se esforzaba por satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de ella, y esto sin salir del mundo observable. Afirma, como real, la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explico, y por causas naturales. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad que no podrían explicar análisis tan simplistas como aquellos con los que se contentaba el empirismo. Pues aparecen entonces, no ya como nociones muy simples que el primer llegado podría deducir de sus observaciones personales y que la imaginación popular habría complicado desgraciadamente, sino al contrario, como sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual<sup>24</sup>. En ellos está como resumida toda una parte de la historia de la humanidad. Es decir que, para llegar a comprenderlas y a juzgarlas, hay que recurrir a otros procedimientos que aquellos que hasta ahora estuvieron en uso. Para saber de qué están hechas esas concepciones que nosotros mismos no hemos hecho, no sería suficiente que interrogáramos a nuestra conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar a la historia, hay que instituir toda una ciencia, ciencia compleja,

que sólo puede avanzar lentamente, por un trabajo colectivo, al cual la presente obra aporta, a título de ensayo, algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos problemas el objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan para captar en su nacimiento algunas, al menos, de estas nociones que, aunque religiosas por sus orígenes, debían permanecer sin embargo en la base de la mentalidad humana.

## NOTAS

<sup>1</sup> En el mismo sentido, diremos que esas sociedades son primitivas y llamaremos primitivo al hombre de esas sociedades. La expresión, sin duda, carece de precisión, pero es difícilmente evitable y, por otra parte, carece de inconvenientes cuando se tiene el cuidado de determinar su significación.

<sup>2</sup> Esto no equivale a decir, sin duda, que falte todo lujo en los cultos primitivos. Veremos, al contrario, que se encuentra, en toda religión, creencias y prácticas que no apuntan a fines estrechamente utilitarios (lib. III, cap. IV, §2). Pero ese lujo es indispensable a la vida religiosa; depende de su misma esencia. Por otra parte, es mucho más rudimentario en las regiones inferiores que en las otras, y eso es lo que nos permitirá determinar mejor su razón de ser.

<sup>3</sup> Se ve que damos a la palabra orígenes, como a la palabra primitivo, un sentido absolutamente relativo. Por ella entendemos no un comienzo absoluto, sino el estado social más simple que se conozca actualmente, aquél más allá del cual no nos es posible remontarnos en el presente. Cuando hablemos de los orígenes, de los comienzos de la historia o del pensamiento religioso, esas expresiones deberán entenderse en ese sentido.

<sup>4</sup> Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque en ellos no hay ninguna diferencia entre el papel que desempeñan estas nociones en la vida intelectual y el que vuelve en las nociones de género o de causa (v. sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, París, Alcan, luego P.U.F.).

<sup>5</sup> Ver en apoyo de esta asersión en Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, el capítulo sobre "La représentation du temps dans la religion" (París, Alcan).

<sup>6</sup> Aquí se ve toda la diferencia que hay entre el complejo de sensaciones de imágenes que sirve para orientarnos en la duración y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales que sólo son válidas para el individuo que las ha hecho. Al contrario, lo que expresa la categoría de tiempo, es un tiempo común al grupo, es el tiempo social, si se puede hablar de este modo. Ella misma es una verdadera institución social. Por eso es particular al hombre; el animal no tiene representación de ese tipo.

Esta distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes podría hacerse igualmente a propósito del espacio, de la causa. Quizás ayudaría a disipar ciertas confusiones que mantienen las controversias cuyo objeto son esas cuestiones. Volveremos sobre ese punto en la conclusión de esta obra (§ 4).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 75 y sig.

<sup>8</sup> De otra manera, para explicar este acuerdo, habría que admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución orgánico-psíquica, son afectados espontáneamente de la misma manera por las diferentes partes del espacio: lo cual es tanto más

inverosímil cuanto que, por sí mismas, las diferentes regiones son afectivamente indiferentes. Por otra parte, las divisiones del espacio cambian con las sociedades; es la prueba de que no están fundadas exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

\* En castellano en el original (N. de la T.).

<sup>9</sup> Ver Durkheim y Mauss, "De quelques formes primitives de classification", en *Année sociol.*, VI, p. 47 y sig.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 34 y sig.

<sup>11</sup> Zúñi, "Creation Myths", en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 y sig.

<sup>12</sup> V. Hertz, "La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse", en *Rev. philos.*, diciembre 1909. Sobre este mismo problema de las relaciones entre la representación del espacio y la forma de la colectividad, ver en Ratzel, *Politische Geographie*, el capítulo titulado "Der Raum im Geist der Völker".

<sup>13</sup> No entendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignore, sino que lo deroga más frecuente y más abiertamente que el pensamiento científico. Inversamente, mostraremos que la ciencia no puede no violarlo, conformándose a él más escrupulosamente que la religión. Entre la ciencia y la religión, no existen, en este sentido como en muchos otros, más que diferencias de grado; pero si no se debe exagerarlas, importa notarlas, pues son significativas.

<sup>14</sup> Esta hipótesis ya había sido postulada por los fundadores de la *Völkerpsychologie*. Se la encuentra indicada sobre todo en un artículo breve de Windelband, titulado "Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte", en *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 y sig. Cf. una nota de Steinthal sobre el mismo tema, *ibid.*, p. 178 y sig.

<sup>15</sup> Hasta en la teoría de Spencer, las categorías están construidas con la experiencia individual. La única diferencia que hay, en ese sentido, entre el empirismo ordinario y el empirismo evolucionista, es que, según este último, los resultados de la experiencia individual están consolidados por la herencia. Pero esta consolidación no les añade nada esencial; no entra en su composición ningún elemento que no tenga su origen en la experiencia del individuo. Por eso, en esta teoría, la necesidad con la que las categorías se imponen actualmente a nosotros es producto de una ilusión, de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamento en la naturaleza de las cosas.

<sup>16</sup> Quizás podría asombrarse por el hecho de que no definimos el apriorismo por la hipótesis de lo innato. Pero en realidad, esta concepción sólo desempeña en la doctrina un papel secundario. Es un modo simplista de representarse la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos no es más que una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe ordinariamente.

<sup>17</sup> Al menos, en la medida en que hay representaciones individuales y, en consecuencia, íntegramente empíricas. Pero, de hecho, no hay verosíblemente lugar donde esos dos tipos de elementos no se encuentren estrechamente unidos.

<sup>18</sup> No hay que entender, por otra parte, esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No queremos decir que no hay nada en las representaciones empíricas que anuncie las representaciones racionales, ni que no hay nada en el individuo que pueda considerarse como el anuncio de la vida social. Si la experiencia fuera completamente extraña a todo lo que es racional, la razón no podría aplicarse a ella; del mismo modo, si la naturaleza psíquica del individuo fuera absolutamente refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería pues, investigar esos gérmenes de racionalidad hasta en la conciencia individual. Por otra parte, ten-

dremos ocasión de volver sobre este punto en nuestra conclusión. Lo que queremos establecer aquí es que, entre esos gérmenes indistintos de razón y la razón propiamente dicha, hay una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elementos minerales con las que está formado lo viviente y los atributos característicos de la vida, una vez que se ha constituido.

<sup>19</sup> Se ha observado a menudo que las perturbaciones sociales tenían por efecto multiplicar las perturbaciones mentales. Es una prueba más de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

<sup>20</sup> Hay analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no hay identidad, al menos actualmente. Hoy, la sociedad trata a los criminales de otro modo que a los sujetos cuya sola inteligencia es anormal; es la prueba de que la autoconciencia atribuida a las normas lógicas y la que es inherente a las normas morales, a pesar de importantes similitudes, no son de igual naturaleza. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que verosíblemente no es primitiva, pues, durante largo tiempo, la conciencia pública ha distinguido mal al alienado del delincuente. Nos limitamos a indicar el problema. Se ve, por este ejemplo, la cantidad de problemas que provoca el análisis de esas nociones que generalmente se cree que son elementales y simples y que son, en realidad, de una complejidad extrema.

<sup>21</sup> La cuestión se trata en la conclusión del libro.

<sup>22</sup> El racionalismo que es immanente a una teoría sociológica del conocimiento, es pues, intermediario entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo son, al contrario, datos naturales; para nosotros, son, en un sentido, obras de arte, pero de un arte que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecer sin límites.

<sup>23</sup> Por ejemplo, lo que está en la base de la categoría de tiempo es el ritmo de la vida social; pero si hay un ritmo en la vida colectiva, puede estarse seguro de que hay otro en la vida de lo individual, más generalmente, en la del universo. Solamente que el primero es más marcado y más aparente que los otros. Del mismo modo, vemos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Pues si los hombres forman grupos naturales, se puede presumir que existe, entre las cosas, grupos a la vez análogos y diferentes. Estos grupos naturales de cosas son los géneros y las especies.

Si son demasiado numerosos los espíritus para los que no puede atribuirse un origen social a las categorías sin quitarles todo valor especulativo, es que se cree demasiado frecuentemente que la sociedad no es una cosa natural; de donde se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada de la naturaleza. Pero la conclusión no vale más de lo que vale el principio.

<sup>24</sup> Por eso es legítimo comparar las categorías con los útiles; pues el útil, por su parte, es capital material acumulado. Por otra parte, entre las tres nociones de útil, de categoría y de institución, hay un estrecho parentesco.

LIBRO PRIMERO

CUESTIONES PRELIMINARES

e  
a  
-  
es  
es  
to,  
su-  
ille  
om-

## CAPÍTULO PRIMERO

### DEFINICIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO Y DE LA RELIGIÓN <sup>1</sup>

Para poder investigar cuál es la religión más primitiva y más simple que la observación nos permite conocer, necesitamos definir primero lo que conviene entender por una religión; sin lo cual, nos expondríamos ya sea a llamar religión a un sistema de ideas y de prácticas que no tendría nada de religioso, ya sea a pasar de lado hechos religiosos sin percibir su verdadera naturaleza. Lo que muestra bien que el peligro no tiene nada de imaginario y que no se trata de ningún modo de sacrificarse a un vano formalismo metodológico, es que, por no haber tomado esta precaución, un sabio, al cual, sin embargo, la ciencia comparada de las religiones debe mucho, Frazer, no ha sabido reconocer el carácter profundamente religioso de las creencias y de los ritos que serán estudiados más lejos y donde vemos, nosotros, el germen inicial de la vida religiosa en la humanidad. Hay aquí pues una cuestión perjuicial que debe tratarse antes que ninguna otra. No es que podamos pensar en alcanzar desde ahora los caracteres profundos y verdaderamente explicativos de la religión: sólo podremos determinarlos al término de la investigación. Pero lo necesario y posible es indicar un cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permiten reconocer los fenómenos religiosos en todas partes donde se encuentran, y que impiden confundirlos con otros. Vamos a proceder a esta operación preliminar.

Pero para que dé los resultados esperables, hay que comenzar por liberar nuestro espíritu de toda idea preconcebida. Los hombres se vieron obligados a hacer una noción de lo que es la religión, mucho antes de que la ciencia de las religiones haya podido instituir sus comparaciones metódicas. Las necesidades de la existencia nos obligan a todos, creyentes e incrédulos, a representarnos de alguna manera esas cosas en medio de las cuales vivimos, sobre las cuales tenemos sin cesar que formular juicios, y que debemos tener

en cuenta en nuestra conducta. Solo que, como esas prenociones se han formado sin método, según los azares y las casualidades de la vida, no tienen derecho a crédito alguno y deben descartarse rigurosamente del examen que seguirá. No deben pedirse los elementos de la definición que necesitamos a nuestros prejuicios, a nuestras pasiones, a nuestros hábitos; sino a la realidad misma que se trata de definir.

Situémonos frente a esta realidad. Dejando de lado toda concepción de la religión en general, consideremos las religiones en su realidad concreta y tratemos de deducir lo que pueden tener en común; pues la religión no puede definirse más que en función de los caracteres que se encuentran en todas partes donde hay religión. En esta comparación, haremos entrar, pues, todos los sistemas religiosos que podemos conocer, los del presente y los del pasado, los más primitivos y los más simples así como los más recientes y los más refinados; pues no tenemos ningún derecho ni ningún medio lógico de excluir a unos para solo retener a los otros. Para el que no ve en la religión más que una manifestación natural de la actividad humana, todas las religiones son instructivas sin excepción de ningún tipo; pues todas expresan al hombre a su manera y pueden así ayudarnos a comprender mejor este aspecto de la naturaleza. Hemos visto, por otra parte, qué lejos está el hecho de que la mejor manera de estudiar la religión sea considerarla preferentemente bajo la forma que presenta entre los pueblos más civilizados<sup>2</sup>.

Pero para ayudar al espíritu a liberarse en esas concepciones usuales que, por su prestigio, pueden impedirle ver las cosas tales como son, conviene, antes de abordar el problema por nuestra propia cuenta, examinar algunas de las definiciones más corrientes en las que se han expresado esos prejuicios.

## I

Una noción que generalmente se cree característica de todo lo religioso es la de sobrenatural. Por ella, se entiende todo orden de cosas que supera el alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión sería, pues, una especie de especulación sobre todo lo que escapa a la ciencia y, más generalmente, al pensamiento distinto. "Las religiones, dice Spencer, diametralmente opuestas por sus dogmas, concuerdan en reconocer que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que lo rodea, es un misterio que requiere una explicación"; él las hace consistir, pues, esencialmente en "la creencia en la omnipresencia de algo que supera a la inteligencia"<sup>3</sup>. Del mismo modo, Max Müller veía en toda religión "un esfuerzo para con-

cebir lo inconcebible, para expresar lo inexpressable, una aspiración hacia el infinito"<sup>4</sup>.

Es cierto que el sentimiento del misterio no ha dejado de desempeñar un papel importante en ciertas religiones, sobre todo en el cristianismo. Hay que agregar aún que la importancia de ese papel ha variado singularmente en los diferentes momentos de la historia cristiana. Hay períodos en que esta noción pasa a segundo plano y se borra. Para los hombres del siglo XVII, por ejemplo, el dogma no tenía nada de perturbador para la razón; la fe se conciliaba sin esfuerzo con la ciencia y la filosofía, y los pensadores que, como Pascal, sentían vivamente lo que hay de profundamente oscuro en las cosas, estaban tan poco en armonía con su época que han permanecido incomprensidos por sus contemporáneos<sup>5</sup>. Podría haber, pues, cierta precipitación en hacer de una idea sujeta a tales eclipses el elemento esencial aun solamente de la religión cristiana.

En todo caso, lo cierto es que sólo aparece muy tardíamente en la historia de las religiones; es totalmente extraña no solamente a los pueblos llamados primitivos, sino aun a todos aquellos que no han alcanzado un cierto grado de cultura intelectual. Sin duda, cuando vemos atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinarias, poblar el universo de principios singulares, hechos de los elementos más dispares, dotados de una especie de ubicuidad difícilmente representable, encontramos fácilmente a estas concepciones un aire misterioso. Nos parece que los hombres no han podido resignarse a ideas tan perturbadoras para nuestra razón moderna más que por impotencia de encontrar otras más racionales. En realidad, sin embargo, esas explicaciones que nos sorprenden parecen al primitivo las más simples del mundo. Él no ve en ellas una especie de *ultima ratio* a la que la inteligencia sólo se resigna por desesperación, sino la manera más inmediata de representarse y de comprender lo que observa a su alrededor. Para él no hay nada extraño en el hecho de que se pueda, con la voz o con los gestos, dirigir los elementos, detener o precipitar el curso de los astros, provocar o suspender la lluvia, etc. Los ritos que emplea para asegurar la fertilidad del suelo o la fecundidad de las especies animales de las que se alimenta no son, a sus ojos, más irracionales de lo que son, los nuestros, los procedimientos técnicos de los que se sirven nuestros agrónomos para el mismo objeto. Las potencias que pone en juego por esos medios diversos no le parecen tener nada especialmente misterioso. Son fuerzas que, sin duda, difieren de las que concibe el sabio moderno y cuyo uso nos enseña: tienen otra manera de comportarse y no se dejan disciplinar por los mismos procedimientos; pero para quien cree en ellas, no son más ininteligibles que la gravedad o la electricidad para el físico de hoy. Por otra parte veremos, en el curso mismo de esta obra, que la

noción de fuerzas naturales deriva muy verosímelmente de la noción de fuerzas religiosas; no podría existir, pues, entre éstas y aquéllas el abismo que separa lo racional de lo irracional. Hasta el hecho de que las fuerzas religiosas sean concebidas a menudo bajo la forma de entidades espirituales, de voluntades conscientes, no es de ningún modo una prueba de su irracionalidad. La razón no se niega *a priori* a admitir que los cuerpos llamados inanimados estén movidos, como los cuerpos humanos, por inteligencias, aunque la ciencia contemporánea difícilmente se acomode a esta hipótesis. Cuando Leibniz propuso concebir el mundo exterior como una inmensa sociedad de espíritus entre los cuales no había y no podía haber más que relaciones espirituales, entendía hacer obra de racionalista y no veía en este animismo universal nada que pudiera ofender al entendimiento.

Por otra parte, la idea de sobrenatural, tal como nosotros la entendemos, data de ayer: ella supone, en efecto, la idea contraria cuya negación es y que no tiene nada de primitivo. Para que pudiera decirse que ciertos hechos eran sobrenaturales, debía tenerse ya la sensación de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre ellos según relaciones necesarias, llamadas leyes. Una vez adquirido este principio, todo lo que se sustraiga a esas leyes debía aparecer necesariamente como fuera de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón: pues lo que es natural en ese sentido es también racional, ya que esas relaciones necesarias no hacen más que expresar la manera en que las cosas se encadenan lógicamente. Pero esta noción del determinismo universal es de origen reciente; ni siquiera los más grandes pensadores de la antigüedad clásica habían logrado tomar plena conciencia de ella. Es una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que se basan y que ellas han demostrado con sus progresos. Pues bien, en tanto no existía o no estaba sólidamente establecido, los acontecimientos más maravillosos no tenían nada que no pareciera perfectamente concebible. En tanto no se sabía lo que el orden de las cosas tiene de inmutable y de inflexible, en tanto se veía en él la obra de voluntades contingentes, debía encontrarse natural que esas voluntades u otras pudieran modificarlo arbitrariamente. Es por eso que las intervenciones milagrosas que los antiguos atribuían a sus dioses no eran espectáculos bellos, raros o terribles, objetos de sorpresa y de asombro (*θαυματα, mirabilia, miracula*); pero de ningún modo los veían como especies de escapatorias a un mundo misterioso donde la razón no puede penetrar.

Podemos comprender tanto mejor esta mentalidad en tanto no ha desaparecido completamente de nuestro medio. Si el principio del determinismo está hoy sólidamente establecido en las ciencias físicas y naturales,

hace solamente un siglo que ha comenzado a introducirse en las ciencias sociales y allí su autoridad aún se discute. Sólo hay un pequeño número de espíritus que están fuertemente convencidos de la idea de que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un reino natural. De esto se sigue que se creen posibles en ellas verdaderos milagros. Se admite, por ejemplo, que el legislador puede crear una institución de la nada por un simple mandamiento de su voluntad, transformar un sistema social en otro, como los creyentes de tantas religiones admiten que la voluntad divina ha sacado el mundo de la nada o puede transmutar arbitrariamente a los seres unos en otros. En lo que concierne a los hechos sociales, aún tenemos una mentalidad de primitivos. Y sin embargo si en materia de sociología, tantos contemporáneos se demoran en esta concepción casca, no es porque la vida de las sociedades les parezca oscura y misteriosa; al contrario, si se conforman tan fácilmente con estas explicaciones, si se obstinan en esas ilusiones que la experiencia desmiente sin cesar, es porque los hechos sociales les parecen la cosa más clara del mundo; es porque ellos no sienten su oscuridad real; es porque aún no han reconocido la necesidad de recurrir a los trabajosos procedimientos de las ciencias naturales para disipar progresivamente esas tinieblas. El mismo estado de espíritu se encuentra en la raíz de muchas creencias religiosas que nos sorprenden por su simplismo. La ciencia, y no la religión, es la que ha enseñado a los hombres que las cosas son complejas y difíciles de comprender.

Pero, responde Jevons<sup>6</sup>, el espíritu humano no tiene necesidad de una cultura propiamente científica para advertir que existen entre los hechos secuencias determinadas, un orden constante de sucesión, y para observar, por otra parte, que este orden está a menudo alterado. Sucede que el sol se eclipse bruscamente, que la lluvia falte en la época en que se espera, que la luna tarde en reaparecer después de su desaparición periódica, etc. Porque esos acontecimientos están fuera del curso ordinario de las cosas se los imputa a causas extraordinarias, excepcionales, es decir, en suma, extranaturales. La idea de sobrenatural habría nacido desde el comienzo de la historia bajo esta forma, y es así cómo, desde ese momento, el pensamiento religioso se habría encontrado munido de su objeto propio.

Pero, ante todo, lo sobrenatural de ningún modo se reduce a lo imprevisto. El nuevo hecho forma parte de la naturaleza como su contrario. Si comprobamos que en general los fenómenos se suceden en un orden determinado, igualmente observamos que este orden sólo es aproximado, que no es idéntico a sí mismo de una vez a otra, que incluye todo tipo de excepciones. Por poca experiencia que tengamos, estamos habituados a que nuestras expectativas sean frecuentemente deshechas y esas decepciones se repiten demasiado a menudo para parecernos extraordinarias. Cierta-



contingencia es un dato de la experiencia del mismo modo que cierta uniformidad; no tenemos, pues ninguna razón en atribuir una a causas y a fuerzas enteramente diferentes de las que depende la otra. Así, para que tengamos la idea de lo sobrenatural, no basta que seamos testigos de acontecimientos inesperados; es necesario aún que éstos sean concebidos como imposibles, como inconciliable con un orden que, errónea o acertadamente, nos parece implicado necesariamente en la naturaleza de las cosas. Esta noción de un orden necesario ha sido construida poco a poco por las ciencias positivas y, en consecuencia, la noción contraria no podría serle anterior.

Además, cualquiera que sea la manera en que los hombres se hayan representado las novedades y las contingencias que revela la experiencia, no hay nada en esas representaciones que pueda servir para caracterizar la religión. Pues las concepciones religiosas tienen como objeto, ante todo, expresar y explicar, no lo que hay de excepcional y de anormal en las cosas, sino, al contrario, lo que tienen de constante y regular. Muy generalmente, los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las monstruosidades, de las extravagancias, de las anomalías, que de la marcha habitual del universo, del movimiento de los astros, del ritmo de las estaciones, del crecimiento anual de la vegetación, de la perpetuidad de las especies, etc. La noción de lo religioso pues, dista mucho de coincidir con la de lo extraordinario y de lo imprevisto. Jevons responde que esta concepción de las fuerzas religiosas no es primitiva. Se habría comenzado por imaginarlas para dar cuenta de los desórdenes y accidentes, y sólo después se las habría utilizado para explicar las uniformidades de la naturaleza<sup>7</sup>. Pero no se ve qué habría podido determinar a los hombres a atribuirles sucesivamente funciones tan manifiestamente contrarias. Además, la hipótesis según la cual los seres sagrados habrían sido primero confinados a un papel negativo de perturbadores, es totalmente arbitraria. Veremos, en efecto, que, desde las religiones más simples que conocemos, han tenido como tarea esencial el mantener, de una manera positiva, el curso normal de la vida<sup>8</sup>.

Así, la idea del misterio no tiene nada de original. No ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos al mismo tiempo que a la idea contraria. Por eso ella sólo tiene algún lugar en un pequeño número de religiones evolucionadas. No puede hacerse de ella, pues, la característica de los fenómenos religiosos sin excluir de la definición a la mayoría de los hechos a definir.

## II

Otra idea por la que se ha tratado de definir a menudo a la religión es la de divinidad. "La religión, dice A. Réville, es la determinación de la

vida humana por el sentimiento de un vínculo que une al espíritu humano con el espíritu misterioso cuyo dominio sobre el mundo y sobre sí mismo reconoce y con el cual desea sentirse unido<sup>9</sup>." Es cierto que si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y estrecho, la definición deja fuera de sí a una multitud de hechos manifiestamente religiosos. Las almas de los muertos, los espíritus de todo tipo y de todo orden con los que la imaginación religiosa de tantos pueblos diversos ha poblado la naturaleza, siempre son objeto de ritos y hasta de un culto regular; y sin embargo no son dioses en el sentido propio de la palabra. Pero para que la definición los comprenda, basta sustituir la palabra dios por aquélla, más comprensiva, de ser espiritual. Eso es lo que ha hecho Tylor: "El primer punto esencial cuando se trata de estudiar sistemáticamente las religiones de las razas inferiores, es, dice, definir y precisar lo que se entiende por religión. Si nos atenemos a entender por esa palabra la creencia en una divinidad suprema . . . , un cierto número de tribus se encontrarán excluidas del mundo religioso. Pero esta definición demasiado estrecha tiene el defecto de identificar la religión con alguno de sus desarrollos particulares . . . Es mejor, parece, plantear simplemente como definición mínima de la religión la creencia en seres espirituales<sup>10</sup>". Por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee el común de los hombres; esta calificación conviene pues, a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios tanto como a las divinidades propiamente dichas. Importa notar pronto la concepción particular de la religión que está implicada en esta definición. La única relación que podemos mantener con seres de este tipo está determinada por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos, pues, actuar sobre ellos más que como se actúa sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos o de conmoverlos ya sea con ayuda de palabras (invocaciones, ruegos), ya sea con ofrendas y sacrificios. Y ya que la religión tendría por objeto regular nuestras relaciones con esos seres especiales, sólo podría haber religión allí donde hay ruegos, sacrificios, ritos propiciatorios, etc. Así se tendría un criterio muy simple que permitiría distinguir lo que es religioso de lo que no lo es. A este criterio se refiere sistemáticamente Frazer<sup>11</sup> y, con él, muchos etnógrafos<sup>12</sup>.

Pero por evidente que pueda parecer esta definición como consecuencia de hábitos espirituales que debemos a nuestra educación religiosa, existen cantidad de hechos a los cuales ella no se aplica y que pertenecen sin embargo al dominio de la religión.

En primer lugar, existen grandes religiones donde está ausente la idea de dioses y de espíritus, donde, al menos, no desempeña más que un papel secundario y oscurecido. Es el caso del budismo. El budismo, dice Burnouf,

"se postula, en oposición al brahmanismo, como una moral sin dios; un ateísmo sin Naturaleza <sup>13</sup>". "No reconoce en absoluto a un dios del cual depende el hombre, dice M. Barth; su doctrina es absolutamente atea <sup>14</sup>", y M. Oldenberg, por su parte, lo llama "una religión sin dios <sup>15</sup>". En efecto, lo esencial del budismo reside en cuatro proposiciones que los fieles llaman las cuatro nobles verdades <sup>16</sup>. La primera postula la existencia del dolor ligado al perpetuo transcurrir de las cosas; la segunda muestra en el deseo la causa del dolor; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las cuales hay que pasar para llegar a esta supresión: la rectitud, la meditación y al fin la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Atravesadas estas tres etapas, se llega al término del camino, a la liberación, a la salvación por el Nirvana.

Pues bien, en ninguno de estos principios se habla de divinidad. El budista no se preocupa por saber de dónde proviene ese mundo del devenir donde vive y donde sufre; lo toma como un hecho <sup>17</sup> y todo su esfuerzo es para evadirse de él. Por otra parte, para esta obra de salvación, no puede contar más que consigo mismo; él "no tiene ningún dios al que agradecer, del mismo modo que, en el combate, no llama a ninguno en su ayuda <sup>18</sup>". En lugar de rogar, en el sentido usual de la palabra, en lugar de volverse hacia un ser superior y de implorar su asistencia, él se repliega sobre sí mismo y medita. Esto no equivale a decir "que niega rotundamente la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna <sup>19</sup>; sino que estima que no les debe nada y que nada tiene que hacer con ellos", pues su poder sólo puede extenderse sobre los bienes de este mundo que, para él, carece de valor. Es pues ateo en el sentido en que se desinteresa de la cuestión de saber si hay dioses o no. Por otra parte, aun cuando los hubiera y cualquiera que sea el poder de que estuvieran dotados, el santo, el liberado, se estima superior a ellos; pues lo que constituye la dignidad de los seres, no es la extensión de la acción que ejercen sobre las cosas, es exclusivamente el grado de su avance en el camino de la salvación <sup>20</sup>.

Es cierto que Buda, al menos en ciertas divisiones de la Iglesia budista, ha terminado por considerarse una especie de dios. Tiene sus templos; ha llegado a ser objeto de un culto que, por otra parte, es muy simple, pues se reduce esencialmente a la ofrenda de algunas flores y a la adoración de reliquias o de imágenes consagradas. Casi no es otra cosa que un culto del recuerdo. Pero ante todo, esta divinización del Buda, suponiendo que la expresión sea exacta, es particular de lo que se ha llamado el budismo septentrional. "Los budistas del sur, dice Kern, y los menos evolucionados entre los budistas del norte, puede afirmarse según los datos conocidos hoy, hablan del fundador de su doctrina como si fuera un hombre <sup>21</sup>." Sin duda, atribuyen al Buda poderes extraordinarios, superiores a los que posee el

común de los mortales; pero era una creencia muy antigua en la India, y por otra parte muy general en una multitud de religiones diversas, que un gran santo está dotado de virtudes excepcionales <sup>22</sup>; y sin embargo, un santo no es un dios, no más que un sacerdote o un mago, a pesar de las facultades sobrehumanas que a menudo se les atribuyen. Por otra parte, según los sabios más autorizados, esta especie de ateísmo y la mitología compleja que lo acompaña de ordinario, no serían más que una forma derivada y desviada del budismo. Buda no se habría considerado primero más que como "el más sabio de los hombres <sup>23</sup>". "La concepción de Buda que no fuera un hombre llegado al grado más alto de santidad está, dice Burnouf, fuera del círculo de ideas que constituyen el fondo mismo de los Suttas simples <sup>24</sup>"; y, agrega en otra parte el mismo autor, "su humanidad se ha mantenido como un hecho tan indudablemente reconocido por todos que los legendarios, a quienes costaban los milagros tan poco, no han tenido siquiera la intención de hacer de él un dios después de su muerte <sup>25</sup>". Por eso es lícito preguntarse si no ha llegado nunca a despojarse completamente de ese carácter humano y si se tiene derecho a asimularlo completamente a un dios <sup>26</sup>; en todo caso, es a un dios de una naturaleza muy particular y cuyo papel de ningún modo se asemeja al de otras personalidades divinas. Pues un dios, es ante todo un ser viviente con el cual el hombre debe contar y sobre el cual puede contar; ahora bien el Buda ha muerto, ha entrado en el Nirvana, nada puede ya sobre la marcha de los acontecimientos humanos <sup>27</sup>.

En fin, y cualquiera que sea lo que se piense de la divinidad del Buda, queda el hecho de que es una concepción totalmente exterior a lo verdaderamente esencial del budismo. El budismo, en efecto, consiste ante todo en la noción de la salvación y la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y que se la practica. Sin duda, ella no habría podido conocerse si Buda no hubiera venido a revelarla; pero una vez hecha esta revelación, la obra de Buda estaba cumplida. A partir de ese momento, dejó de ser un factor necesario de la vida religiosa. La práctica de las cuatro verdades santas sería posible, aun cuando el recuerdo de aquel que las ha hecho conocer se hubiera borrado de las memorias <sup>28</sup>. Una cosa muy distinta ocurre en el cristianismo que, sin la idea siempre presente y el culto siempre practicado de Cristo es inconcebible; pues por Cristo siempre vivo y cada día inmolado, la comunidad de los fieles continúa comunicándose con la fuente suprema de la vida espiritual <sup>29</sup>.

Todo lo que precede se aplica igualmente a otra gran religión de la India, al jainismo. Por otra parte, las dos doctrinas tienen sensiblemente la misma concepción del mundo y de la vida. "Como los budistas, dice M. Barth, los jainistas son ateos. No admiten creador; para ellos, el mundo es eterno y niegan explícitamente que pueda haber en él un ser perfecto eternamente.

El Jina ha llegado a ser perfecto, pero no lo fue siempre." Como los budistas del norte, los jainistas, o al menos algunos de ellos, han vuelto no obstante a una especie de deísmo; en las inscripciones del Dekhan se habla de un *Jinapati*, especie de Jina supremo, que es llamado el primer creador; pero tal lenguaje, dice el mismo autor, "está en contradicción con las declaraciones más explícitas de sus escritores más autorizados <sup>30</sup>".

Si, por otra parte, esta indiferencia por lo divino está desarrollada hasta tal punto en el budismo y el jainismo, es porque ya estaba en germen en el brahmanismo de donde una y otra religión han derivado. Al menos, bajo ciertas de sus formas, la especulación brahmánica llevaba a "una explicación francamente materialista y atea del universo <sup>31</sup>". Con el tiempo, las múltiples divinidades que los pueblos de la India habían aprendido a adorar primero, habían llegado como a fundirse en una especie de principio uno, impersonal y abstracto, esencia de todo lo que existe. Esta realidad suprema, que no tiene nada de personalidad divina, la contiene en sí el hombre, o más bien no hace más que uno con ella ya que no existe nada fuera de ella. Para encontrarla y unirse con ella, no tiene que buscar, pues, fuera de sí mismo algún apoyo exterior; basta que se concentre en sí y que medite. "Cuando, dice Oldenberg, el budismo se empeña en esta gran empresa de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se salva a sí mismo, y de crear una religión sin dios, la especulación brahmánica ya ha preparado el terreno para esta tentativa. La noción de divinidad ha retrocedido paso a paso; los rostros de los antiguos dioses se borran palideciendo: el Brahma está sentado en su trono en eterna quietud, muy por encima del mundo terrestre, y sólo queda una sola persona para tomar una parte activa en la gran obra de la liberación: es el hombre <sup>32</sup>." Esta es, pues, una porción considerable de la evolución religiosa que ha consistido, en suma, en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad. Son grandes religiones donde las invocaciones, las propiciaciones, los sacrificios, los ruegos propiamente dichos están bien lejos de tener un lugar preponderante y que, en consecuencia, no presentan el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones propiamente religiosas.

Pero hasta en el interior de las religiones deistas, se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de toda idea de dioses o de seres espirituales. Hay primero una multitud de interdictos. La Biblia, por ejemplo, ordena a la mujer vivir aislada cada mes durante un período determinado <sup>33</sup>; la obliga a un análogo aislamiento durante el parto <sup>34</sup>; prohíbe enganchar juntos al asno y al caballo, llevar un traje donde el cáñamo se mezcle con el lino <sup>35</sup>, sin que sea posible ver qué papel puede haber desempeñado en esas interdicciones la creencia en Jehová; pues él está ausente de todas las relaciones así prohibidas y no podría interesarse en

ellas. Lo mismo puede decirse de la mayor parte de las interdicciones alimentarias. Y esas prohibiciones no son particulares a los hebreos; sino que, bajo formas diversas, se las encuentra, con el mismo carácter, en innumerables religiones.

Es cierto que esos ritos son puramente negativos; pero no dejan de ser religiosos. Además, hay otros que reclaman del fiel prestaciones activas y positivas y que, sin embargo, son de igual naturaleza. Actúan por sí mismos, sin que su eficacia dependa de ningún poder divino; suscitan mecánicamente los efectos que son su razón de ser. No consisten en ruegos, ni en ofrendas dirigidas a un ser a cuya buena voluntad se subordina el resultado esperado; sino que ese resultado se obtiene por el juego automático de la operación ritual. Tal es el caso sobre todo del sacrificio en la religión védica. "El sacrificio, dice Bergaigne, ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes <sup>36</sup>"; es todopoderoso por sí mismo y sin ninguna influencia divina. Es él quien, por ejemplo, rompió las puertas de la caverna donde estaban encerradas las auroras e hizo brotar la luz del día <sup>37</sup>. Del mismo modo, los himnos apropiados, por una acción directa, han hecho correr sobre la tierra a las aguas del cielo, y esto a pesar de los dioses <sup>38</sup>. La práctica de ciertas abstinencias tiene la misma eficacia. Hay más: "el sacrificio es hasta tal punto el principio por excelencia que se le atribuye, no solamente el origen de los hombres, sino aún el de los dioses. Tal concepción puede, con razón, parecer extraña. Sin embargo se explica como una de las últimas consecuencias de la idea del topoderío del sacrificio <sup>39</sup>". Por eso, en toda la primera parte del trabajo de Bergaigne, no se trata más que de sacrificios donde las divinidades no desempeñan ningún papel.

El hecho no es propio de la religión védica; al contrario, es de una generalidad muy grande. En todo culto, hay prácticas que actúan por sí mismas, por una virtud que les es propia y sin que ningún dios se interponga entre el individuo que ejecuta el rito y el fin perseguido. Cuando en la fiesta llamada de los Tabernáculos, el judío removía el aire agitando ramas de sauce según un cierto ritmo, era para lograr que el viento se levantara y que cayera la lluvia; y se creía que el fenómeno deseado resultaba automáticamente del rito, si éste era cumplido correctamente <sup>40</sup>. Esto explica, por otra parte, la importancia primordial atribuida por casi todos los cultos a la parte material de las ceremonias. Ese formalismo religioso, forma primera, muy verosímelmente, del formalismo jurídico, proviene de que la fórmula a pronunciar, los movimientos a ejecutar, como tienen en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían si no fueran exactamente conformes al tipo consagrado por el éxito.

Así, hay ritos sin dioses, y hasta hay ritos de donde derivan los dioses. Todas las virtudes religiosas no emanan de personalidades divinas y hay

aspectos del culto que tienen otro objeto que el de unir al hombre con una divinidad. La religión desborda, pues, la idea de dioses o de espíritus y, en consecuencia, no puede definirse exclusivamente en función de esta última.

### III

Una vez descartadas estas definiciones enfrentemos el problema.

Notemos primero que, en todas esas fórmulas, se trata de expresar directamente la naturaleza de la religión en su conjunto. Se procede como si la religión formara una especie de entidad indivisible, mientras que es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos, de ceremonias. Ahora bien, un todo no puede definirse más que por relación a las partes que lo forman. Es pues más metódico tratar de caracterizar los fenómenos elementales de los que resulta toda religión, antes que el sistema producido por su unión. Este sistema se impone tanto más cuanto que existen fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión determinada. Tales son los que constituyen la materia del folklore. Son en general, restos de religiones desaparecidas, sobrevivencias desorganizadas; pero hay también otros que se han formado espontáneamente por influencia de causas locales. En nuestros países europeos, el cristianismo se ha esforzado por absorberlos y asimilárselos; les ha imprimido un color cristiano. No obstante, hay muchos que han persistido hasta la fecha reciente o que aún persisten con una relativa autonomía: fiestas del árbol de mayo, del solsticio del verano, del carnaval, creencias diversas relativas a genios, a demonios locales, etc. Si el carácter religioso de esos hechos va borrándose, su importancia religiosa es, sin embargo, tal que han permitido a Mannhardt y a su escuela renovar la ciencia de las religiones. Una definición que no los tuviera en cuenta no comprendería, pues, todo lo religioso.

Los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estado de la opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Entre esas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa al pensamiento del movimiento.

Los ritos no pueden definirse y distinguirse de las otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, más que por la naturaleza especial de su objeto. Una regla general, en efecto, nos prescribe, del mismo modo que un rito, maneras de actuar, pero que se dirigen a objetos de un género diferente. Habría que caracterizar, pues, el objeto del rito para poder caracterizar el rito mismo. Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto está

expresada en la creencia. No se puede pues definir el rito sino después de haber definido la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnominos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas. Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un trozo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener ese carácter; no existe siquiera rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, letras, fórmulas que sólo pueden pronunciarse por boca de personajes consagrados: hay gestos, movimientos, que no puede ejecutar todo el mundo. Si el sacrificio védico ha tenido tal eficacia, si aún, según la mitología, ha sido generador de dioses y no sólo un medio de ganar su favor, es porque poseía una virtud comparable a la de los seres más sagrados. El círculo de objetos sagrados no puede determinarse, pues, de una vez para siempre; su extensión es infinitamente variable según las religiones. Es por eso que el budismo es una religión: a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber las cuatro verdades santas y las prácticas que derivan de ellas<sup>41</sup>.

Pero nos hemos limitado hasta aquí a enumerar, a título de ejemplos, un cierto número de cosas sagradas; tenemos que indicar ahora por qué caracteres generales se distinguen de las cosas profanas.

Se podría intentar primero definir las por el lugar que generalmente les está asignado en la jerarquía de los seres. Son ordinariamente considerados como superiores en dignidad y en poder a las cosas profanas y particularmente al hombre, cuando éste no es más que un hombre y no tiene, en sí mismo, nada de sagrado. Se lo representa, en efecto, ocupando en relación a ellas una situación inferior y dependiente; y esta representación no carece ciertamente de verdad. Sólo que no hay en eso nada verdaderamente característico de lo sagrado. No es suficiente que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada en relación a la primera. Los esclavos dependen de sus amos, los sujetos de su rey, los soldados de sus jefes, las clases inferiores de las clases dirigentes, el avaro de su oro, el ambicioso del poder y de las manos que lo detentan; pues bien, si se dice a veces que un

hombre tiene la religión de los seres o de las cosas a las cuales reconoce así un valor eminente y una especie de superioridad en relación con él, es claro que, en todos esos casos, la palabra está tomada en un sentido metafórico y no hay nada en esas relaciones que sea propiamente religioso <sup>42</sup>.

Por otra parte, no hay que perder de vista el hecho de que hay cosas sagradas de todo grado y que existen algunas frente a las cuales el hombre se siente relativamente cómodo. Un amuleto tiene un carácter sagrado, y sin embargo el respeto que inspira no tiene nada de excepcional. Hasta frente a sus dioses, el hombre no se encuentra siempre en un estado tan agudo de inferioridad; pues sucede muy a menudo que él ejerza sobre ellos una verdadera coerción física para obtener lo que desea. Golpea al fetiche con el cual no está contento, aunque se reconcilia con él si termina por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador <sup>43</sup>. Para obtener la lluvia, se arrojan piedras en la fuente o en el lago sagrado donde se cree reside el dios de la lluvia; se confía, por ese medio, en obligarlo a salir y a mostrarse <sup>44</sup>. Por otra parte, si es cierto que el hombre depende de sus dioses, la dependencia es recíproca. Los dioses, también ellos, tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios morirían. Aún tendremos ocasión de mostrar que esta dependencia de los dioses respecto a sus fieles se mantiene hasta en las religiones más idealistas.

Pero si una distinción puramente jerárquica es un criterio demasiado general y demasiado impreciso a la vez, sólo queda definir lo sagrado en relación con lo profano por su heterogeneidad. Sólo que, lo que hace que esta heterogeneidad sea suficiente para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de toda otra, es que ella es muy particular: *es absoluta*. No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas una a la otra. La oposición tradicional entre el bien y el mal no es nada junto a ésta: pues el bien y el mal son dos especies contrarias de un mismo género, a saber, el moral, como la salud y la enfermedad no son más que dos aspectos diferentes de un mismo orden de hechos, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas partes como géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común. Las energías que obran en uno no son simplemente las que se vuelven a encontrar en el otro, con algunos grados más; son de otra naturaleza. Según las religiones, esta oposición se ha concebido de maneras diferentes. Aquí, para separar esos dos tipos de cosas, ha parecido suficiente localizarlas en distintas regiones del universo físico; allá, unas son proyectadas a un medio ideal y trascendente, mientras que el mundo material se abandona a las otras como propiedad. Pero si las formas del contraste son variables <sup>45</sup>, el hecho mismo del contraste es universal.

Sin embargo esto no equivale a decir que un ser no pueda jamás pasar de uno a otro de esos mundos; sino que la manera en que se produce ese pasaje, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. Implica, en efecto, una verdadera metamorfosis. Eso lo demuestran sobre todo los ritos de la iniciación, tal como los practica una multitud de pueblos. La iniciación es una larga serie de ceremonias que tiene por objeto introducir al joven a la vida religiosa: él sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, ese cambio de estado es concebido, no como el desarrollo simple y regular de gérmenes pre-existentes, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que el joven muere en ese momento, que la determinada persona que era deja de existir y que otra, instantáneamente, sustituye a la precedente. Renace bajo una nueva forma. Se cree que ceremonias apropiadas realizan esta muerte y este renacimiento, que no son entendidos en un sentido simplemente simbólico, sino que son tomados al pie de la letra <sup>46</sup>. ¿No es ésta la prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso que llega a ser hay solución de continuidad?

Esta heterogeneidad es aún tal que degenera a menudo en un verdadero antagonismo. Los dos mundos no solamente se conciben separados, sino hostiles y celosamente rivales uno del otro. Ya que no se puede pertenecer plenamente a uno sino a condición de haber salido enteramente del otro, se exhorta al hombre a retirarse totalmente del profano, para llevar una vida exclusivamente religiosa. De ahí el monaquismo que, junto y fuera del medio cultural donde vive la vida secular el común de los hombres, organiza artificialmente otro, cerrado al primero, y que tiende casi a ser su contrapartida. De ahí el ascetismo místico cuyo objeto es extirpar del hombre todo lo que pueda quedarle de apego al mundo profano. De ahí en fin, todas las formas del suicidio religioso, coronamiento lógico de este ascetismo; pues la única manera de escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida.

La oposición entre estos dos géneros llega a traducirse, por otra parte, en el exterior por un signo visible que permite reconocer fácilmente esta clasificación muy especial, en todas partes donde existe. Porque la noción de lo sagrado está en el pensamiento de los hombres, siempre y en todas partes separada de la noción de lo profano, porque concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu rechaza invenciblemente que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto; pues tal promiscuidad o hasta una contigüidad demasiado directa contradicen violentamente el estado de disociación en que se encuentran esas ideas en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquélla que el profano no

debe, no puede tocar impunemente. Sin duda, esta interdicción no podría llegar hasta volver imposible toda comunicación entre los dos mundos; pues, si el profano no pudiera de ningún modo entrar en relación con lo sagrado, éste no serviría para nada. Pero, además de que el establecimiento de esta relación es siempre, en sí mismo, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada<sup>47</sup>, no es siquiera posible sin que el profano pierda sus caracteres específicos, sin que él mismo se transforme en sagrado en cierta medida y en cierto grado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia.

Tenemos, esta vez, un primer criterio respecto a las creencias religiosas. Sin duda, en el interior de esos dos géneros fundamentales, hay especies secundarias que, también ellas, son más o menos incompatibles unas con las otras<sup>48</sup>. Pero lo característico del fenómeno religioso es que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquéllas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas. En fin, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas.

Cuando un cierto número de cosas sagradas mantiene unas con otras relaciones de coordinación y de subordinación, de manera que forman un sistema con cierta unidad, pero que no entra en ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de las creencias y de los ritos correspondientes constituye una religión. Por esta definición se ve que una religión no reside necesariamente en una sola y misma idea, no se reduce a un principio único que, diversificándose según las circunstancias a las cuales se aplica, sería, en el fondo, idéntico a sí mismo en todas partes: es un todo formado de partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo homogéneo de cosas sagradas o aun cada cosa sagrada de cierta importancia constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay religión, por unitaria que pueda ser, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Hasta el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por otra parte triple al mismo tiempo que una, la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc. Por eso una religión no se reduce generalmente a un culto único, sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía. Esta autonomía es, por otra parte, variable. A veces, están jerarquizados y subordinados a algún culto predominante en el cual hasta

terminan por absorberse; pero ocurre también que estén simplemente yuxtapuestos y confederados. La religión que vamos a estudiar nos dará justamente un ejemplo de esta última organización.

Al mismo tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión constituida: es que no están o no están ya integrados en un sistema religioso. Si uno de los cultos de los cuales acabamos de hablar llega a mantenerse por razones especiales incluso tras que el conjunto del cual forma parte ha desaparecido, no sobrevivirá más que en estado desintegrado. Eso ha sucedido a tantos cultos agrícolas que se han sobrevivido a sí mismos en el folklore. En ciertos casos, ni siquiera es un culto, sino una simple ceremonia, un rito particular que persiste bajo esta forma<sup>49</sup>.

Aunque esta definición sólo sea preliminar, permite entrever ya en qué términos debe plantearse el problema que necesariamente domina la ciencia de las religiones. Cuando se cree que los seres sagrados no se distinguen de los otros más que por la mayor intensidad de los poderes que se les atribuye, la cuestión de saber cómo los hombres han podido tener una idea de ellos es bastante simple: basta con investigar cuáles son las fuerzas que, por su energía excepcional, han podido sacudir tan vivamente al espíritu humano, como para inspirarle sentimientos religiosos. Pero si, como hemos tratado de establecerlo, las cosas sagradas difieren en naturaleza de las cosas profanas, si son de otra esencia, el problema es complejo de otro modo. Pues hay que preguntarse entonces lo que ha podido determinar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incompatibles, mientras que nada en la experiencia sensible parecía deber sugerirle la idea de una dualidad tan radical.

#### IV

Sin embargo, esta definición aún no está completa, pues conviene igualmente a dos órdenes de hechos que, aunque parientes uno del otro, requieren no obstante distinguirse: es la magia de la religión.

La magia, también ella, está hecha de creencias y de ritos. Tiene, como la religión, sus mitos y sus dogmas; sólo que son más rudimentarios, sin duda porque, al perseguir finés técnicos y utilitarios, no pierde su tiempo en puras especulaciones. Ella tiene igualmente sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus ruegos, sus cantos y sus danzas. Los seres que invoca el mago, las fuerzas que pone en movimiento, no solamente son de la misma naturaleza que la fuerzas y los seres a los cuales se dirige la religión; muy a menudo, son idénticamente los mismos. Así, desde las sociedades más infe-

riores, las almas de los muertos son cosas esencialmente sagradas y son objeto de ritos religiosos. Pero al mismo tiempo, ha desempeñado en la magia un papel considerable. Tanto en Australia<sup>50</sup> como en Melanesia<sup>51</sup>, tanto en Grecia como en los pueblos cristianos<sup>52</sup>, las almas de los muertos, sus huesos, sus cabellos cuentan entre los intermediarios de los que frecuentemente se sirve el mago. Pues bien, los demonios son, también ellos, seres rodeados de interdicciones; ellos también están separados, viven en un mundo aparte y hasta es difícil a menudo distinguirlos de los dioses propiamente dichos<sup>53</sup>. Por otra parte, aun en el cristianismo, ¿acaso el diablo no es un dios destronado y, sin considerar sus orígenes, no tiene un carácter religioso por el sólo hecho de que el infierno al cual pertenece es una sección indispensable de la religión cristiana? Hasta las divindades regulares y oficiales son invocadas por el mago. A veces, son los dioses de un pueblo extranjero; por ejemplo, los magos griegos hacían intervenir a los dioses egipcios, asirios o judíos. A veces, hasta son los dioses nacionales: Hécate y Diana eran objeto de un culto mágico; la Virgen, el Cristo, los Santos han sido utilizados de la misma manera por los magos cristianos<sup>54</sup>.

¿Habrà que decir pues que la magia no puede distinguirse con rigor de la religión; que la magia está llena de religión, como la religión de magia y que es, en consecuencia, imposible separarlas y definir una sin la otra? Pero lo que hace difícilmente sostenible esta hipótesis es la marcada repugnancia de la religión por la magia, y, a su vez, la hostilidad de la segunda para con la primera. La magia siente una especie de placer profesional en profanar las cosas santas<sup>55</sup>; en sus ritos, toma la contraparte de las ceremonias religiosas<sup>56</sup>. Por su parte, la religión, si bien no ha condenado y prohibido siempre los ritos mágicos, los ve, en general, con desagrado. Como lo hacen notar Hubert y Mauss hay, en los procedimientos del mago, algo radicalmente antirreligioso<sup>57</sup>. Cualesquiera que sean las relaciones que pueda haber entre estos dos tipos de instituciones, es difícil pues que no se opongan en algún sentido; y es tanto más necesario encontrar en qué se distinguen cuanto entendemos limitar nuestra investigación a la religión y detenernos en el punto en que comienza la magia.

Este es el modo en que puede trazarse una línea de demarcación entre esos dos dominios.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad; sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que lo componen se sienten ligados unos a otros por el solo hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos

miembros están unidos porque se representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas, es lo que se llama una Iglesia. Pues bien, no encontramos en la historia religión sin Iglesia. O bien la Iglesia es estrictamente nacional, o bien se extiende más allá de las fronteras; o bien comprende un pueblo entero (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), o bien sólo comprende una fracción (las sociedades cristianas desde el advenimiento del protestantismo); o bien está dirigida por un cuerpo de sacerdotes, o bien está más o menos despojada de todo órgano director titular<sup>58</sup>. Pero en todas partes donde observamos una vida religiosa, tiene como sustrato un grupo definido. Hasta los cultos llamados privados, como el culto doméstico o el culto corporativo, satisfacen esta condición; pues siempre son celebrados por una colectividad, la familia o la corporación. Y por otra parte, del mismo modo que esas religiones particulares no son, lo más a menudo, más que formas especiales de una religión más general que abraza la totalidad de la vida<sup>59</sup>, esas Iglesias restringidas no son, en realidad, más que capillas de una Iglesia más vasta y que, en razón misma de esta extensión, merece de ahora en adelante llamarse con ese nombre<sup>60</sup>.

Algo muy diferente ocurre con la magia. Sin duda, las creencias mágicas nunca carecen de cierta generalidad; lo más a menudo están difundidas en amplias capas de población y hasta hay muchos pueblos donde no cuentan menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero no tienen como efecto ligar unos a otros a los hombres que adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, llevando una misma vida. No existe Iglesia mágica. Entre el mago y los individuos que lo consultan, así como entre esos mismos individuos, no hay vínculos durables que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los observantes de un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden muy bien no tener entre ellos ninguna relación, hasta el punto de ignorarse unos a otros; hasta las relaciones que tienen con él son generalmente accidentales y pasajeras; son totalmente semejantes a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y el público con que a veces está investido no cambia en nada esta situación; el hecho de que funcione a pleno día no lo une de una manera más regular y más durable con aquellos que recurren a sus servicios.

Es cierto que, en ciertos casos, los magos forman sociedades entre ellos: sucede que se reúnen más o menos periódicamente para celebrar en común ciertos ritos; se conoce el lugar que tienen las asambleas de brujos en el folklore europeo. Pero ante todo se notará que esas asociaciones de ningún modo son indispensables para el funcionamiento de la magia; hasta son raras y bastante excepcionales. El mago no tiene ninguna necesidad,

para practicar su arte, de unirse a sus cofrades. Más bien es un aislado; en general, lejos de buscar la sociedad, la huye. "Aún respecto a sus colegas, siempre conserva su reserva"<sup>61</sup>. Al contrario, la religión es inseparable de la idea de Iglesia. En este primer aspecto, ya hay entre la magia y la religión una diferencia esencial. Además y sobre todo, estas especies de sociedades mágicas, cuando se forman, no comprenden jamás, mucho dista de ello, a todos los adherentes de la magia, sino sólo a los magos; los laicos, si podemos expresarnos así, es decir, aquéllos en cuyo provecho se celebran los ritos, aquéllos, en definitiva, que representan a los fieles de los cultos regulares, son excluidos de ellas. Ahora bien, el mago es a la magia lo que el sacerdote a la religión, y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia, no más que una congregación religiosa que consagrará a algún santo, en la sombra del convento, un culto particular. Una Iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe, tanto los fieles como los sacerdotes. Toda comunidad de este tipo falta normalmente en la magia<sup>62</sup>.

Pero si se hace entrar la noción de Iglesia en la definición de la religión ¿no se excluye de ella al mismo tiempo a las religiones individuales que el individuo instituye para sí mismo y celebra solo para sí? Pues casi no existe sociedad donde no se las encuentre. Cada ojibway, como veremos más adelante, tiene su *manitu* personal que él mismo elige y al cual rinde piadosos deberes particulares; el Melanesio de las islas Banks tiene su *tamaniu*<sup>63</sup>; el Romano tiene su *genius*<sup>64</sup>; el cristiano tiene su santo patrón y su ángel guardián, etc. Todos esos cultos parecen, por definición, independientes de toda idea de grupo. Y no solamente esas religiones individuales son muy frecuentes en la historia, sino que algunos se preguntan hoy si no están llamadas a transformarse en la forma eminente de la vida religiosa y si no llegará un día en que no habrá más otro culto que aquel que cada uno se hará libremente en su fuero íntimo<sup>65</sup>.

Pero si, dejando provisionalmente de lado esas especulaciones sobre el porvenir, nos limitamos a considerar las religiones tales como son en el presente y tales como han sido en el pasado, surge con evidencia que los cultos individuales constituyen, no sistemas religiosos distintos y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia de la cual forman parte los individuos. El santo patrón del cristiano se elige sobre la lista oficial de los santos reconocidos por la Iglesia católica, y son igualmente reglas canónicas las que prescriben cómo cada fiel debe cumplir con ese culto particular. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo formas diferentes, en la base de gran número de religiones americanas, como de la religión romana (para no citar más que esos dos ejemplos); pues ella es, así como lo veremos

más adelante, estrechamente solidaria de la idea de alma y la idea de alma no es de aquéllas que pueden abandonarse enteramente al arbitrio de los particulares. En una palabra, la Iglesia de la cual es miembro enseña al individuo lo que son esos dioses personales, cuál es su papel, cómo debe entrar en relaciones con ellos, cómo debe honrarlos. Cuando se analiza metódicamente las doctrinas de esta Iglesia, cualquiera que sea, llega un momento en que se encuentran en el camino a las doctrinas que conciernen a esos cultos especiales. No hay, pues, allí dos religiones de tipos diferentes y dirigidas en sentidos opuestos; sino que son, en una y otra parte, las mismas ideas y los mismos principios, aplicados aquí a las circunstancias que interesan a la colectividad en su conjunto, allá a la vida del individuo. La solidaridad es aún hasta tal punto estrecha que, en ciertos pueblos<sup>66</sup>, las ceremonias en el curso de las cuales el fiel entra por primera vez en comunicación con su genio protector, están mezcladas con ritos cuyo carácter público es indudable, a saber, con los ritos de iniciación<sup>67</sup>.

Quedan las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiría enteramente en estados interiores y subjetivos y que sería libremente construida por cada uno de nosotros. Pero por reales que sean, no podrían afectar nuestra definición; pues ésta no puede aplicarse más que a hechos adquiridos y realizados, no a inciertas virtualidades. Se puede definir las religiones tales como son o tales como han sido, no tales como tienden más o menos vagamente a ser. Es posible que este individualismo religioso esté llamado a realizarse en los hechos; pero para poder decir en qué medida, habría que saber ya lo que es la religión, de qué elementos está hecha, de qué causas resulta, qué función cumple; todas cuestiones cuya solución no puede juzgarse, en tanto no se ha superado el umbral en la investigación. Solamente al término de este estudio podremos tratar de anticipar el porvenir.

Llegamos pues a la definición siguiente: Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdichas, circunscritas a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquéllos que adhieren a ellas. El segundo elemento que entra de este modo en nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser cosa eminentemente colectiva<sup>68</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ya habíamos tratado de definir el fenómeno religioso en un trabajo que ha publicado el *Année sociologique* (t. III, p. 1 y sig.). La definición que de él hemos dado entonces difiere, como se verá, de la que proponemos hoy. Explícanos al fin.



de este capítulo (p. 25, n. 68) las razones que nos han determinado a esas modificaciones que no implican, por otra parte, ningún cambio esencial en la concepción de los hechos.

<sup>2</sup> Ver más arriba, p. 9. No insistimos más sobre la necesidad de esas definiciones previas ni sobre el método a seguir para proceder a ellas. Se verá su exposición en nuestras *Reglas del método sociológico* y cf. *El suicidio*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1965.

<sup>3</sup> *Premiers principes*, trad. fr., pp. 38-39 (París, F. Alcan).

<sup>4</sup> *Introduction à la science des religions*, p. 17. Cf. *Origine et développement de la religion*, p. 21.

<sup>5</sup> El mismo espíritu se encuentra igualmente en la época escolástica, como lo testimonia la fórmula por la cual se define la filosofía de este período: *Fides quaerens intellectum*.

<sup>6</sup> *Introduction to the History of Religion*, p. 15 y sig.

<sup>7</sup> Jevons, p. 23.

<sup>8</sup> Ver más adelante, lib. tercero, cap. II.

<sup>9</sup> *Prolegomenes à l'histoire des religions*, p. 34.

<sup>10</sup> *La civilisation primitive*, I, p. 491.

<sup>11</sup> Desde la primera edición del *Golden Bough*, I, pp. 30-32 (Edición en español: *La rama dorada*, F. C. E., México).

<sup>12</sup> Sobre todo Spencer y Gillen y hasta Preuss que llama mágicas a todas las fuerzas religiosas no individualizadas.

<sup>13</sup> Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2ª ed., p. 464. La última palabra del texto significa que el budismo ni siquiera admite la existencia de una Naturaleza eterna.

<sup>14</sup> Barth, *The Religions of India*, p. 110.

<sup>15</sup> Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., París, F. Alcan, luego P. U. F.).

<sup>16</sup> Oldenberg, *ibid.*, pp. 214, 318. Cf. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 389 y sig.

<sup>17</sup> Oldenberg, p. 258; Barth, p. 110.

<sup>18</sup> Oldenberg, p. 314.

<sup>19</sup> Barth, p. 109. "Tengo la íntima convicción —dice igualmente Burnouf— de que si Sákya no hubiera encontrado a su alrededor un Panteón todo poblado de los dioses cuyos nombres he dado, no hubiera tenido ninguna necesidad de inventarlo" (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 119).

<sup>20</sup> Burnouf, *op. cit.*, p. 117.

<sup>21</sup> Kern, *op. cit.*, I, p. 289.

<sup>22</sup> "La creencia universalmente admitida en la India de que una gran cantidad se acompaña necesariamente de facultades sobrenaturales, es el único apoyo que él (Sákya) debía encontrar en los espíritus" (Burnouf, p. 119).

<sup>23</sup> Burnouf, p. 120.

<sup>24</sup> Burnouf, p. 107.

<sup>25</sup> Burnouf, p. 302.

<sup>26</sup> Es lo que Kern explica en estos términos: "En cierto sentido, él es un hombre; en cierto sentido, no es un hombre; en cierto sentido, no es ni uno ni el otro" (*op. cit.*, I, p. 290).

<sup>27</sup> "La idea de que el jefe divino de la Comunidad no está ausente del medio de los suyos, sino que vive realmente entre ellos como su maestro y su rey, de tal modo que el culto no es otra cosa que la expresión de la perpetuidad de esta vida común, esta idea es totalmente extraña a los budistas. Su maestro está en el Nirvana; sus

fieles le gritarían y él no podría oírlos" (Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 368).

<sup>28</sup> "La doctrina budista, en todos sus rasgos esenciales, podría existir, tal como existe en realidad, y la noción de Buda sería totalmente extraña" (Oldenberg, p. 322). Y lo que se dice del Buda histórico se aplica igualmente a todos los Budas mitológicos.

<sup>29</sup> Ver en el mismo sentido Max Müller, *Natural Religion*, pp. 103 y sig. y 190.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 146.

<sup>31</sup> Barth, en *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

<sup>32</sup> *Le Bouddha*, p. 51.

<sup>33</sup> I, Sam., 21, 6.

<sup>34</sup> Lev., XII.

<sup>35</sup> Deuter., XXII, 10 y 11.

<sup>36</sup> *La religion védique*, I, p. 122.

<sup>37</sup> *La religion védique*, p. 133.

<sup>38</sup> "Ningún texto —dice Bergaigne— testimonia mejor la conciencia de una acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso X, 32, 7, donde esta creencia se expresa en términos generales, aplicables al hombre actual, tanto como a sus antepasados reales o mitológicos: El ignorante ha interrogado al sabio; instruido por el sabio, actúa y éste es el provecho de la instrucción: él obtiene el derramamiento en seguida." (p. 137).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 139).

<sup>40</sup> Se encontrarán otros ejemplos en Hubert, art. "Magia" en *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1509.

<sup>41</sup> Sin hablar del sabio y del santo que practican estas verdades y que son sagrados por esta razón.

<sup>42</sup> Esto no equivale a decir que esas relaciones no puedan tomar un carácter religioso. Pero no lo tienen necesariamente.

<sup>43</sup> Schultze, *Fétichisme*, p. 129.

<sup>44</sup> Se encontrarán ejemplos de esos en Frazer, *La rama dorada*, México, F.C.E.

<sup>45</sup> La concepción según la cual lo profano se opone a lo sagrado como lo irracional a lo racional, lo inteligible a lo misterioso, no es más que una de las formas bajo las cuales se expresa esta oposición. Una vez constituida la ciencia, ha tomado un carácter profano, sobre todo respecto a las religiones cristianas; ha parecido, en consecuencia, que no podía aplicarse a las cosas sagradas.

<sup>46</sup> Ver Frazer, "On some Ceremonies of the Central Australian Tribes", en *Australian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313 y sig. La concepción es, por otra parte, de una extrema generalidad. En la India, la simple participación en el acto del sacrificio tiene los mismos efectos: el sacrificante, por el solo hecho de que entra en el círculo de las cosas sagradas, cambia de personalidad (ver Hubert y Mauss, "Essai sur le sacrifice", en *Année sociol.*, II, p. 101).

<sup>47</sup> Ver lo que decimos de la iniciación, p. 43.

<sup>48</sup> Nosotros mismos mostraremos más adelante cómo, por ejemplo, ciertas especies de cosas sagradas entre las cuales hay incompatibilidad se excluyen como lo sagrado excluye lo profano (lib. II, cap. I, § II).

<sup>49</sup> Es el caso de ciertos ritos especiales o funerarios, por ejemplo.

<sup>50</sup> Ver Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 534 y sig.; *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463; Howitt, *Native Tribes of S.E. Australia*, pp. 359-361.

<sup>51</sup> Ver Codrington, *The Melanesians*, cap. XII.

<sup>52</sup> Ver Hubert, art. "Magia", en *Dictionnaire des Antiquités*.

<sup>53</sup> Por ejemplo, en Melanesia, el *tindalo* es un espíritu tanto religioso como mágico (Codrington, pp. 125 y sig., 194 y sig.).

<sup>54</sup> Ver Hubert y Mauss, "Théorie générale de la magie", en *Année sociologique*, t. VII, pp. 83-84.

<sup>55</sup> Por ejemplo, se profana la hostia en la misa negra.

<sup>56</sup> Se da la espalda al altar o se gira alrededor del altar comenzando por la izquierda en lugar de comenzar por la derecha.

<sup>57</sup> *Loc. cit.*, p. 19.

<sup>58</sup> Sin duda, es raro que cada ceremonia no tenga su director en el momento en que se celebra; hasta en las sociedades más groseramente organizadas, hay generalmente hombres que la importancia de su papel social designa para ejercer una influencia directriz sobre la vida religiosa (por ejemplo, los jefes de los grupos locales en ciertas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones es aún muy fluctuante.

<sup>59</sup> En Atenas, los dioses a los cuales se dirige el culto doméstico no son más que formas especializadas de los dioses de la ciudad (Ζεὺς αἰθιαίος, Ζεὺς ἑστιαίος). Del mismo modo, en el Medioevo, los patronos de las cofradías son los santos del calendario.

<sup>60</sup> Pues el nombre de Iglesia no se aplica de ordinario más que a un grupo cuyas creencias comunes se vinculan a un círculo de cosas menos especiales.

<sup>61</sup> Hubert y Mauss, *loc. cit.*, p. 18.

<sup>62</sup> Robertson Smith había mostrado ya que la magia se opone a la religión como lo individual a lo social (*The Religion of the Semites*, 2ª ed., pp. 264-265). Por otra parte, distinguiendo de este modo la magia de la religión, nosotros no intentamos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre los dos dominios son a menudo indecisas.

<sup>63</sup> Codrington, en *Trans. a Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.

<sup>64</sup> Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*.

<sup>65</sup> Es la conclusión a la que llega Spencer en sus *Ecclesiastical Institutions* (capítulo XVI). Es también la de M. Sabatier, en su *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, y de toda la escuela a la que pertenece.

<sup>66</sup> Entre numerosos pueblos indios de América del Norte sobre todo.

<sup>67</sup> Esta comprobación de hecho no resuelve, por otra parte, la cuestión de saber si la religión exterior y pública no es más que el desarrollo de una religión interior y personal que sería el hecho primitivo, o bien si, al contrario, la segunda no sería la prolongación de la primera en el interior de las conciencias individuales. El problema será abordado directamente más adelante (lib. segundo, cap. V, § II. Cf. el mismo libro, cap. VI y VII, § I.) Por ahora nos limitamos a observar que el culto individual se presenta al observador como un elemento y una dependencia del culto colectivo.

<sup>68</sup> Nuestra definición presente se une en esto a la que hemos propuesto antaño en el *Année sociologique*. En este último trabajo, definíamos exclusivamente las creencias religiosas por su carácter obligatorio; pero esta obligación proviene evidentemente, y lo mostrábamos, del hecho de que esas creencias son cosa de un grupo que las impone a sus miembros. Las dos definiciones se superponen pues en parte. Si creímos un deber proponer una nueva, es porque la primera era demasiado formal y descuidaba demasiado completamente el contenido de las representaciones religiosas. Se verá en las discusiones que seguirán, el interés que había allí en poner pronto en evidencia lo que tiene de característico. Además, si ese carácter imperativo es un rasgo bien distintivo de las creencias religiosas, comporta grados hasta el infinito; en consecuencia, hay casos en que no es fácilmente perceptible. De allí, las dificultades y molestias que se ahorran substituyendo ese criterio por el que empleamos arriba.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGIÓN ELEMENTAL

#### I.—EL ANIMISMO

Munidos de esta definición, podemos ponernos a la búsqueda de la religión elemental que nos proponemos alcanzar.

Hasta las religiones más groseras que nos hacen conocer la historia y la etnografía son ya de una complejidad que no concuerda con la idea que nos hacemos a veces de la mentalidad primitiva. En ellas se encuentra no solamente un sistema intrincado de creencias y de ritos, sino también tal pluralidad de principios diferentes, tal riqueza de nociones esenciales que ha parecido imposible ver en ellas otra cosa que el productor tardío de una evolución bastante larga. De donde se ha concluido que, para descubrir la forma verdaderamente original de la vida religiosa, era necesario descender por el análisis más allá de esas religiones observables, resolverlas en sus elementos comunes y fundamentales y buscar si entre esos últimos no hay uno del cual derivaron los otros.

Dos soluciones contrarias se han dado al problema de este modo.

No existe, por decir así, sistema religioso, antiguo o reciente donde, bajo formas diversas, no se encuentren una junto a otra como dos religiones que, aunque estrechamente unidas y hasta penetrándose una con la otra, no dejan sin embargo de ser distintas. Una se dirige a las cosas de la naturaleza, ya sea a las grandes fuerzas cósmicas como los vientos, los ríos, los astros, el cielo, etc., ya sea a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra, plantas, animales, rocas, etc.; se le da por esta razón el nombre de *naturismo*. La otra tiene por objeto los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que sin embargo se distinguen de él por la na-

turalidad de los poderes que se les atribuyen y, sobre todo, por el carácter particular de que no afectan los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a los ojos humanos. Se llama *animismo* a esta religión de los espíritus. Ahora bien, para explicar la coexistencia, por así decir universal, de esos dos tipos de cultos, se han propuesto dos teorías contradictorias. Para unos, el animismo sería la religión primitiva, de la cual el naturalismo no sería más que una forma secundaria y derivada. Para los otros, al contrario, el culto de la naturaleza habría sido el punto de partida de la evolución religiosa; el culto de los espíritus no sería más que un caso particular de él.

Esas dos teorías son hasta el presente, las únicas por las cuales se ha tratado de explicar racionalmente<sup>1</sup> los orígenes del pensamiento religioso. Por eso el problema capital que se plantea la ciencia de las religiones se reduce lo más a menudo a saber cuál de esas dos soluciones hay que elegir, o si no es mejor combinarlas y, en ese caso, qué lugar habría que darle a cada uno de esos dos elementos<sup>2</sup>. Hasta los sabios que no admiten una ni otra de esas hipótesis bajo su forma sistemática, no dejan de conservar tal o cual de las proposiciones sobre las cuales se basan<sup>3</sup>. Hay pues un cierto número de nociones hechas y de evidencia aparente que es necesario someter a la crítica antes de abordar, nosotros mismos, el estudio de los hechos. Se comprenderá mejor que es indispensable intentar una vía nueva, cuando se habrá comprendido la insuficiencia de esas concepciones tradicionales.

## I

Tylor es quien ha constituido, en sus rasgos esenciales, la teoría animista<sup>4</sup>. Spencer, que luego la ha retomado, no la ha reproducido, es cierto, sin introducir en ella algunas modificaciones<sup>5</sup>. Pero en suma, los problemas se plantean en los mismos términos para uno como para el otro, y las soluciones adoptadas, salvo una, son idénticamente las mismas. Podemos, pues, reunir esas dos doctrinas en la exposición que seguirá, marcando, cuando llegue el momento, el lugar a partir del cual divergen una de la otra.

Para ver con derecho en las creencias y las prácticas animistas la forma primitiva de la vida religiosa, hay que satisfacer un triple *desideratum*: 1º ya que, en esta hipótesis, la idea de alma es la noción cardinal de la religión, hay que mostrar cómo se ha formado sin tomar ninguno de sus elementos de una religión anteriores; 2º hay que hacer ver luego cómo las almas llegaron a ser objeto de un culto y se transformaron en espíritus; 3º en fin, ya que el culto de los espíritus no constituye el todo de ninguna religión, queda por explicar cómo el culto de la naturaleza ha derivado del primero.

La idea de alma habría sido sugerida al hombre por el espectáculo, mal comprendido, de la doble vida que lleva normalmente en estado de vigilia, por una parte, y durante el sueño por la otra. En efecto, para el salvaje<sup>6</sup>, las representaciones que tiene durante la vigilia y las que percibe en el sueño tienen, se dice, el mismo valor: él objetiva las segundas como las primeras, es decir que ve en ellas la imagen de objetos exteriores cuyo aspecto ellas reproducen más o menos exactamente. Cuando sueña, pues, que ha visitado un país lejano, cree haber ido realmente. Pero no puede haber ido más que si existen en él dos seres: uno, su cuerpo, que ha quedado acostado en el suelo y que él encuentra al despertar en la misma posición; el otro que, durante su sueño, se ha movido a través del espacio. Del mismo modo sí, durante su sueño, se ve conversar con alguno de sus compañeros que sabe que está lejos, concluye que este último, también, está compuesto de dos seres: uno que duerme a cierta distancia y el otro que ha venido a mostrarse por medio del sueño. De esas experiencias repetidas se desprende poco a poco la idea de que existe en cada uno de nosotros un doble, un otro nosotros mismos que, en condiciones determinadas, tiene el poder de dejar el organismo donde reside y de irse a peregrinar a lo lejos.

Ese doble reproduce naturalmente todos los rasgos esenciales del ser sensible que le sirve de envoltura exterior; pero al mismo tiempo, se distingue de él por muchos caracteres. Es más móvil, ya que puede recorrer en un instante vastas distancias. Es más maleable, más plástico; pues, para salir del cuerpo, debe poder pasar por los orificios del organismo, sobre todo la nariz y la boca. Se lo representa pues, como hecho de materia, sin duda, pero de una materia mucho más sutil y más etérea que todas las que conocemos empíricamente. Ese doble es el alma. Y no es dudoso, en efecto, que, en una multitud de sociedades, se haya concebido el alma como una imagen del cuerpo; hasta se cree que reproduce sus deformaciones accidentales, como las que resultan de las heridas y de las mutilaciones. Ciertos australianos, después de haber matado a su enemigo, le cortan el pulmón derecho para que su alma, privada de su pulgar, no pueda lanzar el dardo y vengarse. Pero al mismo tiempo, aunque se asemeja al cuerpo, ya tiene algo de semi-espiritual. Se dice "que ella es la parte más sutil y más aérea del cuerpo", "que ella no tiene ni carne, ni huesos, ni nervios"; que, cuando se quiere tomarla, no se siente nada; que es "como un cuerpo purificado"<sup>7</sup>.

Por otra parte, alrededor de este dato fundamental del sueño, llegaban naturalmente a agruparse otros hechos de experiencia que inclinaban a los espíritus en el mismo sentido: el síncope, la apoplejía, la catalepsia, el éxtasis, en una palabra todo los casos de insensibilidad temporaria. En efecto, ellos se explican muy bien en la hipótesis de que el principio de la vida y del

sentimiento pueda dejar momentáneamente el cuerpo. Por otra parte, era natural que ese principio fuera confundido con el doble, ya que la ausencia del doble durante el sueño tiene cotidianamente como efecto suspender la vida y el pensamiento. Así, diversas observaciones parecían controlarse mutuamente y confirmaban la idea de la dualidad constitucional del hombre <sup>8</sup>.

Pero el alma no es un espíritu. Está unida a un cuerpo de donde no sale más que excepcionalmente; y, en tanto no es otra cosa, no es objeto de ningún culto. El espíritu, al contrario, aunque teniendo generalmente como residencia una cosa determinada, puede alejarse de ella a voluntad y el hombre sólo puede entrar en relaciones con él observando precauciones rituales. El alma no podía pues llegar a ser espíritu sino a condición de transformarse: la simple aplicación de las ideas precedentes al hecho de la muerte producía naturalmente esta metamorfosis. Para una inteligencia rudimentaria, en efecto, la muerte no se distingue de un largo desvanecimiento o de un sueño prolongado; tiene las mismas apariencias. Parece, pues, que ella también consiste en una separación del alma y del cuerpo, análoga a la que se produce cada noche; sólo que, como en casos semejantes, no se ve al cuerpo reanimarse, se hace la idea de una separación sin límite de tiempo asignable. Hasta que, una vez que el cuerpo está destruido —y los ritos funerarios tienen por objeto, en parte, apresurar esta destrucción— la separación pasa necesariamente por definitiva. Estos son, pues, espíritus despreñados de todo organismo y sueltos libremente a través del espacio. Como su número aumenta con el tiempo, se forma así, alrededor de la población viviente, una población de almas. Esas almas de hombres tienen necesidades y pasiones de hombres; tratan pues de mezclarse con la vida de sus compañeros de ayer, ya sea para ayudarlos, ya sea para perjudicarlos, según los sentimientos que han conservado para con ellos. O su naturaleza las hace, según los casos, auxiliares muy preciosos o adversarios muy temidos. Pueden, en efecto, gracias a su extrema fluidez, penetrar en los cuerpos y causarles todo tipo de desórdenes, o bien, al contrario, realzar su vitalidad. Por eso se tiene la costumbre de atribuirles todos los acontecimientos de la vida que salen un poco de lo ordinario: casi no hay ninguno del que ellas no puedan dar cuenta. Constituyen, pues, como un arsenal de causas siempre disponibles y que no desconciertan nunca al espíritu que busca explicaciones. Supongamos que un hombre parece inspirado, que habla con vehemencia, que está como elevado por encima de sí mismo y del nivel medio de los hombres. Es porque un alma benefactora está en él y lo anima. Si otro está atacado, poseído por la locura, es porque un espíritu malo se ha introducido en su cuerpo y le ha traído la perturbación. No hay enfermedad que no pueda relacionarse con alguna influencia de este tipo. Así, el poder de las almas aumenta con todo lo que se les atribuye, aunque el hombre termine por en-

contrarse prisionero de ese mundo imaginario cuyo autor y modelo es sin embargo. Cae bajo la dependencia de esas fuerzas espirituales que él ha creado con su propia mano y a su propia imagen. Pues si las almas disponen hasta tal punto de la salud y de la enfermedad, de los bienes y los males, es sabio conciliar su benevolencia o apaciguarlas cuando están irritadas: de allí, las ofrendas, los sacrificios, los ruegos, en una palabra todo el aparejo de observancias religiosas <sup>9</sup>.

Esta es el alma trasformada. De simple principio vital, que anima un cuerpo de hombre, ha llegado a ser un espíritu, un genio, bueno o malo, hasta una divinidad, según la importancia de los efectos que se le imputan. Pero ya que la muerte es quien habría operado esta apoteosis, es, en definitiva, a los muertos, a las almas de los antepasados que se habría dirigido el primer culto que haya conocido la humanidad. Así, los primeros ritos habrían sido ritos mortuorios: los primeros sacrificios habrían sido ofrendas alimentarias destinadas a satisfacer las necesidades de los difuntos; los primeros altares habrían sido tumbas <sup>10</sup>.

Pero porque esos espíritus eran de origen humano, no se interesaban más que en la vida de los hombres y se creía que no actuaban más que sobre los acontecimientos humanos. Queda por explicar cómo se imaginaron otros espíritus para dar cuenta de los otros fenómenos del universo y cómo, en consecuencia, junto al culto de los antepasados, se constituyó un culto de la naturaleza.

Para Tylor, esta extensión del animismo se debería a la mentalidad particular del primitivo que, como el niño, no sabe distinguir lo animado de lo inanimado. Porque los primeros seres de los que el niño comienza a hacerse alguna idea son hombres, a saber él mismo y sus prójimos, sobre el modelo de la naturaleza humana tiende a representarse todas las cosas. En los juguetes con los que juega, en los objetos de todo tipo que afectan sus sentidos, ve seres vivos como él. Pues bien, el primitivo piensa como un niño. En consecuencia está, también él, inclinado a dotar a las cosas, aún las inanimadas, de una naturaleza análoga a la suya. Una vez que, por las razones expuestas más arriba, hubo llegado a la idea de que el hombre es un cuerpo que anima un espíritu, debía necesariamente atribuir a los cuerpos brutos mismos una dualidad del mismo género y almas semejantes a la suya. No obstante, la esfera de acción de unas y otras no podía ser la misma. Las almas de hombres no tienen influencia directa más que sobre el mundo de los hombres: tienen para con el organismo humano una especie de predilección aun cuando la muerte les ha devuelto la libertad. Al contrario, las almas de las cosas residen ante todo en las cosas y son consideradas las causas productoras de todo lo que les sucede. Las primeras dan cuenta de la salud o de la enfermedad, de la habilidad o de la torpeza, etc.; por las

segundas se explican ante todo los fenómenos del mundo físico, la marcha de los cursos de agua o de los astros, la germinación de las plantas, la proliferación de los animales, etc. Es así como esta primera filosofía del hombre que está en la base del culto de los antepasados, se completó con una filosofía del mundo.

Frente a esos espíritus cósmicos, el hombre se encontró en un estado de dependencia aún más evidente que frente a los dobles errantes de sus antepasados. Pues, con estos últimos sólo podía tener una relación ideal e imaginaria, mientras que depende realmente de las cosas; para vivir, tiene necesidad de ellas; cree, pues, tener igualmente necesidad de los espíritus que se creía animaban esas cosas y que determinaban sus diversas manifestaciones. Imploró su asistencia, la solicitó con ofrendas, con oraciones, y la religión del hombre concluyó en una religión de la naturaleza.

Herbert Spencer objeta a esta explicación que los hechos contradicen la hipótesis sobre la que se basa. Se admite, dice, que hubo un momento en que el hombre no captó las diferencias que separan lo animado de lo inanimado. Pues bien, a medida que nos elevamos en la escala animal, vemos crecer la aptitud para hacer esta distinción. Los animales superiores no confunden un objeto que se mueve por sí mismo y cuyos movimientos se ajustan a fines, con aquellos que son movidos desde afuera y mecánicamente. "Cuando un gato se entretiene con un ratón que ha atrapado, si lo ve permanecer largo tiempo inmóvil, lo toca con la punta de sus uñas para hacerlo correr. Evidentemente, el gato piensa que un ser vivo al que se molesta tratará de escapar". El hombre, aun el primitivo, no podría sin embargo tener una inteligencia inferior a la de los animales que lo han precedido en la evolución; no puede ser, pues, por falta de discernimiento que él ha pasado del culto de los antepasados al culto de las cosas.

Según Spencer quien, en este punto, pero solamente en este punto, se separa de Tylor, ese pasaje se habría debido a una confusión, pero de otro tipo. Sería, al menos en su mayor parte, el resultado de innumerables anfibologías. En muchas sociedades inferiores, es una costumbre muy extendida el dar a cada individuo, ya sea en el momento de su nacimiento o bien más tarde, el nombre de un animal, de una planta, de un astro, de un objeto natural cualquiera. Pero, como consecuencia de la extrema imprecisión de su lenguaje, es muy difícil para el primitivo distinguir una metáfora de la realidad. Habría pronto, pues, perdido de vista que esas denominaciones no eran más que figuras y, tomándolas al pie de la letra, habría terminado por creer que un antepasado llamado *Tigre* o *León* era realmente un tigre o un león. En consecuencia, el culto del cual hasta entonces era objeto este antepasado se habría trasladado sobre el animal con el cual se habría confun-

dido de ahora en adelante; y habiéndose operado la misma sustitución para las plantas, para los astros, para todos los fenómenos naturales, la religión de la naturaleza habría tomado el lugar de la vieja religión de los muertos. Sin duda, junto a esta confusión fundamental, Spencer señala otras que habrían, aquí o allá, reforzado la acción de la primera. Por ejemplo, los animales que frecuentan los alrededores de las tumbas o de las casas de los hombres, se habrían tomado por almas reencarnadas y con este título se las habría adorado<sup>12</sup>; o bien la montaña que la tradición hacía el lugar de origen de la raza, habría terminado por ser tomada por el tronco mismo de esta raza; se habría creído que los hombres eran sus descendientes porque se creía que los antepasados provenían de ella y se la habría tratado, en consecuencia, a ella misma como un antepasado<sup>13</sup>. Pero, según confiesa Spencer, esas causas accesorias no habrían tenido más que una influencia secundaria; lo que principalmente habría determinado la institución del naturismo es "la interpretación literal de los hombres metafóricos<sup>14</sup>".

Debíamos relatar esta teoría para que nuestra exposición del animismo fuera completa; pero es demasiado inadecuada a los hechos y, hoy, demasiado abandonada universalmente para que debamos detenernos más en ella. Para poder explicar por una ilusión un hecho tan general como la religión de la naturaleza, sería necesario aun que la misma ilusión invocada dependiera de causas de igual generalidad. Pues bien, aun cuando equivocaciones como aquellas de las cuales Spencer suministra algunos raros ejemplos pudieran explicar, allí donde se las comprueba, la transformación del culto de los antepasados en culto de la naturaleza, no se ve por qué razón se habrían producido con una especie de universalidad. Ningún mecanismo psíquico las necesitaba. Sin duda, la palabra, por su ambigüedad, podía inclinar al equívoco; pero por otra parte, todos los recuerdos personales dejados por el antepasado en la memoria de los hombres debían oponerse a la confusión. ¿Por qué la tradición que representaba al antepasado tal como había sido, es decir como un hombre que había vivido una vida de hombre, habría cedido en todas partes al prestigio de la palabra? Por otra parte, debía ser un poco difícil admitir que los hombres hayan podido nacer de una montaña o de un astro, de un animal o de una planta; la idea de tal excepción a las condiciones ordinarias de la generación no podía no provocar vivas resistencias. Así pues, el error no solamente encontró ante sí un camino totalmente despejado, sino que parecían existir dos razones para defender de él a los espíritus. No se comprende, pues, cómo, a pesar de tantos obstáculos, habría podido triunfar tan generalmente.

## II

Queda la teoría de Tylor, cuya autoridad siempre es grande. Sus hipótesis sobre el sueño, sobre la génesis de las ideas de almas y de espíritus son aún clásicas; importa pues probar su valor.

Primero, se debe reconocer que los teóricos del animismo han prestado un importante servicio a la ciencia de las religiones y hasta a la historia general de las ideas, sometiendo la noción de alma al análisis histórico. En lugar de hacer de ella, como tantos filósofos, un dato simple e inmediato de la conciencia, la han visto mucho más justamente, como un todo complejo, un producto de la historia y de la mitología. No es dudoso, en efecto, que ella sea algo esencialmente religioso por su naturaleza, sus orígenes y sus funciones. Los filósofos la han recibido de la religión; por eso no puede comprenderse la forma bajo la cual se presenta en los pensadores de la antigüedad, si no se tienen en cuenta los elementos míticos que han servido para formarla.

Pero si Tylor ha tenido el mérito de plantear el problema, la solución que da no deja de provocar graves dificultades.

Habría que hacer, ante todo, reservas al principio mismo que es la base de esta historia. Se admite como una evidencia que el alma es enteramente distinta del cuerpo, que es su doble, y que en él o fuera de él ella vive normalmente con vida propia y autónoma. Ahora bien, veremos<sup>15</sup>, que esta concepción no es la del primitivo: al menos, no expresa más que un aspecto de la idea que él tiene del alma. Para él, el alma, aunque es, en ciertos aspectos, independiente del organismo que anima, se confunde sin embargo en parte con este último, hasta el punto de no poderse separar de él radicalmente: hay órganos que son, no solamente su asiento titular, sino su forma exterior y su manifestación material. La noción es, pues, más compleja de lo que la supone la doctrina y, en consecuencia, es dudoso que las experiencias invocadas sean suficientes para dar cuenta de ella: pues, aún si permitieran comprender cómo el hombre se ha creído doble, no podrían explicar cómo esta dualidad no excluye, sino al contrario, implica una unidad profunda y una penetración íntima de los dos seres así diferenciados.

Pero admitamos que la idea de alma sea reductible a la idea de doble y veamos cómo se habría formado esta última. Habría sido sugerida al hombre por la experiencia del sueño. Para comprender cómo, mientras su cuerpo permanecía acostado en el suelo, podía ver durante su sueño lugares más o menos distantes, habría sido llevado a concebirse como formado por dos seres: su cuerpo por una parte y, por la otra, un segundo yo, capaz de dejar el organismo en el cual habita y recorrer el espacio. Pero ante todo, para que esta hipótesis de un doble haya podido imponerse a los hombres con una especie de necesidad, hubiera sido necesario que fuera la única posible

o, al menos, la más económica. Ahora bien, de hecho, hay algunas más simples cuya idea, parece, debía presentarse seguramente también a los espíritus. ¿Por qué, por ejemplo, el durmiente no había imaginado que, durante su sueño, era capaz de ver a distancia? Para atribuirse tal poder, se necesitaba menos esfuerzo de imaginación que para construir esta noción tan compleja de un doble, hecho de una sustancia etérea, semiinvisible, y de la cual la experiencia directa no ofrecía ningún ejemplo. En todo caso, suponiendo que ciertos sueños requieran con bastante naturalidad la explicación animista, hay ciertamente muchos otros que son absolutamente refractarios a ella. Muy a menudo nuestros sueños se relacionan con acontecimientos pasados; volvemos a ver lo que hemos visto o hecho, en estado de vigilia, ayer, anteayer, durante nuestra juventud, etc., y estos tipos de sueños son frecuentes y tienen un lugar bastante considerable en nuestra vida nocturna. Ahora bien, la idea del doble no puede dar cuenta de ellos. Si el doble puede transportarse de un punto a otro del espacio, no se ve cómo le sería posible remontar el curso del tiempo. ¿Cómo el hombre, por radiometaria que fuese su inteligencia, podía creer, una vez despierto, que acababa de asistir realmente o de tomar parte en acontecimientos que él sabía que habían sucedido antaño? ¿Cómo podía imaginar que había vivido durante su sueño una vida que sabía transcurrida desde hacía largo tiempo? Era mucho más natural que viera en esas imágenes renovadas lo que ellas realmente son, a saber, recuerdos, como los que tiene durante el día, pero de una particular intensidad.

Por otra parte, en las escenas cuyos testigos y actores somos mientras dormimos, sucede sin cesar que algunos de nuestros contemporáneos tenga algún papel al mismo tiempo que nosotros: creemos verlo y oírlo allí donde nos vemos a nosotros mismos. Según el animismo, el primitivo explicaría esos hechos imaginando que su doble ha sido visitado o se ha encontrado con con tal o cual de sus compañeros. Pero bastará que, despierto, los interrogue para comprobar que la experiencia de ellos no coincide con la suya. Durante el mismo tiempo, también ellos tuvieron sueños, pero completamente diferentes. No se han visto participando en la misma escena; creen haber visitado otros lugares muy distintos. Y ya que, en esos casos, tales contradicciones debían ser la regla, ¿cómo no llevarían a los hombres a decirse que, crecientemente ha habido un error, que han imaginado, que han sido engañados por alguna ilusión? Pues hay algún simplismo en la ciega credulidad que se presta al primitivo. Él dista mucho de objetivizar necesariamente todas sus sensaciones. No deja de percibir que, aún en el estado de vigilia, sus sentidos lo engañan a veces. ¿Por qué los creería más infalibles de noche que de día? Muchas razones se oponían, pues, a que él tomara demasiado fácil-

mente sus sueños por realidades y a que los interpretara como un desdoblamiento de su ser.

Pero además, aun cuando todo sueño se explicara bien por la hipótesis del doble y hasta no pudiera explicarse de otra manera, quedaría por decir por qué el hombre ha tratado de dar una explicación de ello. Sin duda, el sueño constituye la materia de un problema posible. Pero sin cesar pasamos junto a problemas que no nos planteamos, que ni siquiera sospechamos en tanto ninguna circunstancia nos haya hecho sentir la necesidad de planteárnoslos. Aun cuando se haya despertado el gusto de la especulación pura, la reflexión dista mucho de provocar todas las preguntas a las cuales podría eventualmente aplicarse: sólo la atraen las que presentan un interés particular. Sobre todo cuando se trata de hechos que se reproducen siempre de la misma manera, la costumbre adormece fácilmente la curiosidad y ni siquiera pensamos interrogarnos. Para sacudir esta torpeza, se necesita que exigencias prácticas o, al menos, un interés teórico muy apremiante vengán a estimular nuestra atención y a dirigirla hacia ese lado. Es así cómo, en cada momento de la historia, hay tantas cosas que renunciamos a comprender, sin siquiera tener conciencia de nuestro renunciamento. Hasta tiempos poco lejanos, se ha creído que el sol no tenía más que algunos pies de diámetro. Había algo incomprensible en el hecho de que un disco luminoso de tan débil extensión pudiera ser suficiente para iluminar la tierra: y sin embargo, durante siglos, la humanidad no ha pensado resolver esta contradicción. La herencia es un hecho conocido desde largo tiempo; pero muy recientemente se ha tratado de hacer su teoría. Hasta eran admitidas ciertas creencias que la hacían totalmente ininteligible: es así cómo, para muchas sociedades australianas de las que vamos a hablar, el niño no es fisiológicamente el producto de sus padres<sup>16</sup>. Esta pereza intelectual llega necesariamente a su máximo en el primitivo. Este ser débil, a quien cuesta tanto disputar su vida contra todas las fuerzas que la asaltan, no tiene nada que ver con el lujo en materia de especulación. No debe reflexionar más que cuando se lo incita a ello. Pues bien, es difícil percibir lo que puede haberlo llevado a hacer del sueño el tema de sus meditaciones. ¿Qué es el sueño en nuestra vida? ¿Qué poco lugar tiene en ella, sobre todo por las muy vagas impresiones que deja en la memoria, por la rapidez misma con la cual se borra del recuerdo; qué sorprendente es, en consecuencia, que un hombre de inteligencia tan rudimentaria, haya gastado tantos esfuerzos por encontrar su explicación! De las dos existencias que él lleva sucesivamente, la existencia diurna y la existencia nocturna, la primera debía interesarle más. ¿No es extraño que la segunda haya cautivado su atención como para que haga de ella la base de todo un sistema de ideas complicadas llamadas a tener tan profunda influencia sobre su pensamiento y su conducta?

Todo tiende a probar, pues, que la teoría animista del alma, a pesar del crédito de que goza todavía, debe revisarse. Sin duda, hoy, el primitivo mismo atribuye sus sueños, o algunos de ellos, a los desplazamientos de su doble. Pero esto no equivale a decir que el sueño haya suministrado efectivamente los materiales con los cuales se construyó la idea de doble o de alma; pues ella puede haberse aplicado, después, a los fenómenos del sueño, del éxtasis y de la posesión, no obstante, sin derivarse de ellos. Es frecuente que una idea, una vez constituida, se emplee para coordinar o para aclarar, con una luz a veces más aparente que real, hechos con los cuales primitivamente no tenía relaciones y que no podían sugerírsela por sí mismos. Hoy se prueba corrientemente a Dios y a la inmortalidad del alma haciendo ver que esas creencias están implicadas en los principios fundamentales de la moral; en realidad, tienen un origen completamente distinto. La historia del pensamiento religioso podría dar numerosos ejemplos de esas justificaciones retrospectivas que nada pueden enseñarnos sobre la manera en que se han formado las ideas ni sobre los elementos que las componen.

Es probable, por otra parte, que el primitivo distinga entre sus sueños y que no los explique a todos de la misma manera. En nuestras sociedades europeas, la gente, todavía numerosa, para quien el sueño es una especie de estado mágico-religioso, en el cual el espíritu, aligerado parcialmente del cuerpo, tiene una agudeza de visión de la que no goza durante la vigilia, no llega sin embargo hasta considerar todos sus sueños como tantas intuiciones místicas: al contrario, no ve, como todo el mundo, en la mayor parte de sus sueños más que estados profanos, vanos juegos de imágenes, simples alucinaciones. Puede pensarse que el primitivo ha hecho siempre distinciones análogas. Codrington dice formalmente que los melanesios no atribuyen todos sus sueños indistintamente a migraciones de almas, sino sólo aquéllos que afectan vivamente a su imaginación<sup>17</sup>: hay que entender, sin duda, por esos a aquéllos en que el durmiente se cree en relaciones con seres religiosos, genios benefactores o malignos, almas de difuntos, etc. Del mismo modo, los dieri distinguen muy netamente los sueños ordinarios y las visiones nocturnas en que se les muestra algún amigo o pariente difunto. Dan nombres diferentes a esos dos tipos de estados. En el primero ven una simple fantasía de su imaginación; atribuyen el segundo a la acción de un espíritu maligno<sup>18</sup>. Todos los hechos que Howitt relata a título de ejemplos para mostrar cómo el australiano atribuye al alma al poder de dejar el cuerpo, tienen igualmente un carácter místico: el durmiente se cree transportado al país de los muertos o bien conversa con un compañero difunto<sup>19</sup>. Esos sueños son frecuentes entre los primitivos<sup>20</sup>. Verosímilmente alrededor de esos hechos se ha formado la teoría. Para dar cuenta de ella, se admite que las almas de los muertos venían a encontrarse con los vivos durante su sueño. La

explicación fue aceptada tanto más fácilmente cuanto que ningún hecho de la experiencia podía invalidarla. Sólo que, esos sueños no eran posibles más que allí donde ya se tenía la idea de espíritus, de almas, de país de los muertos, es decir, allí donde la evolución religiosa era relativamente avanzada. Lejos de haber podido dar a la religión la noción fundamental sobre la que se basa, ellos suponían un sistema religioso ya constituido y del cual dependían <sup>21</sup>.

### III

Pero llegamos a lo que constituye el corazón mismo de la doctrina.

De cualquier parte que provenga la idea de un doble, no basta, según confesión de los animistas, para explicar cómo se ha formado ese culto de los antepasados del cual se ha querido hacer el tipo inicial de todas las religiones. Para que el doble llegara a ser objeto de un culto, debía dejar de ser una simple réplica del individuo y adquirir los caracteres necesarios para ser puesto en la categoría de los seres sagrados. Se dice que es la muerte la que opera esta transformación. ¿Pero de dónde puede venir la virtud que se le presta? Aun cuando la analogía del sueño y de la muerte hubiera bastado para hacer creer que el alma sobrevivía al cuerpo (y hay que hacer reservas a este punto), ¿por qué, por el solo hecho de que ahora está desprendida del organismo, esta alma cambiaría completamente de naturaleza? Si, en vida, ella no era más que una cosa profana, un principio vital ambulante, ¿cómo llegaría a ser de golpe una cosa sagrada, objeto de sentimientos religiosos? La muerte no le añade nada esencial, salvo una mayor libertad de movimiento. Como ya no pertenece a una residencia titular, puede de ahora en adelante hacer en cualquier momento lo que antes hacía sólo de noche; pero la acción que es capaz de ejercer siempre es de la misma naturaleza. ¿Por qué, pues, los vivos habrían visto en ese doble desarraigado y vagabundo de su compañero de ayer, otra cosa que un semejante? Era un semejante cuya vecindad podía ser incómoda; no era una divinidad <sup>22</sup>.

Hasta parece que la muerte debía tener como efecto debilitar las energías vitales, en vez de poder realzarlas. En efecto, es una creencia muy extendida en las sociedades inferiores que el alma participa estrechamente de la vida del cuerpo. Si él está herido, ella también está herida y en el lugar correspondiente. Debería pues envejecer al mismo tiempo que él. De hecho, hay pueblos donde no se ofrecen deberes funerarios a los hombres que han llegado a la senilidad; se los trata como si su alma, también, hubiera llegado a la senilidad <sup>23</sup>. Hasta sucede que se mate regularmente, antes de que hayan llegado a la vejez, a los personajes privilegiados, reyes o sacerdotes, que se cree son los detentadores de algún poderoso espíritu cuya protección tiene

que conservar la sociedad. Así puede evitarse que este espíritu no sea alcanzado por la decadencia física de aquellos que son sus depositarios momentáneos; por esto, se la retira del organismo donde reside antes de que la edad lo haya debilitado, y se la transporta, mientras que aún no ha perdido nada de su vigor, a un cuerpo más joven donde podrá conservar intacta su vitalidad <sup>24</sup>. Pero entonces, cuando la muerte resulta de la enfermedad o de la vejez, parece que el alma no pudiera conservar más que fuerzas disminuidas; y aún, una vez que el cuerpo se ha disuelto definitivamente, no se ve cómo ella podría sobrevivirle, si no es más que su doble. La idea de sobrevivencia llega a ser, desde este punto de vista, difícilmente inteligible. Hay pues una separación, un vacío lógico y psicológico entre la idea de un doble en libertad y la de un espíritu al cual se dirige un culto.

Este intervalo parece aún más considerable cuando se sabe qué abismo separa al mundo sagrado del mundo profano; pues es evidente que un simple cambio de grado no podría ser suficiente para hacer pasar una cosa de una categoría a otra. Los seres sagrados no se distinguen solamente de los profanos por las formas extrañas o desconcertantes que afectan o por los poderes más extensos de que gozan; sino que, entre unos y otros, no hay medida común. Ahora bien, nada hay en la noción de un doble que pueda dar cuenta de una heterogeneidad tan radical. Se dice que una vez liberado del cuerpo puede hacer a los vivos mucho bien o mucho mal, según la manera con que los trate. Pero no basta que un ser inquiete a su grupo de amigos para que parezca que es de distinta naturaleza que aquéllos cuya tranquilidad amenaza. Sin duda, en el sentimiento que el fiel experimenta para con las cosas que adora, siempre entra cierta reserva y cierto temor; pero es un temor *sui generis*, hecho de respeto más que de temor, y donde domina esa emoción muy particular que inspira al hombre *la majestad*. La idea de majestad es esencialmente religiosa. Por eso, no se ha explicado nada, por así decir, de la religión, en tanto no se ha encontrado de dónde proviene esta idea, a qué corresponde y qué puede haberla despertado en las conciencias. Las simples almas de los hombres no podrían haber investido ese carácter por el solo hecho de que están desencarnadas.

Esto lo muestra claramente el ejemplo de Melanesia. Los melanesios creen que el hombre posee un alma que deja el cuerpo en el momento de la muerte; cambia entonces de nombre y se transforma en lo que ellos llaman un *indalo*, un *natmat*, etc. Por otra parte, existe entre ellos un culto de las almas de los muertos: se les reza, se las invoca, se les hacen ofrendas y sacrificios. Pero todo *indalo* no es objeto de esas prácticas rituales; sólo tienen este honor aquéllos que emanan de hombres a los que la opinión pública atribuía, durante su vida, esa virtud muy especial que los melanesios llaman el *mana*. Más adelante tendremos que precisar la idea que



expresa esta palabra; provisoriamente, nos bastará con decir que es el carácter distintivo de todo ser sagrado. El mana, dice Codrington, "es lo que permite producir efectos que están fuera del poder ordinario de los hombres, fuera de los procesos ordinarios de la naturaleza"<sup>25</sup>. Un sacerdote, un brujo, una fórmula ritual tienen mana tanto como una piedra sagrada o un espíritu. Así, pues, los únicos *tindalos* a los que se rinden deberes religiosos son aquéllos que, cuando su propietario estaba vivo, eran ya por sí mismos seres sagrados. En cuanto a las otras almas, las que provienen del común de los hombres, de la multitud de los profanos, son, dice el mismo autor, "nada después como antes de la muerte"<sup>26</sup>. La muerte no tiene, pues, sola y por sí misma, ninguna virtud divinizadora. Porque ella consume, de una manera más completa y más definitiva, la separación del alma de las cosas profanas, puede bien reforzar el carácter sagrado del alma, si ésta ya lo posee, pero no lo crea.

Por otra parte, si verdaderamente, como lo supone la hipótesis animista, los primeros seres sagrados habían sido las almas de los muertos y el primer culto aquél de los antepasados, debería comprobarse que, cuanto más inferior sea el tipo de sociedad, más lugar tendrá ese culto en la vida religiosa. Pues bien, la verdad es más bien la contraria. El culto ancestral no se desarrolla y ni siquiera se presenta bajo una forma caracterizada más que en sociedades evolucionadas como China, Egipto, las ciudades griegas y latinas; al contrario, falta en las sociedades australianas que representan, como lo veremos, la forma de organización más baja y más simple que conocemos. Sin duda, se encuentran allí, ritos funerarios y ritos de duelo; pero esos tipos de prácticas no constituyen un culto, aunque a veces, erróneamente, se les haya dado ese nombre. Un culto, en efecto, no es simplemente un conjunto de precauciones rituales que el hombre tiene que tomar en ciertas circunstancias; es un sistema de ritos, de fiestas, de ceremonias diversas que *presentan todas el carácter de repetirse periódicamente*. Ellas responden a la necesidad que experimenta el fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el vínculo que lo une a los seres sagrados de los que depende. Es por eso que se habla de ritos nupciales, y no de un culto nupcial; de ritos del nacimiento, y no de un culto al recién nacido; es que los acontecimientos en cuya ocasión se celebran esos ritos no implican ninguna periodicidad. Del mismo modo, no hay culto de los antepasados más que cuando se hacen sacrificios sobre las tumbas de tiempo en tiempo, cuando se vierten en ellas libaciones en fechas más o menos próximas, cuando se celebran regularmente fiestas en honor del muerto. Pero el australiano no mantiene con sus muertos ninguna relación de este tipo. Debe, sin duda, sepultar sus restos según el rito, llorarlos durante el tiempo prescrito de la manera prescrita, vengarlos si debe hacerlo<sup>27</sup>. Pero una

vez que ha cumplido con esos cuidados piadosos, una vez que los huesos son desecados, que el duelo ha llegado a su término, todo está dicho y los sobrevivientes no tienen más deberes para con sus parientes que ya no existen. Hay, es verdad, una forma bajo la cual los muertos continúan conservando algún lugar en la vida de sus próximos aún después de que el duelo ha terminado. Sucede, en efecto, que se conserven sus cabellos o algunos de sus huesos<sup>28</sup>, por las virtudes especiales que les son atribuidas. Pero en ese momento, ellos han dejado de existir como personas; han caído en la categoría de amuletos anónimos e impersonales. En este estado, no son objeto de ningún culto; sólo sirven para fines mágicos.

Hay sin embargo tribus australianas donde periódicamente se celebran ritos en honor de antepasados fabulosos que la tradición coloca en el origen de los tiempos. Esas ceremonias consisten generalmente en especies de representaciones dramáticas donde se imitan los actos que los mitos atribuyen a esos héroes legendarios<sup>29</sup>. Sólo que, los personajes que son puestos en escena de este modo no son hombres que, después de haber vivido una vida de hombres, se habrían transformado en especies de dioses por el hecho de la muerte. Sino que se cree que han gozado, desde su vida, de poderes sobrehumanos. Se les atribuye todo lo grande que se ha hecho en la historia de la tribu y hasta en la historia del mundo. Ellos habrían hecho en gran parte a la tierra tal como es y a los hombres tales como son. La aureola con la que continúan siendo rodeados no proviene, pues, simplemente del hecho de ser antepasados, es decir, en suma, del hecho de haber muerto, sino de que se les atribuye y se les ha atribuido en todo tiempo un carácter divino; para retomar la expresión milanesa, están constitucionalmente dotados de mana. No hay nada, en consecuencia, que demuestre que la muerte tenga el menor poder de divinizar. Ni siquiera se puede, sin impropiedad, decir que estos ritos constituyen un culto de los antepasados, ya que se dirigen a los antepasados como tales. Para que pueda haber en ellos un verdadero culto a los muertos, se requiere que los antepasados reales, los padres que los hombres pierden realmente cada día, se transformen, una vez muertos, en objeto de un culto; pues bien, una vez más, no existen en Australia rastros de un culto de este tipo.

Así el culto que, según la hipótesis, debía ser preponderante en las sociedades inferiores, es allí, en realidad, inexistente. En definitiva, el australiano no se ha ocupado de sus muertos más que en el momento mismo del deceso y durante el tiempo que le sigue inmediatamente. Y sin embargo esos mismos pueblos practican, como lo veremos, respecto a los seres sagrados de naturaleza completamente distinta, un culto complejo, hecho de ceremonias múltiples que ocupan a veces semanas y hasta meses enteros. Es inadmisibles que los pocos ritos que el australiano cumple cuando pierde uno de sus pa-

rientes hayan sido el origen de esos cultos permanentes, que se repiten regularmente todos los años y que llenan una parte notable de su existencia. El contraste entre unos y otros es aún tal que nos preguntamos con fundamento si no son los primeros los que han derivado de los segundos; si las almas de los hombres, lejos de haber sido el modelo sobre el que fueron imaginados los dioses, no han sido concebidas, desde su origen, como emanaciones de la divinidad.

#### IV

Desde el momento en que el culto a los muertos no es primitivo, el animismo carece de base. Podría parecer inútil, pues, discutir la tercera tesis del sistema, que concierne a la transformación del culto a los muertos en culto de la naturaleza. Pero como el postulado sobre el cual se basa se encuentra hasta en los historiadores de la religión que no admiten el animismo propiamente dicho, tales como Brinton<sup>30</sup>, Lang<sup>31</sup>, Réville<sup>32</sup>, el mismo Robertson Smith<sup>33</sup>, es necesario examinarlo.

Esta extensión del culto a los muertos al conjunto de la naturaleza propondría del hecho de que tendemos instintivamente a representarnos todas las cosas a nuestra imagen, es decir, como seres vivos y pensantes. Hemos visto que ya Spencer ponía en duda la realidad de este llamado instinto. Ya que el animal distingue netamente los cuerpos vivos de los cuerpos brutos, le parecía imposible que el hombre, en tanto heredero del animal, no tuviera, desde su origen, la misma facultad de discernimiento. Pero, por ciertos hechos citados por Spencer, no tienen, en sí mismos, el valor demostrativo que él les atribuye. Su razonamiento supone, en efecto, que todas las facultades, los instintos, las aptitudes del animal han pasado íntegramente al hombre; ahora bien, muchos errores tienen por origen este principio, que se toma erróneamente por una verdad evidente. Por ejemplo, del hecho de que los celos sexuales son generalmente muy fuertes entre los animales superiores, se ha concluido que debían encontrarse en el hombre, desde el comienzo de la historia, con la misma intensidad<sup>34</sup>. Pues bien, es constante hoy el hecho de que el hombre puede practicar un comunismo sexual que sería imposible si estos celos no fueran susceptibles de atenuarse y hasta de desaparecer cuando es necesario<sup>35</sup>. Es que, en efecto, el hombre no es solamente el animal con algunas cualidades más: es otra cosa. La naturaleza humana se debe a una especie de refundición de la naturaleza animal y, en el curso de operaciones complejas de donde ha resultado esta refundición, se han producido pérdidas al mismo tiempo que ganancias. ¡Cuántos instintos no hemos perdido! La razón de esto es que el hombre

no está solamente en relaciones con un medio físico, sino también con un medio social infinitamente más extenso, más estable y más activo que aquél cuya influencia sufren los animales. Para vivir, debe adaptarse a él. Pues bien, la sociedad, para poder mantenerse, tiene necesidad a menudo de que veamos las cosas desde cierto ángulo, que las sintamos de cierta manera; en consecuencia, ella modifica las ideas que hubiéramos sido llevados a hacernos, los sentimientos a los cuales nos hubiéramos inclinado si no obedeciéramos más que a nuestra naturaleza animal; ella los altera hasta poner en su lugar sentimientos contrarios. ¿No llega acaso hasta hacernos ver en nuestra propia vida una cosa de poco precio, mientras que es, para el animal, el bien por excelencia?<sup>36</sup> Es pues una empresa vana tratar de inferir la constitución mental del hombre primitivo a partir de la de los animales superiores.

Pero si la objeción de Spencer no tiene el alcance decisivo que le presta su autor, a su vez, el postulado animista no podría obtener ninguna autoridad de las confusiones que parecen cometer los niños. Cuando oímos a un niño apostrofar con cólera un objeto que lo ha chocado, concluimos que ve en él un ser consciente como él mismo; pero es interpretar mal sus palabras y sus gestos. En realidad, él es extraño al razonamiento muy complicado que se le atribuye. Si echa la culpa a la mesa de que le ha hecho mal, no es porque le ha hecho mal. La cólera, revelada por el dolor, tiene necesidad de expandirse hacia afuera; busca pues algo sobre lo cual descargarse y se dirige naturalmente a la cosa misma que la ha provocado, aunque ésta no tenga nada que ver allí. La conducta del adulto, en caso semejante, es a menudo también poco racional. Cuando estamos violentamente irritados, experimentamos la necesidad de insultar, de destruir, sin que, sin embargo, prestemos a los objetos sobre los cuales aliviamos nuestra cólera alguna nuda voluntad consciente. Hay tan poca confusión que, cuando la emoción del niño se ha calmado, sabe muy bien distinguir una silla de una persona: no se comporta con una como con la otra. Una razón análoga explica su tendencia a tratar sus juguetes como si fueran seres vivos. Es la necesidad de jugar, tan intensa en él, que se crea una materia apropiada, como, en el caso precedente, los sentimientos violentos que el sufrimiento había desencadenado se creaban la suya en su totalidad. Para poder jugar conscientemente con su polichinela, imagina pues verlo como una persona viva. La ilusión le es, por otra parte, tanto más fácil cuanto que en él la imaginación es dueña soberana; casi no piensa más que por imágenes y se sabe cuán flexibles son las imágenes como para plegarse dócilmente a todas las exigencias del deseo. Pero él cree tan poco en su propia ficción que sería el primer asombroso si, de golpe, se transformara en una realidad y si su litere lo mordiera<sup>37</sup>.

Dejemos, pues, de lado esas dudosas analogías. Para saber si el hombre se ha inclinado primitivamente a las confusiones que se le imputan, no hay que considerar el animal ni el niño de hoy; sino las mismas creencias primitivas. Si los espíritus y los dioses de la naturaleza se construyeron realmente a imagen del alma humana, deben llevar la marca de su origen y recordar los rasgos esenciales de su modelo. La característica, por excelencia, del alma, es de ser concebida como el principio interior que anima al organismo: ella lo mueve, le da vida, tanto que, cuando se retira de él, la vida se detiene o se suspende. En el cuerpo ella tiene su residencia natural, al menos en tanto éste existe. Pues bien, no existen de este modo espíritus encargados de las diferentes cosas de la naturaleza. El dios del sol no está necesariamente en el sol ni en el espíritu de tal piedra en la piedra que le sirve de habitáculo principal. Un espíritu, sin duda, mantiene estrechas relaciones con el cuerpo al cual está atribuido; pero se emplea una expresión muy inexacta cuando se dice que es su alma. "En Melanesia —dice Codrington—, no parece que se crea en la existencia de espíritus que animan un objeto natural, tal como un árbol, una cascada, una tormenta o una roca, de modo que sean, para este objeto, lo que el alma es para el cuerpo humano. Los europeos, es cierto, hablan de espíritus del mar, de la tormenta o del bosque; pero la idea de los indígenas que se traduce de este modo es totalmente diferente. Éstos piensan que el espíritu frecuenta el bosque o el mar y que tiene el poder de provocar tormentas y de causar enfermedades a los viajeros<sup>38</sup>." Mientras que el alma es esencialmente el lado de adentro del cuerpo, el espíritu pasa la mayor parte de su existencia fuera del objeto que le sirve de sustrato. Ésta es ya una diferencia que no parece testimoniar que la segunda idea haya derivado de la primera.

Por otra parte, si verdaderamente el hombre hubiera necesitado proyectar su imagen en las cosas, los primeros seres sagrados se habrían concebido a semejanza suya. Ahora bien, el antropomorfismo, lejos de ser primitivo, es más bien índice de una civilización relativamente avanzada. En su origen, los seres sagrados se conciben bajo una forma animal o vegetal de la cual la forma humana sólo lentamente se ha desprendido. Más adelante se verá cómo, en Australia, son los animales y las plantas los que están en el primer plano de las cosas sagradas. Hasta en los indios de América del Norte, las grandes divinidades cósmicas, que comienzan a ser allí objeto de un culto, se representan muy a menudo bajo especies animales<sup>39</sup>. "La diferencia entre el animal, el hombre y el ser divino —dice Réville, que comprueba el hecho no sin sorpresa—, no es sentida en este estado de espíritu y, lo más a menudo, se diría que la forma animal es la forma fundamental<sup>40</sup>." Para encontrar un dios construido enteramente con elementos humanos, hay que llegar casi hasta el cristianismo. Aquí, el Dios es un hombre, no solamente

por el aspecto físico bajo el cual se ha manifestado temporariamente, sino aun por las ideas y los sentimientos que expresa. Pero aun en Roma y en Grecia, aunque los dioses se representaran generalmente con rasgos humanos, muchos personajes míticos llevaban todavía la marca de su origen animal: Dionisio, que se encuentra a menudo bajo la forma de un toro o al menos con cuernos de toro; Demeter, que se representa con crines de caballo; Pan, Sileno, los Faunos, etc.<sup>41</sup>. El hombre está lejos del hecho de haberse inclinado hasta ese punto a imponer su forma a las cosas. Hay más: él mismo ha comenzado por concebirse como participando estrechamente de la naturaleza animal. En efecto, es una creencia casi universal en Australia, aún muy extendida entre los indios de América del norte, la de que los antepasados de los hombres han sido animales o plantas o, al menos, que los primeros hombres tenían, ya sea en su totalidad o ya sea en parte, los caracteres distintivos de ciertas especies animales o vegetales. Así, lejos de ver por todas partes sólo a seres semejantes a él, el hombre ha comenzado por pensarse a sí mismo a imagen de seres de los cuales difería específicamente.

## V

La teoría animista implica, por otra parte, una consecuencia que es quizás su mejor refutación.

Si fuera verdadera, habría que admitir que las creencias religiosas son otras tantas representaciones alucinatorias, sin ningún fundamento objetivo. Se supone, en efecto, que todas ellas se han derivado de la noción de alma ya que no se ve en los espíritus y los dioses más que almas sublimadas. Pero la misma noción de alma, según Tylor y sus discípulos, está enteramente construida con las vagas e inconsistentes imágenes que ocupan nuestro espíritu durante el sueño; pues el alma es el doble, y el doble no es más que el hombre tal como se aparecería a sí mismo mientras duerme. Los seres sagrados no serían, pues, desde este punto de vista, más que concepciones imaginarias que el hombre habría dado a luz en una especie de delirio que se apodera de él cada día, y sin que sea posible ver a qué fines útiles sirven ni a qué responden en la realidad. Si él reza, si hace sacrificios y ofrendas, si se atiene a las múltiples privaciones que le prescribe el rito, es porque una especie de aberración constitucional le ha hecho tomar sus sueños por percepciones, la muerte por un sueño prolongado, los cuerpos brutos por seres vivos y pensantes. Así no solamente, como muchos se inclinan a admitirlo, la forma bajo la cual las potencias religiosas son o han sido representadas a los espíritus no los expresaría exactamente: no solamente los símbolos con los cuales han sido pensadas disfrazarían parcialmente su verda-

dera naturaleza, sino que aún, detrás de esas imágenes y de esas figuras, no habría más que pesadillas de espíritus incultos. La religión no sería, en definitiva, más que un sueño sistematizado y vivido, pero sin fundamento en lo real<sup>42</sup>. Es así cómo los teóricos del animismo, cuando investigan los orígenes del pensamiento religioso, se contentan, en suma, con poco esfuerzo. Cuando creen haber logrado explicar cómo el hombre ha podido ser inducido a imaginar seres de formas extrañas, vaporosas, como los que vemos en sueños, el problema les parece resuelto.

En realidad, ni siquiera está abordado. Es inadmisibile, en efecto, que sistemas de ideas como las religiones, que han tenido en la historia un lugar tan considerable, donde los pueblos han ido, en todo tiempo, a tomar la energía que les era necesaria para vivir, no sean más que tejidos de ilusiones. Estamos de acuerdo con reconocer que el derecho, la moral, el pensamiento científico mismo han nacido en la religión, que se han confundido, durante largo tiempo, con ella y que han quedado penetrados de su espíritu. ¿Cómo una vana fantasmagoría habría podido modelar tan fuertemente y de una manera tan durable las conciencias humanas? Seguramente, debe ser para las ciencias de las religiones un principio el de que la religión no expresa nada que no esté en la naturaleza; pues no hay ciencia más que de los fenómenos naturales. Todo el problema es saber a qué reino de la naturaleza pertenecen esas realidades y lo que ha podido determinar a los hombres a representárselas bajo esta forma singular que es propia del pensamiento religioso. Pero para que pueda plantearse este problema, aún hay que comenzar por admitir que son cosas reales las así representadas. Cuando los filósofos del siglo XVIII hacían de la religión un vasto error imaginado por los sacerdotes, podían explicar, al menos, su persistencia por el interés que la casta sacerdotal tenía en engañar a las multitudes. Pero si los mismos pueblos han sido los artesanos de esos sistemas de ideas erróneas al mismo tiempo que eran sus engañados, ¿cómo ha podido perpetuarse este extraordinario engaño todo a lo largo de la historia?

Debemos preguntarnos aún si, en esas condiciones, la palabra ciencia de las religiones puede emplearse sin impropiedad. Una ciencia es una disciplina que, de cualquier manera que se la conciba, se aplica siempre a una realidad dada. La física y la química son ciencias, porque los fenómenos físico-químicos son reales y de una realidad que no depende de las verdades que demuestran. Hay una ciencia psicológica porque hay realmente conciencias que no obtienen del psicólogo su derecho a la existencia. Al contrario, la religión no podría sobrevivir a la teoría animista, desde el día en que todos los hombres la reconocieron como verdadera; pues ellos no podrían no desprenderse de los errores cuya naturaleza y origen les serían revelados de

este modo. ¿Qué es una ciencia cuyo principal descubrimiento consistió en hacer desvanecer el objeto mismo que ella trata?

## NOTAS

<sup>1</sup> Dejaremos pues de lado, aquí, las teorías que, en su totalidad o en parte, hacen intervenir datos supraexperimentales. Es el caso sobre todo de la que Andrew Lang ha retomado, con variantes de detalle, en una serie de artículos sobre *L'origine de l'idée de Dieu* (*Anthropos*, 1908, 1909). Lang rechaza completamente el animismo y el naturismo, pero, en última instancia, admite un sentido, una intuición directa de lo divino. Por otra parte, si no creemos deber exponer y discutir esta concepción en el presente capítulo, no entendemos pasarla por alto; la volveremos a ver más adelante cuando nosotros mismos tengamos que explicar los hechos sobre los cuales se apoya (lib. segundo, cap. IX, § IV).

<sup>2</sup> Es el caso, por ejemplo de Fustel de Coulanges, que acepta concurrentemente las dos concepciones (ver *Cité antique*, lib. I y III, cap. II).

<sup>3</sup> Es así cómo Jevons, criticando el animismo tal como lo ha expuesto Tylor, acepta sus teorías sobre la génesis de la idea de alma, sobre el instinto antropomórfico del hombre. Inversamente Usener en sus *Göttermythen*, rechazando algunas de las hipótesis de Max Müller que serán expuestas más adelante, admite los principales postulados del naturismo.

<sup>4</sup> *La civilisation primitive*, cap. XI-XXVIII.

<sup>5</sup> Ver *Principes de sociologie*, Part. I y VI.

<sup>6</sup> Es la palabra de la que se sirve Tylor. Tiene el inconveniente de parecer implicar que existen hombres en el sentido propio de la palabra, antes de que haya una civilización. Por otra parte, no hay un término conveniente para expresar la idea, el de primitivo, del cual preferentemente nos servimos, a falta de otro mejor, está, como hemos dicho, lejos de ser satisfactorio.

<sup>7</sup> Tylor, *op. cit.*, I, p. 529.

<sup>8</sup> Ver Spencer, *Principes de sociologie*, I, p. 205 y sig. (París, F. Alcan) y Tylor, *op. cit.*, I, pp. 509, 517.

<sup>9</sup> Tylor, II, p. 143 y siguientes.

<sup>10</sup> Tylor, I, pp. 326, 555.

<sup>11</sup> *Principes de sociologie*, I, p. 184.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 447 y siguientes.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 478; cf. p. 528.

<sup>15</sup> Ver más adelante, lib. segundo, cap. VIII.

<sup>16</sup> Ver Spencer y Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, pp. 125-127, Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, II, p. 52 y siguientes.

<sup>17</sup> *The Melanesians*, pp. 249-250.

<sup>18</sup> Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 538 (según Casson).

<sup>19</sup> Howitt, *ibid.*, pp. 434-442.

<sup>20</sup> Los negros de la Guinea meridional, dice Tylor, tienen "durante su sueño, cuantas relaciones con los muertos como tienen durante la vigilia con los vivos" (*Civilisation primitive*, I, p. 515). El mismo autor cita, a propósito de esos pueblos, esta advertencia de un observador: "Ellos consideran *todos sus sueños* como visiones de los

espíritus de sus amigos difuntos" (*ibid.*, p. 514). La expresión es ciertamente exagerada; pero es una nueva prueba de la frecuencia de los sueños místicos en los primitivos. Es lo que tiende también a confirmar la etimología que Strehlow propone de la palabra aranda *altjirerema*, que significa soñar. Estaría compuesta de *altjira* que Strehlow traduce por dios y de *rama* que quiere decir ver. El sueño sería, pues, el momento en que el hombre está en relaciones con los seres sagrados (*Die Aranda und Loritja-Stämme*, I, p. 2).

<sup>21</sup> Andrew Lang, quien, también, se rehúsa a admitir que la idea ha sido sugerida al hombre por la experiencia del sueño, ha creído poder derivarla de otros datos experimentales: son los hechos del espiritismo (telepatía, visión a distancia, etc.). No creemos deber discutir su teoría, tal como la ha expuesto en su libro *The Making of Religion*. Ella está basada, en efecto, sobre la hipótesis de que el espiritismo es un hecho de observación constante, que la visión a distancia es una facultad real del hombre o, al menos, de ciertos hombres, y se sabe cuán científicamente dudoso es este postulado. Lo que es más dudoso aún es que los hechos de espiritismo sean demasiado aparentes y de una frecuencia suficiente como para haber podido servir de base a todas las creencias y a todas las prácticas religiosas que se relacionan con las almas y con los espíritus. El examen de estas cuestiones nos alejaría demasiado del objeto de nuestro estudio. Es, por otra parte, tanto menos necesario internarnos en este examen cuanto que la teoría de Lang queda expuesta a muchas de las objeciones que vamos a dirigir a la de Tylor en los párrafos que siguen.

<sup>22</sup> Jevons hace una observación análoga. Con Tylor, admite que la idea de alma proviene del sueño y que, una vez creada, el hombre la proyectó a las cosas. Pero, agrega, el hecho de que la naturaleza se haya concebido como animada a imagen del hombre, no explica que haya llegado a ser objeto de un culto. "Del hecho de que el hombre vea en un árbol que se inclina, en la llama que va y viene a un ser vivo como él, de ningún modo se sigue que uno o la otra se consideren seres sobrenaturales: todo lo contrario, en la medida en que se le parecen, no pueden tener, a sus ojos, nada de sobrenatural" (*Introduction to the History of Religion*, p. 55).

<sup>23</sup> Spencer y Gillen, *North Tr.*, p. 506, y *Nat. Tr.*, p. 512.

<sup>24</sup> Este tema ritual y mítico es el que Frazer estudia en *La rama dorada*.

<sup>25</sup> *The Melanesians*, p. 119.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>27</sup> Hasta hay a veces, parece, ofrendas funerarias (ver "Roth. Superstition Magic a. Medicine", en *N. Queensland Ethnol.*, Bull n° 5, 69, C. y "Burial Customs", *N. Qu. Ethn.*, Bull n° 10, en *Records of the Australian Museum*, VI, n° 5, p. 295). Pero esas ofrendas no son periódicas.

<sup>28</sup> Ver Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, pp. 538, 553, y *Northern Tribes*, pp. 463, 543, 547.

<sup>29</sup> Ver sobre todo Spencer y Gillen, *Northern Tribes*, cap. VI, VII, IX.

<sup>30</sup> *The Religions of Primitive Peoples*, p. 47 y siguientes.

<sup>31</sup> *Mythes, cultes et religions*, p. 50.

<sup>32</sup> *Les religions des peuples non civilisés*, II, Conclusión.

<sup>33</sup> *The Religion of the Semites*, 2ª ed., pp. 126, 132.

<sup>34</sup> Éste es, por ejemplo, el razonamiento que hace Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, p. 6 (París, F. Alcan).

<sup>35</sup> Por comunismo sexual, no entendemos un estado de promiscuidad donde el hombre no habría conocido ninguna reglamentación matrimonial: creemos que tal estado no ha existido jamás. Pero ha ocurrido frecuentemente que un grupo de hombres se haya unido regularmente a una o muchas mujeres.

<sup>36</sup> Ver nuestro *El suicidio*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1965.

<sup>37</sup> Spencer, *Principes de sociologie*, I, p. 188.

<sup>38</sup> *The Melanesians*, p. 123.

<sup>39</sup> Dorsey, "A Study of Siouan Cults", en *XIth Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 431 y sig. y *passim*.

<sup>40</sup> *La religion des peuples non civilisés*, I, p. 248.

<sup>41</sup> Ver W. de Visser, *De Graecorum diis non reverentibus speciem humanam*, Cf. P. Perdrizet, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1889, p. 635.

<sup>42</sup> Según Spencer, sin embargo, habría un germen de verdad en la creencia en los espíritus: es la idea de "que el poder que se manifiesta en la conciencia es otra forma del poder que se manifiesta fuera de la conciencia" (*Ecclesiastical Institutions*, § 659). Spencer entiende por esto que la noción de fuerza en general es el sentimiento de la fuerza que nosotros hemos extendido al universo entero: pues bien, eso lo admite implícitamente el animismo cuando puebla la naturaleza de espíritus análogos al nuestro. Pero aun cuando esta hipótesis sobre la manera en que se ha formado la idea de fuerza fuera verdadera (y ella suscita graves reservas, que le haremos, lib. segundo, cap. III, § III), no tiene, en sí misma, nada de religioso; no pide ningún culto. Quedaría, pues, el hecho de que fue el sistema de los símbolos religiosos y de los ritos, la clasificación de las cosas en sagradas y en profanas, todo lo que hay de propiamente religioso en la religión, no responda a nada en la realidad. Por otra parte, este germen de verdad es también, y más aún, un germen de error; pues si es cierto que las fuerzas de la naturaleza y las de la conciencia están emparentadas, también son profundamente distintas, e identificarlas era exponerse a singulares equivocaciones.

## CAPÍTULO TERCERO

### LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGIÓN ELEMENTAL (continuación)

#### II. — EL NATURISMO

Muy otro es el espíritu en el que se inspira la escuela naturalista.

Se recluta, por otra parte, en medios diferentes. Los animistas son, en su mayor parte, etnógrafos o antropólogos. Las religiones que han estudiado cuentan entre las más groseras que la humanidad haya practicado. De allí proviene la importancia primordial que ellos atribuyen a las almas de los muertos, a los espíritus, a los demonios, es decir a los seres espirituales de segundo orden: es que esas religiones no conocen casi ningún otro que sea de un orden más elevado<sup>1</sup>. Al contrario, las teorías que ahora vamos a exponer son obra de sabios que se han ocupado sobre todo de las grandes civilizaciones de Europa y de Asia.

Desde que, después de los hermanos Grimm, surgió el interés de comparar unas con otras las diferentes mitologías de los pueblos indoeuropeos, pronto llamaron la atención las notables similitudes que ellas presentaban. Se identificaron personajes míticos que, bajo nombres diferentes, simbolizaban y cumplían las mismas funciones; hasta los nombres mismos fueron comparados y se creyó poder establecer que, a veces, no carecían de relaciones. Tales semejanzas no parecieron poder explicarse más que por una comunidad de origen. Se tendía, pues, a suponer que esas concepciones, tan variadas en apariencia, provenían en realidad de un fondo común, del cual no eran más que formas diversificadas, y que no era imposible alcanzar. Por el método comparativo, se podía remontar, más allá de esas religiones, hasta un sistema de ideas mucho más antiguo, hasta una religión verdaderamente primitiva de la cual las otras habrían derivado.

Pero lo que más contribuyó a despertar esas ambiciones fue el descubri-

miento de los Vedas. Con los Vedas, en efecto, se tenía un texto escrito cuya antigüedad, sin duda, ha podido exagerarse en el momento en que fue descubierto, pero que no deja de ser uno de los más antiguos de que disponemos en una lengua indoeuropea. Se podría estudiar así, con los métodos ordinarios de la filología, una literatura tanto más vieja que la de Homero, una religión que se creía más primitiva que la de los antiguos germanos. Un documento de tal valor estaba llamado evidentemente a arrojar nueva luz sobre los comienzos religiosos de la humanidad, y la ciencia de las religiones no podía dejar de renovarse.

La concepción que nació así estaba tan dominada por el estado de la ciencia y la marcha general de las ideas, que se descubrió casi al mismo tiempo en dos países diferentes. En 1856, Max Müller exponía sus principios en sus *Oxford Essay*<sup>2</sup>. Tres años más tarde, aparecía el libro de Adalbert Kuhn sobre el *Origen del fuego y de la bebida divina*<sup>3</sup>, que se inspiraba sensiblemente en el mismo espíritu. Una vez surgida la idea, se expandió muy rápidamente en los medios científicos. Al nombre de Kuhn se asocia estrechamente el de su cuñado Schwartz cuyo libro sobre el *Origen de la mitología*<sup>4</sup> seguía de cerca al precedente. Stenhal y toda la escuela alemana de la *Volkpsychologie* se relacionan con el mismo movimiento. En 1863, la teoría fue importada a Francia por Michel Bréal<sup>5</sup>. Encontró tan pocas resistencias que, según una frase de Gruppe<sup>6</sup>, "llegó un momento en que, fuera de algunos filólogos clásicos, extraños a los estudios védicos, todos los mitólogos tomaron como punto de partida de sus explicaciones los principios de Max Müller o de Kuhn"<sup>7</sup>. Importa examinar, pues, en qué consisten y lo que valen.

Como nadie las ha presentado bajo una forma más sistemática que Max Müller, tomaremos preferentemente de él los elementos de la exposición que va a seguir<sup>8</sup>.

## I

Hemos visto que el postulado sobreentendido del animismo es que la religión, al menos en su origen, no expresa ninguna realidad experimental. Max Müller parte del principio contrario. Para él, es un axioma el que la religión está basada en una experiencia de la cual extrae toda su autoridad. "La religión, dice, para tener el lugar que le corresponde como elemento legítimo de nuestra conciencia, debe, como todos nuestros otros conocimientos, comenzar por una experiencia sensible"<sup>9</sup>. Retomando por su cuenta el viejo adagio empírico *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, lo aplica a la religión y declara que nada puede haber en la fe que no haya estado antes en los

sentidos. Esta vez es, pues, una doctrina que parece deber escapar a la grave objeción que dirigíamos al animismo. Parece, en efecto, que, desde este punto de vista, la religión debe aparecer necesariamente, no como una especie de ensueño vago y confuso, sino como un sistema de ideas y de prácticas bien fundadas en la realidad.

¿Pero cuáles son las sensaciones generadoras del pensamiento religioso? Tal es la cuestión que debía ayudar a resolver el estudio de los Vedas.

Los nombres que llevan allí los dioses generalmente son o nombres comunes, todavía empleados como tales, o antiguos nombres comunes cuyo sentido original es posible encontrar. Ahora bien, unos y otros designan los principales fenómenos de la naturaleza. Así Agni, nombre de una de las principales divinidades de la India, no significaba primero más que el hecho material del fuego, tal como lo perciben los sentidos, y sin ninguna adición mitológica. Hasta en los Vedas, todavía se lo emplea con esta acepción; en todo caso, lo que muestra bien que esta significación era primitiva, es que se ha conservado en otras lenguas indoeuropeas: el latín *ignis*, el lituano *ugnis*, el antiguo eslavo *ogny* son evidentemente parientes cercanos de Agni. Del mismo modo, el parentesco del sánscrito *Dyaus*, del *Zeus* griego, del *Jovis* latino, del *Zio* del alto alemán, es hoy indudable. Esto prueba que esas palabras diferentes pueblos indoeuropeos reconocían ya como tal antes de su separación. Ahora bien, *Dyaus* significa el cielo brillante. Esos hechos y otros semejantes tienden a demostrar que, en esos pueblos, los cuerpos y las fuerzas de la naturaleza fueron los primeros objetos en los cuales arraigó el sentimiento religioso: fueron las primeras cosas divinizadas. Dando un paso más en el camino de la generalización, Max Müller se ha creído justificado a concluir que la evolución religiosa de la humanidad en general había tenido el mismo punto de partida.

Es casi exclusivamente por consideraciones de orden psicológico que él justifica esta inferencia. Los variados espectáculos que la naturaleza ofrece al hombre le parecen cumplir todas las condiciones necesarias para despertar inmediatamente en los espíritus la idea religiosa. En efecto, dice, "a la primera mirada que los hombres dirigieron al mundo, nada les pareció menos natural que la naturaleza. La naturaleza era para ellos la gran sorpresa, el gran terror; era una maravilla y un milagro permanente. Solamente más tarde, cuando se descubrió su constancia, su invariabilidad, su retorno regular, ciertos aspectos de ese milagro fueron llamados naturales, en el sentido en que eran previstos, ordinarios, inteligibles... Pues bien, este vasto dominio abierto a los sentimientos de sorpresa y de temor, esta maravilla, este milagro, esta inmensidad desconocida opuesta a lo conocido... dio el primer impulso al pensamiento religioso y al lenguaje religioso"<sup>10</sup>. Y, para ilustrar su pensamiento, lo aplica a una fuerza natural que ocupa un gran espacio en la

religión védica, al fuego. "Tratemos, dice, de transportarnos con el pensamiento a ese estadio de la vida primitiva donde, necesariamente, hay que retrotraer el origen y aún las primeras fases de la religión de la naturaleza; fácilmente podríamos representarnos la impresión que debió causar en el espíritu humano la primera aparición del fuego. Cualquiera que sea la manera en que se haya manifestado en su origen, que haya provenido del rayo, o que se lo haya obtenido frotando unas con otras ramas de árboles, o que haya brotado de las piedras bajo la forma de chispas, era algo que marchaba, que avanzaba, de lo que preservarse, que llevaba la destrucción consigo, pero que, al mismo tiempo, hacía posible la vida durante el invierno, que protegía durante la noche, que servía a la vez de arma ofensiva y defensiva. Gracias a él, el hombre dejó de devorar carne cruda y se transformó en un consumidor de alimentos cocidos. Aún por medio del fuego, más tarde se trabajaron los metales, se fabricaron los instrumentos y las armas; así llegó a ser un factor indispensable de todo progreso técnico y artístico. ¿Qué seríamos nosotros, aún ahora, sin el fuego<sup>11</sup>?" El hombre, dice el mismo autor en otra obra, no puede entrar en relaciones con la naturaleza sin darse cuenta de su inmensidad, de su infinidad. Ella lo desborda por todas partes. Más allá de los espacios que él percibe, existen otros que se extienden sin término; cada uno de esos momentos de la duración está precedido y seguido por un tiempo al cual no puede asignarse ningún límite; el río que corre manifiesta una fuerza infinita, ya que nada lo agota<sup>12</sup>. No hay aspectos de la naturaleza que no sea apto para despertar en nosotros esta sensación abrumadora de un infinito que nos envuelve y nos domina<sup>13</sup>. Pues bien, de esta sensación habrían derivado las religiones<sup>14</sup>.

Sin embargo ellas no estaban allí sino en germen<sup>15</sup>. La religión no se ha constituido verdaderamente más que cuando los espíritus dejan de representarse esas fuerzas naturales bajo la forma abstracta. Es necesario que ellas se transformen en agentes personales, en seres vivos y pensantes, en potencias espirituales, en dioses; pues el culto se dirige generalmente a seres de este tipo. Se ha visto que el mismo animismo está obligado a plantearse el problema y cómo lo ha resuelto: habría en el hombre una especie de incapacidad innata para distinguir lo animado de lo inanimado y una tendencia irresistible a concebir lo segundo bajo la forma de lo primero. Max Müller rechaza esta solución<sup>16</sup>. Según él, el lenguaje, por la acción que ejerce sobre el pensamiento, es el que habría operado esta metamorfosis.

Se explica fácilmente que, intrigados por esas fuerzas maravillosas de las que se habrían preguntado en qué consistían y se habrían esforzado en sustituir la oscura sensación que tenían primitivamente de ellas, por una idea más clara, un concepto mejor definido. Pero, dice muy justamente nuestro autor<sup>17</sup>, la idea, el concepto son imposible sin la palabra. El lenguaje no es

solamente el revestimiento exterior del pensamiento; es su armadura interna. No se limita a traducirlo hacia afuera una vez que se ha formado; sirve para hacerlo. Sin embargo, tiene una naturaleza que le es propia, y, en consecuencia, leyes que no son las del pensamiento. Ya que contribuye a elaborarlo, no puede dejar de violentarlo en alguna medida y de deformarlo. Una deformación de este tipo habría constituido el carácter singular de las representaciones religiosas.

Pensar, en efecto, es ordenar nuestras ideas; es, por consiguiente, clasificar. Pensar el fuego, por ejemplo, es ubicarlo en tal o cual categoría de cosas, para poder decir que es ésto o aquéllo, ésto y no aquéllo. Pero, por otra parte, clasificar es nombrar; pues una idea general no tiene existencia y realidad más que en y por la palabra que la expresa y que hace, sólo ella, su individualidad. Por eso la lengua de un pueblo tiene siempre una influencia, se piensan las cosas nuevas que él aprende a conocer; pues ellas deben adaptarse a los cuadros preexistentes. Por esta razón, la lengua que hablaban los hombres, cuando trataron de hacerse una representación elaborada del universo, marcó el sistema de ideas que nació entonces con un sello imborrable.

No dejamos de tener algo de esta lengua al menos en lo que respecta a los pueblos indoeuropeos. Por lejana que sea, permanecen, en nuestras lenguas actuales, recuerdos de ella que permiten representarnos lo que era: son las raíces. Esas palabras-troncos, de donde derivan los otros vocablos que empleamos y que se encuentran en la base de todos los idiomas indoeuropeos, son consideradas por Max Müller como tantos ecos de la lengua que hablaban los pueblos correspondientes antes de su separación, es decir en el momento en que se constituyó esta religión de la naturaleza que precisamente se trata de explicar. Pues bien, las raíces presentan dos caracteres notables que sin duda, no han sido todavía bien observados más que en ese grupo particular de lenguas, pero que nuestro autor cree igualmente verificables en las otras familias lingüísticas<sup>18</sup>.

Primero, las raíces son típicas; es decir que expresan no cosas particulares, individuos, sino tipos y hasta tipos de una extrema generalidad. Ellas representan los temas más generales del pensamiento; se encuentra en ellas, como fijos y cristalizados, esas categorías fundamentales del espíritu que, en cada momento de la historia, dominan toda la vida mental y cuyo sistema han tratado de reconstituir muchas veces los filósofos<sup>19</sup>.

En segundo lugar, los tipos a los cuales corresponden son tipos de acción, no objetos. Lo que ellas traducen, son las maneras más generales de acción que pueden observarse en los seres vivos y, más especialmente, en el hombre: la acción de golpear, de empujar, de frotar, de atar, de elevar, de apretar, de subir, de bajar, de caminar, etc. En otros términos, el hombre ha generalizado



y nombrado sus principales modos de acción antes de generalizar y de nombrar los fenómenos de la naturaleza <sup>20</sup>.

Gracias a su extrema generalidad, esas palabras podían extenderse fácilmente a todo tipo de objetos que no reconocían primitivamente; por otra parte, esta extrema flexibilidad les ha permitido dar nacimiento a las múltiples palabras que han derivado de ellas. Cuando el hombre, pues, volviéndose hacia las cosas, comenzó a nombrarlas para poder pensarlas, les aplicó esos vocablos aunque no hubieran sido hechos para ellas. Sólo que, en razón de su origen, no podían designar las diferentes fuerzas de la naturaleza más que por aquéllas de sus manifestaciones que más se asemejaban a acciones humanas: el rayo fue llamado *algo* que hunde el suelo al caer o que expande el incendio, el viento *algo* que arroja a través del espacio flechas doradas, el río *algo* que corre, etc. Pero, porque los fenómenos naturales se encontraban asimilados de este modo a actos humanos, ese algo con el cual se relacionaban se concibió necesariamente bajo la forma de agentes personales, más o menos semejantes al hombre. No era más que una metáfora, pero fue tomada al pie de la letra; el error era inevitable ya que la ciencia que solamente podría disipar la ilusión no existía aún. En una palabra, porque el lenguaje estaba hecho de elementos humanos que traducían estados humanos, no pudo aplicarse a la naturaleza sin transfiguración <sup>21</sup>. Hasta hoy, nota Bréal, él nos obliga en una cierta medida a representarnos las cosas desde ese ángulo. "No expresaremos una idea, aun cuando designe una simple cualidad, sin darle un género, es decir un sexo: no podemos hablar de un objeto, ya se considere de una manera general o no, sin determinarlo por un artículo; todo sujeto de la frase se presenta como un ser actuante, toda idea como una acción, y cada acto, sea transitorio o permanente, está limitado en su duración por el tiempo en que ponemos el verbo <sup>22</sup>." Sin duda, nuestra cultura científica nos permite corregir fácilmente los errores que el lenguaje podría sugerirnos de este modo; pero la influencia de la palabra debió ser todopoderosa mientras no tenía contrapeso. Al mundo material, tal como se revela a nuestros sentidos, el lenguaje añadió pues un mundo nuevo, únicamente compuesto de seres espirituales que él había creado en su totalidad y que se consideraron de ahora en adelante como las causas determinantes de los fenómenos físicos.

Su acción, por otra parte, no se detuvo allí. Una vez que se hubieron forjado las palabras para resignar esas personalidades que la imaginación popular había puesto detrás de las cosas, la reflexión se aplicó a esas palabras mismas: planteaban todo tipo de enigmas y para resolver esos problemas se inventaron los mitos. Sucedió que un mismo objeto recibiera una pluralidad de nombres, correspondiente a la pluralidad de aspectos bajo los cuales se presentaba en la experiencia; es así como hay más de veinte palabras en los Vedas para designar al cielo. Porque las palabras eran diferentes, se creyó

que correspondían a tantas personalidades distintas. Pero al mismo tiempo, se sintió forzosamente que esas personalidades tenían un aire de familia. Para explicar esto, se imaginó que formaban una misma familia; se les inventaron genealogías, un estado civil, una historia. En otros casos, cosas diferentes eran designadas por un mismo término: para explicar esas homonimias, se admitió que las cosas correspondientes eran transformaciones las unas de las otras, y se fijaron nuevas ficciones para hacer inteligibles esas metamorfosis. O bien aún una palabra que había dejado de comprenderse fue el origen de fábulas destinadas a darle un sentido. La obra creadora del lenguaje se prosiguió pues en construcciones de más en más complejas y, a medida que la mitología vino a dotar a cada dios de una biografía de más en más extensa y completa, las personalidades divinas, primero confundidas con las cosas, terminaron por distinguirse de ellas y por determinarse.

Es así como se habría constituido la noción de lo divino. En cuanto a la religión de los antepasados, no sería más que un reflejo de la precedente <sup>23</sup>. La noción de alma se habría formado primero por razones bastante análogas a las que daba Tylor, salvo que, según Max Müller, habría sido destinada a explicar la muerte, y no el sueño <sup>24</sup>. Luego, por influencia de diversas circunstancias <sup>25</sup>, en parte accidentales, las almas de los hombres, una vez desprendidas del cuerpo, habrían sido poco a poco atraídas al círculo de los seres divinos y habrían terminado así por ser divinizadas ellas mismas. Pero ese nuevo culto sería, por otra parte, el hecho de que los hombres divinizados han sido generalmente dioses imperfectos, semidioses, que los pueblos han sabido distinguir siempre de las divinidades propiamente dichas <sup>26</sup>.

## II

Esta doctrina está basada, en parte, sobre un cierto número de postulados lingüísticos que han sido y que todavía son muy discutidos. Se ha puesto en duda la realidad de muchas de esas concordancias que Max Müller creía observar entre los nombres que designan los dioses en las diferentes lenguas europeas. Sobre todo se ha puesto en duda la interpretación que ha dado de ellas: se ha preguntado si, lejos de ser el índice de una religión muy primitiva, ellas no serían el producto tardío, ya sea de préstamos directos, ya sea de encuentros naturales <sup>27</sup>. Por otra parte, ya no se admite hoy que las raíces hayan existido en estado aislado, en cualidad de realidades autónomas ni, en consecuencia, que permitan reconstruir, ni siquiera hipotéticamente, la lengua primitiva de los pueblos indoeuropeos <sup>28</sup>. En fin, investigaciones recientes tenderían a probar que las divinidades védicas no tenían todas el carácter exclusivamente naturista que les atribuían Max Müller y su escue-

la <sup>29</sup>. Pero dejaremos de lado esas cuestiones cuyo examen supone una competencia muy especial de lingüista, para detenernos en los principios generales del sistema. Por eso es que hay tanto interés en no confundir demasiado estrechamente la idea naturista con sus postulados controvertidos; pues ella está admitida por numerosos sabios que no hacen desempeñar al lenguaje el papel preponderante que le atribuye Max Müller.

Que el hombre tenga interés en conocer el mundo que lo rodea y que, en consecuencia, su reflexión se haya aplicado pronto a él, es algo que todo el mundo admitirá sin esfuerzo. La ayuda de las cosas con las cuales estaba inmediatamente en relaciones le era demasiado necesaria para que no hubiera tratado de escrutar su naturaleza. Pero si como lo pretende el naturismo, de esas reflexiones ha nacido el pensamiento religioso, es inexplicable que haya podido sobrevivir a los primeros ensayos que se hicieron de ellas y la persistencia con la cual se ha mantenido llega a ser ininteligible. Sí, en efecto, tenemos necesidad de conocer las cosas, es para actuar de una manera que les sea apropiado. Pues bien, la representación que la religión nos da del universo, sobre todo en su origen, está demasiado groseramente truncada como para haber podido suscitar prácticas temporalmente útiles. Las cosas no son nada menos que seres vivos y pensantes, conciencias, personalidades como aquéllas de las que la imaginación religiosa ha hecho los agentes de los fenómenos cósmicos. No es, pues, concibiéndolas bajo esta forma y tratándolas según esta concepción que el hombre podía hacerlas concurrir a sus fines. No es dirigiéndoles rezos, celebrándolas con fiestas o sacrificios, imponiéndose ayunos y privaciones que él podría impedirles perjudicarlo u obligarlas a servir a sus designios. Tales procedimientos sólo podían tener éxito muy excepcionalmente y, por así decirlo, milagrosamente. Sí, pues, la razón de ser de la religión era darnos del mundo una representación que nos guiara en nuestras relaciones con él, no estaba en condiciones de cumplir su función y los pueblos no habrían tardado en darse cuenta de ello: los fracasos, infinitamente más frecuentes que los éxitos, les hubieran advertido bien pronto de que estaban en un comienzo falso, y la religión, debilitada a cada instante por esos desmentidos repetidos, no hubiera podido durar.

Sin duda, ocurre a veces que un error se perpetúe en la historia; pero, salvo con ayuda de circunstancias totalmente excepcionales, sólo puede mantenerse si es *prácticamente verdadero*, es decir si, sin darnos de las cosas con las cuales se relaciona una noción teóricamente exacta, expresa bastante correctamente la manera en que nos afectan, sea para bien o para mal. En esas condiciones, en efecto, los movimientos que él determina tienen posibilidad de ser, al menos en general, los que convienen y, en consecuencia, se explica que haya podido resistir a la prueba de los hechos <sup>30</sup>. Pero un error y sobre todo un sistema organizado de errores que no acarrea y que no puede acarrear

más que equivocaciones prácticas no es viable. Pues bien, ¿qué tienen en común los ritos por los cuales el fiel trataba de actuar sobre la naturaleza, y los procedimientos de los que las ciencias nos han enseñado a servirnos y que, ahora lo sabemos, son los únicos eficaces? Si es eso lo que los hombres pedían a la religión, no puede comprenderse que haya podido mantenerse, a menos que hábiles artificios les hayan impedido reconocer que ella no les daba lo que esperaban. Sería necesario, pues una vez más, volver a las explicaciones simplistas del siglo XVIII <sup>31</sup>.

Así, sólo en apariencia, el naturismo escapa a la objeción que dirigiámos hace un momento al animismo. Él también hace de la religión un sistema de imágenes alucinatorias, ya que la reduce a no ser más que una inmensa metáfora sin valor objetivo. Le asigna, sin duda, un punto de partida en lo real, a saber en las sensaciones que provocan en nosotros los fenómenos de la naturaleza; pero, por la acción prestigiosa del lenguaje, esta sensación se transforma en extravagantes concepciones. El pensamiento religioso no entra en contacto con la realidad más que para cubrirla pronto con un espeso velo que disimula sus formas verdaderas; ese velo es el tejido de creencias fabulosas que urde la mitología. El creyente vive, pues, como el delirante, en un medio poblado de seres y de cosas que no tienen más que una existencia verbal. Eso es, por otra parte, lo que reconoce el mismo Max Müller, ya que ve en los mitos el producto de una enfermedad del pensamiento. Primitivamente, los había atribuido a una enfermedad del lenguaje; pero como, según él, lenguaje y pensamiento son inseparables, lo que es verdad de uno es verdad del otro. "Cuando, dice, he tratado de caracterizar brevemente la mitología en su naturaleza íntima, la he llamado enfermedad del lenguaje antes que enfermedad del pensamiento. Pero, después de todo lo que había dicho, en mi libro sobre *La ciencia del pensamiento*, de la inseparabilidad del pensamiento y del lenguaje y, en consecuencia, de la identidad absoluta de una enfermedad del lenguaje y de una enfermedad del pensamiento, parece que no era ya posible ningún equívoco... Representarse al Dios supremo como culpable de todos los crímenes, engañado por hombres, peleado con su mujer y golpeado a sus niños, es seguramente un síntoma de condición anormal o enfermedad del pensamiento, digamos mejor, de locura bien caracterizada <sup>32</sup>." Y el argumento no vale solamente contra Max Müller y su teoría, sino contra el principio mismo del naturismo, de cualquier manera que se lo aplique. Cualquier cosa que se haga, si la religión tiene por principal objeto expresar las fuerzas de la naturaleza, no es posible ver en ella otra cosa que un sistema de ficciones decepcionantes cuya sobrevivencia es incomprensible.

Max Müller, es cierto, ha creído escapar a la objeción, cuya gravedad sentía, distinguiendo radicalmente la mitología de la religión y poniendo a la primera fuera de la segunda. Reclama el derecho de reservar el nombre de

religión sólo a las creencias que están conformes con las prescripciones de la sana moral y con las enseñanzas de una teología racional. Los mitos, al contrario, serían desenvolvimientos parasitarios que, bajo la influencia del lenguaje, habrían venido a injertarse en esas representaciones fundamentales y a desnaturalizarlas. Así la creencia en Zeus habría sido religiosa en la medida en que los griegos veían en Zeus al Dios supremo, padre de la humanidad, protector de las leyes, vengador de los crímenes, etc.; pero todo lo que concierne a la biografía de Zeus, sus casamientos, sus aventuras, no sería más que mitología <sup>33</sup>.

Pero la distinción es arbitraria. Sin duda, la mitología interesa a la estética al mismo tiempo que a la ciencia de las religiones, pero no deja de ser uno de los elementos esenciales de la vida religiosa. Si se retira el mito de la religión, hay que retirar igualmente el rito: pues los ritos se dirigen la mayoría de las veces a personalidades definidas que tienen un nombre, un carácter, atribuciones determinadas, una historia, y varían según la manera en que se conciben esas personalidades. Muy a menudo todavía, el rito no es otra cosa que el mito en acción; la comunión cristiana es inseparable del mito pascual del que extrae su sentido. Sí, pues, toda mitología es el producto de una especie de delirio verbal, la cuestión que planteábamos permanece íntegra: la existencia y sobre todo la persistencia del culto llegan a ser inexplicables. No se comprende cómo, durante siglos, los hombres han podido continuar haciendo gestos sin objeto. Por otra parte, no solamente los rasgos particulares de las figuras míticas son determinados así por los mitos; la idea misma de que hay dioses, seres espirituales, encargados de los diversos departamentos de la naturaleza, de cualquier manera en que se representen, es esencialmente mítica <sup>34</sup>. Ahora bien, si se saca de las religiones del pasado todo lo que deben a la noción de los dioses concebidos como agentes cósmicos, ¿qué queda? ¿La idea de la divinidad en sí, de una potencia trascendental de la cual el hombre depende y sobre la cual se apoya? Pero esta es una concepción filosófica y abstracta que jamás se ha realizado tal cual en ninguna religión histórica; carece de interés para la ciencia de las religiones <sup>35</sup>. Cuidémonos pues de distinguir entre las creencias religiosas, de retener unas porque nos parecen justas y sanas, de rechazar las otras como indignas de ser llamadas religiosas porque nos chocan y nos desconciertan. Todos los mitos, hasta aquellos que nos parecen más irracionales, han sido objeto de fe <sup>36</sup>. El hombre ha creído en ellos, no menos que en sus propias sensaciones; ha reglado su conducta según ellos. Es, pues, imposible, a pesar de las apariencias, que carezcan de fundamento objetivo.

Sin embargo, se dirá, cualquiera que sea la manera en que se expliquen las religiones, es cierto que ellas se han equivocado sobre la naturaleza verdadera de las cosas: las ciencias lo han probado. Los modos de acción que ellas

aconsejaban o prescribían al hombre no podían tener, pues, sino muy raramente efectos útiles; no es con lustraciones que se curan las enfermedades ni con sacrificios o cantos que se hace crecer los cereales. Por eso la objeción que hemos hecho al naturismo parece aplicarse a todos los sistemas de explicación posibles.

Hay uno, sin embargo, que escapa a ella. Supongamos que la religión responde a una necesidad muy distinta que la de adaptarnos a las cosas sensibles: no correrá el riesgo de debilitarse por el hecho de que no satisfaga o que satisfaga mal esta necesidad. Si la fe religiosa no ha nacido para poner al hombre en armonía con el mundo material, las faltas que ha podido hacerle cometer en su lucha con el mundo no la alcanzan en su fuente, porque se alimenta de otra fuente. Si no es por esas razones que se ha llegado a creer, debía continuarse creyendo aun cuando esas razones fueran desmentidas por los hechos. Hasta se concibe que la fe haya podido ser bastante fuerte, no solamente para soportar esas contradicciones, sino para negarlas e impedir al creyente percibir su alcance; lo cual tenía por efecto hacerlas inofensivas para la religión. Cuando el sentimiento religioso es vivo, no admite que la religión pueda ser culpable y sugiere fácilmente explicaciones que la hacen inocente: si el rito no produce los resultados esperados, se imputa el fracaso a alguna falta de ejecución o a la intervención de una divinidad contraria. Pero para esto, se requiere que las ideas religiosas no tengan su origen en un sentimiento que hieren esas decepciones de la experiencia; pues entonces, ¿de dónde podría provenir su fuerza de resistencia?

### III

Pero además, aun cuando el hombre hubiera tenido realmente razones para obstinarse, a pesar de todas las equivocaciones, en expresar en símbolos religiosos los fenómenos cósmicos, aún era necesario que éstos fueran aptos para superar esta interpretación. Pues bien, ¿de dónde provendría esta propiedad? Aquí aún, nos encontramos en presencia de uno de esos postulados que se creen evidentes sólo porque no se lo criticado. Se plantea como un axioma el que hay en el juego natural de las fuerzas físicas todo lo que se requiere para despertar en nosotros la idea de lo sagrado; pero cuando se examina de más cerca las pruebas, por otra parte sumarias, que se han dado de esta proposición, se comprueba que se reduce a un prejuicio.

Se habla de la admiración que debían sentir los hombres a medida que descubrían el mundo. Pero ante todo, lo que caracteriza a la vida de la naturaleza, es una regularidad que llega hasta la monotonía. Todas las mañanas, sale el sol en el horizonte; todas las tardes, se pone; todos los meses

la luna cumple el mismo ciclo; el río corre de una manera ininterrumpida en su lecho; las mismas estaciones traen periódicamente las mismas sensaciones. Sin duda, aquí y allá, se produce algún acontecimiento inesperado: el sol se eclipsa, la luna desaparece detrás de las nubes, el río se desborda, etc. Pero esas perturbaciones pasajeras nunca pueden dar nacimiento más que a impresiones igualmente pasajeras, cuyo recuerdo se borra al cabo de un tiempo; no podrían, pues, servir de base a esos sistemas estables y permanentes de ideas y de prácticas que constituyen las religiones. Normalmente, el curso de la naturaleza es uniforme y la uniformidad no podría producir fuertes emociones. Representarse al salvaje lleno de admiración ante esas maravillas es transportar al origen de la historia sentimientos mucho más recientes. Está demasiado acostumbrado a ello como para sorprenderse fuertemente. Se requiere cultura y reflexión para sacudir ese yugo de la costumbre y descubrir todo lo que hay de maravilloso en esta misma regularidad. Por otra parte, como hemos observado precedentemente<sup>37</sup>, no basta que admiremos un objeto para que se nos aparezca como sagrado; es decir para que esté marcado con ese rasgo que hace aparecer todo contacto directo con él como un sacrilegio y una profanación. Es desconocer lo que hay de específico en el sentimiento religioso confundirlo con toda impresión de sorpresa admirativa.

Pero, se dice, a falta de admiración, hay una impresión que el hombre no puede no experimentar en presencia de la naturaleza. Él no puede entrar en relaciones con ella sin darse cuenta de que lo desborda y lo supera. Lo aplasta con su inmensidad. Esta sensación de un espacio infinito que lo rodea, de un tiempo infinito que ha precedido y que seguirá al instante presente, de fuerzas infinitamente superiores a las que él dispone no puede dejar, parece, de despertar en él la idea de que existe fuera de él una potencia infinita de la que depende. Pues bien, esta idea entra, como elemento esencial, en nuestra concepción de lo divino.

Pero recordemos lo que está en cuestión. Se trata de saber cómo el hombre ha podido llegar a pensar que había, en la realidad, dos categorías de cosas radicalmente heterogéneas e incomparables entre sí. ¿Cómo podríamos darnos idea de esta dualidad el espectáculo de la naturaleza? La naturaleza es siempre y en todas partes semejante a sí misma. Poco importa que se extienda al infinito: más allá del límite extremo donde puede llegar nuestra mirada, no difiere de lo que es más acá. El espacio que yo concibo más allá del horizonte es todavía espacio, idéntico al que veo. Ese tiempo que transcurre sin término está hecho de momentos idénticos a los que yo he vivido. La extensión como la duración, se repite infinitamente; si las porciones que yo alcanzo no tienen, en sí mismas, carácter sagrado, ¿cómo lo tendrían las otras? El hecho de que no las perciba directamente no basta para transfor-

marlas. Un mundo de cosas profanas puede ser ilimitado; pero sigue siendo un mundo profano. Se dice que las fuerzas físicas con las que tenemos relaciones exceden a las nuestras. Pero las fuerzas sagradas no se distinguen simplemente de las profanas por su gran intensidad, son distintas; tienen cualidades especiales que no tienen las segundas. Al contrario, todas las que se manifiestan en el universo son de la misma naturaleza, las que están con nosotros como las que están fuera de nosotros. Sobre todo hay alguna razón que ha podido permitir atribuir a unas una especie de dignidad eminente en relación con las otras. Sí, pues, la religión realmente hubiera nacido de la necesidad de asignar causas a los fenómenos físicos, las fuerzas que se hubieran imaginado de este modo no serían más sagradas que las que concibe el sabio de hoy para explicar los mismos hechos<sup>38</sup>. Es decir que no habría habido seres sagrados ni, en consecuencia, religión.

Además, suponiendo aún que esta sensación de "aplastamiento" sea realmente sugestiva de la idea religiosa, no podría haber producido este efecto sobre el primitivo; pues él no tiene esta sensación. De ningún modo tiene conciencia de que las fuerzas cósmicas sean hasta tal punto superiores a las suyas. Porque la ciencia no ha llegado todavía a enseñarle la modestia, él se atribuye sobre las cosas un dominio que no posee, pero cuya ilusión basta para impedirle sentirse dominado por ellas. Cree poder, como ya lo hemos dicho, dictar leyes a los elementos, desencadenar el viento, obligar a la lluvia a caer, detener el sol con un gesto, etc.<sup>39</sup> La religión misma contribuye a darle esta seguridad; pues se cree que ella le proporciona amplios poderes sobre la naturaleza. Los ritos son, en parte, medios destinados a permitirle imponer sus voluntades al mundo. Lejos, pues, de deberse al sentimiento que el hombre tendría de su pequeñez frente al universo, las religiones se inspiran más bien en el sentimiento contrario. Hasta las más elevadas e idealistas tienen por efecto afinar al hombre en su lucha con las cosas; profesan que la fe es, por sí misma, capaz de "mover montañas", es decir de dominar las fuerzas de la naturaleza. ¿Cómo podrían otorgar esta confianza si tuvieran por origen una sensación de debilidad y de impotencia?

Por otra parte, si verdaderamente las cosas de la naturaleza hubieran llegado a ser seres sagrados en razón de sus formas imponentes o de la fuerza que manifiestan, debería comprobarse que el sol, la luna, el cielo, las montañas, el mar, los vientos, en una palabra, las grandes potencias cósmicas, fueron las primeras en elevarse a esta dignidad; pues no hay otras más aptas para impresionar los sentidos y la imaginación. Ahora bien, de hecho, ellas no han sido divinizadas sino tardíamente. Los primeros seres a los que se ha dirigido el culto —la prueba se tendrá en los capítulos que siguen— son humildes vegetales o animales frente a los cuales el hombre se encontraba, al menos, en un pie de igualdad: el canario, la liebre, el canguro, el ave-

truz, el lagarto, la oruga, la rana, etc. Sus cualidades objetivas no podrían ser, evidentemente, el origen de los sentimientos religiosos que han inspirado.

## NOTAS

<sup>1</sup> También eso, sin duda, explica la simpatía que parecen haber experimentado por las ideas animistas, folkloristas como Mannhardt. En las religiones populares, como en las religiones inferiores, los seres espirituales de segundo orden son los que están en el primer plano.

<sup>2</sup> En el trozo titulado *Comparative Mythology* (p. 47 y sig.). Ha aparecido una traducción francesa con el título de *Essai de mythologie comparée*, Paris-Londres, 1859.

<sup>3</sup> *Herabkunft des Feurs und Göttertränke*, Berlín, 1859 (se ha hecho una nueva edición por Ernst Khun en 1866). Cf. "Des Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch". *Zeitschrift f. d. Phil.*, I, 1869, pp. 89-169; *Entwicklungsstufen des Mythos*. Abhandl. d. Berl. Akad., 1873.

<sup>4</sup> *Der Ursprung de Mythologie*, Berlín, 1860.

<sup>5</sup> En su libro *Hercule et Cacus. Etude de mythologie comparée*. El *Essai de mythologie comparée* de Max Müller se señala allí como una obra "que marca una época nueva en la historia de la mitología" (p. 12).

<sup>6</sup> *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I, p. 78.

<sup>7</sup> Entre los escritores que han adoptado esta concepción, hay que contar a Renán. Ver sus *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p. 31.

<sup>8</sup> Fuera de la *Comparative Mythology*, los trabajos de Max Müller donde se exponen sus teorías generales sobre la religión son los siguientes: *Hibbert lectures* (1878), traducido al francés con el título de *Origine et développement de la religion. Natural Religion*, Londres, 1889. *Physical Religion*, Londres, 1898. *Anthropological Religion*, 1892. *Theosophy or Psychological Religion*, 1893. *Nouvelles études de mythologie*, París, F. Alcan, 1898. Como consecuencia de los vínculos que unen las teorías mitológicas de Max Müller con su filosofía lingüística, las obras precedentes deben confrontarse con sus libros consagrados al lenguaje o la lógica, sobre todo *Lectures on the Science of Language*, traducida al francés con el título de *Nouvelles leçons sur la science du langage y The Science of Thought*.

<sup>9</sup> *Natural Rel.*, p. 114.

<sup>10</sup> *Physical Religion*, p. 119-120.

<sup>11</sup> *Physic. Rel.*, p. 121; cf. p. 304.

<sup>12</sup> *Natural Religion*, p. 121 y sig., p. 149-155.

<sup>13</sup> "The overwhelming pressure of the infinite". *Ibid.*, p. 138.)

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 195-196.

<sup>15</sup> Max Müller llega hasta decir que, en tanto el pensamiento no ha superado esta fase, sólo tiene muy pocos de los caracteres que atribuimos ahora a la religión (*Physic. Relig.*, p. 120).

<sup>16</sup> *Physic. Rel.*, p. 128.

<sup>17</sup> *The Science of Thought*, p. 30.

<sup>18</sup> *Natural Rel.*, p. 393 y sig.

<sup>19</sup> *Physic. Rel.*, p. 133; *The Science of Thought*, p. 219; *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II., p.1 y sig.

<sup>20</sup> *The Science of Thought*, p. 272.

<sup>21</sup> *The Science of Thought*, I, p. 327; *Physic. Rel.*, p. 125 y sig.

<sup>22</sup> *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 8.

<sup>23</sup> *Anthropological Religion*, p. 128-130.

<sup>24</sup> La explicación, por otra parte, no vale lo que la de Taylor. Según Max Müller, el hombre no habría podido admitir que la vida se detenía con la muerte; de donde habría concluido que existen, en él, dos seres de los cuales uno sobrevive al cuerpo. Se ve mal lo que podía hacer creer que la vida continúa cuando el cuerpo está en plena descomposición.

<sup>25</sup> Ver para los detalles, *Anthrop. Rel.*, p. 351 y sig.

<sup>26</sup> *Anthrop. Rel.*, p. 130. Lo cual no impide a Max Müller ver en el cristianismo el apogeo de todo ese desarrollo. La religión de los antepasados, dice, supone que hay algo divino en el hombre. Pues bien, ¿no es ésta la idea que está en la base de la enseñanza de Cristo? (*Ibid.*, p. 378 y sig.) Es inútil insistir sobre lo que tiene de extraña una concepción que hace del cristianismo el coronamiento del culto a los manes.

<sup>27</sup> Ver sobre ese punto la discusión a la cual Gruppe somete las hipótesis de Max Müller en *Griechische Kulte und Mythen*, p. 79-184.

<sup>28</sup> Ver Meillet: *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2ª ed., p. 119.

<sup>29</sup> Oldenberg, *La religion du Veda*, p. 59 y sig., Meillet, "Le dieu iranien Mithra", en *Journal asiatique*, X, nº 1, julio-agosto 1907, p. 143 y sig.

<sup>30</sup> Muchas máximas de la sabiduría popular están en este caso.

<sup>31</sup> El argumento, es verdad, no alcanza a aquellos que ven en la religión una técnica (sobre todo una higiene), cuyas reglas, aunque colocadas bajo la sanción de seres imaginarios, no dejan de estar bien fundadas. Pero no nos detendremos a discutir una concepción tan insostenible, y que, de hecho, no ha sido nunca sostenida de una manera sistemática por espíritus un poco al corriente de la historia de las religiones. Es difícil hacer ver en qué las prácticas terribles de la iniciación sirven a la salud, que ellas comprometen: en qué son higiénicas las interdicciones alimentarias, que se refieren muy generalmente a animales perfectamente sanos: cómo los sacrificios que tenían lugar cuando se construía una casa, la hacían más sólida, etc. Sin duda, hay preceptos religiosos que tienen, al mismo tiempo, una utilidad técnica; pero están perdidos en la masa de los otros y aún, muy a menudo, los servicios que prestan no carecen de compensación. Si hay una profilaxis religiosa, hay una suciedad religiosa que deriva de los mismos principios. La regla que ordena alejar el muerto del campo porque es el asiento de un espíritu temido es prácticamente útil. Pero la misma creencia hace que los parientes se unten con los líquidos salidos del cuerpo en putrefacción, porque se cree que tienen virtudes excepcionales. En el aspecto técnico, la magia ha servido más que la religión.

<sup>32</sup> *Études de mythologie comparée*, pp. 51-52.

<sup>33</sup> V. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 147, y *Physic. Rel.*, p. 276 y sig. En el mismo sentido, Bréal, *Mélanges*, etc., p. 6: "Para aportar la claridad necesaria en esta cuestión del origen de la mitología, hay que distinguir con cuidado los *dioxes* que son un producto inmediato de la inteligencia humana, de las *fábulas* que no son más que un producto indirecto e involuntario".

<sup>34</sup> Eso lo reconocía Max Müller, V. *Physic. Rel.*, p. 132, y *Mythologie comparée*, p. 58; "los dioses, dice, son *nomina* y no *numina*, nombres sin ser y no seres sin nombre".

<sup>35</sup> Max Müller, es cierto, sostiene, que para los griegos, "Zeus era y ha permanecido".

cido, a pesar de todos los oscurecimientos mitológicos, el nombre de la Divinidad suprema (*Science du langage*, II, p. 173). No discutiremos esta aserción, históricamente bien dudosa; pero en todo caso, esta concepción de Zeus no pudo nunca ser más que un resplandor en medio de todas las otras creencias religiosas de los griegos.

Por otra parte, en una obra posterior, Max Müller, llega hasta hacer de la noción misma de dios en general el producto de un proceso absolutamente verbal y, en consecuencia, una elaboración mitológica (*Physic. Rel.*, p. 138).

<sup>36</sup> Sin duda, fuera de los mitos propiamente dichos, ha habido siempre fábulas que no eran creídas o, al menos, que no eran creídas de la misma manera y en el mismo grado, y que, por esta razón, no tenían carácter religioso. La línea de demarcación entre cuentos y mitos es ciertamente flotante y difícil de determinar. Pero esta no es una razón para hacer de todos los mitos cuentos, no más que no pensamos hacer de todos los cuentos mitos. Existe al menos un rasgo que, en cantidad de casos, basta para diferenciar el mito religioso: es su relación con el culto.

<sup>37</sup> Hay, por otra parte, en el lenguaje de Max Müller, verdaderos abusos de palabras. La experiencia sensible, dice, implica, al menos en ciertos casos, "que más allá de lo conocido hay algo desconocido, algo que pido permiso para llamar infinito" (*Natural Rel.*, p. 195. Cf., p. 218). Lo desconocido no es necesariamente lo infinito, no más que lo infinito no es necesariamente lo desconocido si es, en todos sus aspectos, semejante a sí mismo y, en consecuencia, a lo que nosotros conocemos de él. Habría que probar que lo que percibimos difiere en naturaleza de lo que no percibimos.

<sup>38</sup> Eso lo reconocía involuntariamente Max Müller en ciertos lugares. Confiesa ver poca diferencia entre la noción de Agni, el dios del fuego, y la noción del éter por la cual el físico moderno explica la luz y el calor (*Physic. Rel.*, p. 126-127). Por otra parte, reduce la noción de divinidad a la de *agency* (p. 138) o de casualidad que no tiene nada de natural y de profano. El hecho de que la religión represente las causas imaginadas de este modo bajo la forma de agentes personales no basta para explicar que tengan un carácter sagrado. Un agente personal puede ser profano y, por otra parte, muchas fuerzas religiosas son esencialmente impersonales.

<sup>39</sup> Veremos, al hablar de los ritos y de la eficacia de la fe, cómo se explican esas ilusiones (ver lib. segundo, cap. II).

## CAPÍTULO CUARTO

### EL TOTEMISMO COMO RELIGIÓN ELEMENTAL.

#### HISTORIA DEL PROBLEMA. METODO PARA TRATARLO

Tan opuestos, según parece, en sus conclusiones, los dos sistemas que acabamos de estudiar concuerdan sin embargo en un punto esencial: se plantean el problema en idénticos términos. Ambos, en efecto, tratan de construir la noción de lo divino con las sensaciones que despiertan en nosotros ciertos fenómenos naturales, ya sean físicos o biológicos. Para los animistas, ciertas manifestaciones cósmicas habrían sido el punto de partida de la evolución religiosa. Pero para unos y para otros, en la naturaleza, ya sea del hombre, ya sea del universo, habría que ir a buscar el germen de la gran oposición que separa lo profano de lo sagrado.

Pero tal empresa es imposible: supone una verdadera creación *ex nihilo*. Un hecho de la experiencia común no puede darnos la idea de una cosa que tiene como característica estar fuera del mundo de la experiencia común. El hombre, tal como se aparece a sí mismo en sus sueños, no es sin embargo más que un hombre. Las fuerzas naturales, tales como las perciben nuestros sentidos, no son más que fuerzas naturales, cualquiera que pueda ser su intensidad. De allí proviene la crítica común que dirigimos a una y otra doctrina. Para explicar cómo esos pretendidos datos del pensamiento religioso han podido tomar un carácter sagrado que nada funda objetivamente, era necesario admitir que ha venido a superponerse a ellos todo un mundo de representaciones alucinatorias, a desnaturalizarlos hasta el punto de volverlos desconocibles y sustituir la realidad por una pura fantasmagoría. Aquí, las ilusiones del sueño habrían operado esta transfiguración; allá, el brillante y vano cortejo de imágenes evocadas por la palabra. Pero en uno y otro caso, era necesaria ver en la religión el producto de una interpretación delirante.

De este examen crítico se desprende, pues, una conclusión positiva. Ya que ni el hombre ni la naturaleza tienen, por sí mismos, carácter sagrado, lo obtienen de otra fuente. Fuera del individuo humano y del mundo físico debe haber, pues, alguna otra realidad en relación a la cual esta especie de delirio que es, en un sentido, toda religión, tome una significación y un valor objetivo. En otros términos, más allá de lo que se ha llamado el naturismo y el animismo, debe haber otro culto, más fundamental y más primitivo del cual los primeros no son, verosímilmente, más que formas derivadas o aspectos particulares.

## I

Solamente al fin del siglo XVIII la palabra totem aparece en la literatura etnográfica. Se la encuentra por primera vez en el libro de un intérprete indio, J. Long, que fue publicado en Londres en 1891<sup>1</sup>. Durante casi medio siglo, el totemismo no se conoció más que como una institución exclusivamente americana.<sup>2</sup> Sólo en 1841 Grey, en un pasaje que se ha hecho célebre<sup>3</sup>, señaló la existencia de prácticas totalmente similares en Australia. Se comenzó desde entonces a darse cuenta de que se estaba en presencia de un sistema de una cierta generalidad.

Pero en él no se veía casi más que una institución esencialmente arcaica, una curiosidad etnográfica sin gran interés para el historiador. Mac Lennan fue el primero que trató de relacionar el totemismo con la historia general de la humanidad. En una serie de artículos, aparecidos en la *Fortnightly Review*<sup>4</sup>, se esforzó por mostrar, no solamente que el totemismo era una religión, sino que de esta religión habían derivado una multitud de creencias y de prácticas que se encuentran en sistemas religiosos mucho más avanzados. Llegó hasta hacer de ella la fuente de todos los cultos zoolátricos y fitolátricos que pueden observarse en los pueblos antiguos. Seguramente, esta extensión del totemismo era abusiva. El culto de los animales y de las plantas depende de causas múltiples que no se puede, sin simplismo, reducir a la unidad. Pero ese simplismo, por sus mismas exageraciones, tenía al menos la ventaja de poner en evidencia la importancia histórica del totemismo.

Por otra parte los americanos se habían apercibido desde hacía largo tiempo de que el totemismo era solidario de una organización social determinada: es la que tiene como base la división de la sociedad en clanes<sup>5</sup>. En 1877, en su *Ancient Society*<sup>6</sup>, Lewis H. Morgan comenzó a estudiarla, a determinar sus caracteres distintivos, al mismo tiempo que hacía ver su generalidad en las tribus indígenas de América septentrional y central. Casi en el mismo

momento y, por otra parte, bajo la sugestión directa de Morgan, Fison y Howitt<sup>7</sup> comprobaban la existencia del mismo sistema social en Australia así como sus relaciones con el totemismo.

Bajo la influencia de esas ideas directrices, las observaciones pudieron proseguirse con más método. Las investigaciones que suscitó el Bureau americano de etnología contribuyeron, en una parte importante, al progreso de esos estudios<sup>8</sup>. En 1887, los documentos eran bastante numerosos y bastante significativos para que Frazer juzgara oportuno reunirlos y presentárnoslos en un cuadro sistemático. Tal es el objeto de su librito titulado *Totemism*<sup>9</sup>, donde se estudia el totemismo a la vez como religión y como institución jurídica. Pero este estudio era puramente descriptivo; no se había hecho en él ningún esfuerzo ya sea para explicar el totemismo<sup>10</sup>, ya sea para profundizar sus nociones fundamentales.

Robertson Smith es el primero que emprendió ese trabajo de investigación. Él sentía más vivamente que ninguno de sus antecesores cuán rica en gérmenes de porvenir era esta religión grosera y confusa. Sin duda, Mc Lennan ya había comparado el totemismo de las grandes religiones de la antigüedad; pero era únicamente porque creía encontrar, aquí y allá, un culto de los animales y de las plantas. Pues bien, reducir el totemismo a no ser más que una especie de zoolatría o de fitolatría, era no percibir sino lo que tiene de más superficial; era hasta equivocarse sobre su naturaleza verdadera. Smith, más allá de la letra de las creencias totémicas, se esforzó por alcanzar los principios profundos de los cuales dependían. Ya en su libro *El parentesco y el matrimonio en Arabia primitiva*<sup>11</sup>, había hecho ver que el totemismo supone una consustancialidad, natural o adquirida, del hombre y del animal (o de la planta). En su *Religión de los semitas*<sup>12</sup>, hizo de esta misma idea el origen primero de todo el sistema de los sacrificios: la humanidad debería el principio de la comunión alimentaria al totemismo. Y, sin duda, puede encontrarse unilateral la teoría de Smith: ya no se adecua a los hechos conocidos actualmente; pero no dejaba de contener una visión genial y ha ejercido la más fecunda influencia sobre la ciencia de las religiones. En esas mismas concepciones se inspira *La rama dorada*<sup>13</sup>, de Frazer, donde el totemismo que Mc Lennan había comparado con las religiones de la antigüedad clásica y Smith con las de las sociedades semitas, se encuentra vinculado al folklore europeo. La escuela de Mc Lennan y la de Morgan llegaban a unirse de este modo con la de Mannhardt<sup>14</sup>.

Durante ese tiempo, la tradición americana continuaba desarrollándose con una independencia que ha conservado, por otra parte, hasta tiempos recientes. Tres grupos de sociedades fueron particularmente objeto de investigaciones que interesaban al totemismo. Son, primero, las tribus del noroeste, los Tlinkit, los Haida, los Kwaliutl, los Salish, los Tsimshian; luego la gran

nación de los Sioux; al fin, en el centro de América, los indios Pueblo. Los primeros fueron principalmente estudiados por Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill-Tout; los segundos por Dorsey; los últimos por Mindeleff, Mrs. Stevenson, Cushing<sup>15</sup>. Pero, por rica que fuera la cosecha de hechos que se recogía así por todas partes, los documentos de que se disponía quedaron fragmentarios. Si las religiones americanas contienen numerosos rastros de totemismo, han superado, sin embargo, la fase propiamente totémica. Por otra parte, en Australia, las observaciones no versaban casi más que sobre creencias esparcidas y ritos aislados, ritos de iniciación e interdiciones relativas al totem. Por eso es que con hechos tomados de todos lados Frazer había tratado de trazar un cuadro de conjunto del totemismo. Ahora bien, cualquiera que sea el indudable mérito de esta reconstitución, emprendida en esas condiciones, podía no ser incompleta e hipotética. En definitiva, no se había visto todavía funcionar en su integridad a una religión totémica.

Solamente en estos últimos años se ha llenado esta grave laguna. Dos observadores de notable sagacidad, Baldwin Spencer y F. J. Gillen han descubierto, en parte<sup>16</sup>, en el interior del continente australiano, un número bastante considerable de tribus donde han visto practicar un sistema religioso completo del cual las creencias totémicas forman la base y constituyen la unidad. Los resultados de su investigación se han consignado en dos obras que han renovado el estudio del totemismo. La primera, *The Native Tribes of Central Australia*<sup>17</sup>, trata de las tribus más centrales, los Aranda, los Loritja, y un poco más al sur, sobre el borde occidental del lago Eyre, los Urabunna. El segundo, titulado *The Northern Tribes of Central Australia*<sup>18</sup>, se refiere a las sociedades que están al norte de los Urabunna; ocupan el territorio que va desde Macdonnell Ranges hasta el golfo de Carpentarie. Son, para no citar más que las principales, los Unmatjera, los Kaitish, los Warramunga, los Worgaia, los Tjingille, los Binbinga, los Walpari, los Gnanji, y por fin, sobre los bordes mismos del golfo, los Mara y los Anula.

Más recientemente, un misionero alemán, Carl Strehlow, que también ha pasado largos años en esas mismas sociedades del centro australiano<sup>19</sup>, ha comenzado a publicar sus propias observaciones sobre dos de esas tribus, la de los Aranda y la de los Loritja (Arunta y Luritcha de Spencer y Gillen)<sup>20</sup>. Muy dueño de la lengua hablada por esos pueblos<sup>21</sup>, Strehlow ha podido aportarnos gran número de mitos totémicos y de cantos religiosos que nos son brindados, en su mayoría, en su texto original. A pesar de las divergencias de detalles que se explican sin esfuerzo y cuya importancia se ha exagerado grandemente<sup>22</sup>, veremos que las observaciones hechas por Strehlow, completando, precisando, a veces hasta rectificando las de Spencer y Gillen, las confirman en suma en todo lo que tienen de esencial.

Esos descubrimientos suscitaron una abundante literatura sobre la cual ten-

dremos que volver. Los trabajos de Spencer y Gillen, sobre todo, ejercieron una influencia considerable, no solamente porque eran los más antiguos sino porque los hechos estaban presentados allí bajo una forma sistemática útil, a la vez, para orientar las observaciones ulteriores<sup>23</sup>, y para estimular la especulación. Los resultados de ellos fueron comentados, discutidos, interpretados de todos los modos. En el mismo momento, Howitt, cuyos estudios fragmentarios estaban dispersos en una multitud de publicaciones diferentes<sup>24</sup>, comenzó a hacer, para los tribus del sur, lo que Spencer y Gillen habían hecho para las del centro. En sus *Native Tribes of South-East Australia*<sup>25</sup>, nos da un cuadro de conjunto de la organización social de los pueblos que ocupan Australia meridional, Nueva Gales del Sur y buena parte del Queensland. Los progresos así realizados sugirieron a Frazer la idea de completar su *Totemism* con una especie de *compendium*<sup>26</sup> donde se encontrarían reunidos todos los documentos importantes que se relacionan ya sea con la religión totémica, ya sea con la organización familiar y matrimonial de la cual, erróneamente o con razón, se cree que esta religión es solidaria. El objetivo de esta obra no es darnos una visión general y sistemática del totemismo, sino más bien de poner a disposición de los investigadores los materiales necesarios para una construcción de este tipo<sup>27</sup>. Los hechos en ella están dispuestos en un orden estrictamente etnográfico y geográfico: cada continente y, en el interior de cada continente, cada tribu o grupo étnico son estudiados separadamente. Sin duda, un estudio tan extenso, y donde se pasa revista a tantos pueblos diversos, no podía ser profundizado igualmente en todas sus partes; no constituye menos que un breviario útil para consultar y que puede servir para facilitar las investigaciones.

## II

De esta breve historia resulta que Australia es el terreno más favorable para el estudio del totemismo. Haremos de ella, por esta razón, el área principal de nuestra observación.

En su *Totemism*, Frazer se había dedicado sobre todo a marcar todos los rastros de totemismo que pueden descubrirse en la historia y en la etnografía. De este modo, fue llevado a comprender en su estudio las sociedades más diferentes por la naturaleza y el grado de cultura: el antiguo Egipto<sup>28</sup>, Arabia, Grecia<sup>29</sup>, los Los Esclavos del Sur<sup>30</sup> figuran en él junto a las tribus de Australia y de América. Esta manera de proceder no tenía nada que pudiera sorprender en un discípulo de la escuela antropológica. Esta escuela, en efecto, no trata de situar las religiones en los medios sociales de los cuales forman parte<sup>31</sup> y de diferenciarlas según los diferentes medios con los cuales



se relacionan de este modo. Todo lo contrario, como lo indica el nombre mismo que ella se ha dado, su objetivo es alcanzar, más allá de las diferencias nacionales e históricas, las bases universales y verdaderamente humanas de la vida religiosa. Se supone que el hombre posee en sí mismo, en virtud de su constitución propia e independientemente de todas las condiciones sociales, una naturaleza religiosa y se propone determinarla<sup>32</sup>. Todos los pueblos pueden considerarse para una investigación de este tipo. Sin duda, preferentemente se interrogarán a los más primitivos porque esta naturaleza inicial tiene en ellos más oportunidades de mostrarse al desnudo; pero ya igualmente puede encontrársela en los más civilizados, es natural que igualmente se invoque su testimonio. Con mayor razón, todos aquellos que se cree que no están demasiado alejados de los orígenes, todos aquellos que se reúnen confusamente bajo la rúbrica imprecisa de *salvajes*, serán puestos en el mismo plano y consultados indiferentemente. Por otra parte, como desde este punto de vista, los hechos solo tienen interés proporcionalmente con su grado de generalidad, se considera obligado a acumularlos en el mayor número posible; no se cree poder extender demasiado el círculo de las comparaciones. Tal no podría ser nuestro método, y esto por muchas razones.

Primero, para el sociólogo como para el historiador, los hechos sociales son función del sistema social del cual forman parte; no se puede comprenderlos, pues, cuando se los separa de él. Es por eso que dos hechos, que pertenecen a sociedades diferentes, no pueden compararse con provecho solo por el hecho de que parezcan asemejarse; sino que es necesario además que esas mismas sociedades se asemejen, es decir que no sean más que variedades de una misma especie. El método comparativo sería imposible si no existieran tipos sociales, y no puede aplicarse útilmente más en el interior de un mismo tipo. ¡Cuántos errores se han cometido por haber desconocido este precepto! Es así como se han comparado indebidamente hechos que, a pesar de semejanzas exteriores, no tenían el mismo sentido ni el mismo alcance; la democracia primitiva y la de hoy, el colectivismo de las sociedades inferiores y las tendencias socialistas actuales, la monogamia que es frecuente en las tribus australianas y la que sancionan nuestros códigos, etc. En el mismo libro de Frazer se encuentran confusiones de este tipo. A menudo le ha ocurrido asimilar a las prácticas propiamente totémicas simples ritos teriolátricos, mientras que la distancia, a veces enorme, que separa los medios sociales correspondientes, excluye toda idea de asimilación. Si pues, no queremos caer en los mismos errores, tendremos que, en lugar de dispersar nuestra investigación en todas las sociedades posibles, concentrarla sobre un tipo netamente determinado.

Importa aún que esta concentración sea lo más estrecha posible. No se pueden comparar útilmente más que hechos que se conocen bien. Pues bien,

cuando se trata de abrazar todo tipo de sociedades y civilizaciones, no se puede conocer ninguna con la competencia que sería necesaria; cuando se reúne, para compararlos, hechos de toda procedencia, se está obligado a tomarlos de donde vengan, sin que se tengan medios ni aún tiempo de hacer su crítica. Esas comparaciones tumultuosas y sumarias son las que han desacreditado el método comparativo ante un cierto número de personas bien pensantes. No puede dar resultados serios más que si se aplica a un número bastante restringido de sociedades como para que cada una de ellas pueda estudiarse con una suficiente precisión. Lo esencial es elegir aquéllas donde la investigación tiene más oportunidades de ser fructuosa.

Por eso es que el valor de los hechos importa mucho más que su número. El problema de saber si el totemismo ha sido más o menos extendido es, a nuestros ojos, muy secundario<sup>33</sup>. Si nos interesa, es ante todo porque estudiándolo, esperamos descubrir relaciones tales que nos hagan comprender mejor lo que es la religión. Pues bien, para establecer relaciones, no es necesario ni sobre todo útil amontonar experiencias unas sobre otras; es mucho más importante hacerlas bien y que sean verdaderamente significativas. Un hecho único puede arrojar luz sobre una ley, mientras que una multitud de observaciones imprecisas y vagas no puede producir más que confusión. El sabio, en todo tipo de ciencia, estaría sumergido por los hechos que se le ofrecen si no eligiera entre ellos. Es necesario que él discierna aquellos que prometen ser los más instructivos, que dirija su atención a ellos y se aleje provisionalmente de los otros.

Es por eso que, con la reserva que indicaremos ulteriormente, nos proponemos limitar nuestra investigación a las sociedades australianas. Ellas llenan todas las condiciones que acabamos de enumerar. Son perfectamente homogéneas; aunque puedan discernirse variedades entre ellas, pertenecen a un mismo tipo. Su homogeneidad es aún tan grande que los cuadros de la organización social no solamente son los mismos, sino que son designados con nombres idénticos o equivalentes en una multitud de tribus, a veces muy distantes unas de otras<sup>34</sup>. Por otra parte, el totemismo australiano es aquel sobre el cual tenemos los documentos más completos. Por fin, lo que ante todo nos proponemos estudiar en este trabajo es la religión más primitiva y más simple que sea posible alcanzar. Es natural, pues, que para descubrirla, nos dirijamos a sociedades lo más próximas posibles de los orígenes de la evolución; allí evidentemente tenemos más oportunidades de encontrarla y de observarla bien. Pues bien, no hay sociedades que presenten ese carácter en un grado tan alto como las tribus australianas. No solamente su técnica es muy rudimentaria —la caza y hasta la choza todavía se ignoran— sino que su organización es la más primitiva y la más simple que se conozca; es la que en otra

parte<sup>35</sup> hemos llamado *organización sobre la base de clanes*. Tendremos ocasión, desde el capítulo próximo, de recordar sus rasgos esenciales.

Sin embargo, haciendo de Australia el objeto principal de nuestra investigación, creemos útil no hacer abstracción completa de las sociedades donde se ha descubierto el totemismo por primera vez, es decir de las tribus indígenas de América del Norte.

Esta extensión del campo de la comparación, no tiene nada que no sea legítimo. Sin duda, esos pueblos son más adelantados que los de Australia. La técnica allí ha llegado a ser mucho más sabia: los hombres viven en casas o bajo tiendas; hasta hay pueblos fortificados. El volumen de la sociedad es mucho más considerable y la centralización, que falta completamente en Australia, comienza a aparecer allí; se ven vastas confederaciones, como la de los Iroqueses, sometidas a una autoridad central. A veces, se encuentra un sistema complicado de clases diferenciadas y jerarquizadas. Sin embargo, las líneas esenciales de la estructura social permanecen allí como en Australia; siempre es la organización basada en clanes. Estamos pues en presencia, no de dos tipos diferentes, sino de dos variedades de un mismo tipo, y que aun son bastante próximas una de la otra. Son dos momentos sucesivos de una misma evolución; la homogeneidad es, en consecuencia, bastante grande como para permitir las comparaciones.

Por otra parte, esas comparaciones pueden tener su utilidad. Precisamente porque la técnica de los indios es mucho más adelantada que la de los australianos, ciertos aspectos de la organización social que les es común son más fáciles de estudiar en los primeros que en los segundos. En tanto los hombres tienen todavía que hacer sus primeros pasos en el arte de expresar su pensamiento, no es fácil para el observador percibir lo que los mueve; pues nada llega a traducir claramente lo que sucede en esas conciencias oscuras que no tienen de sí mismas más que un sentimiento confuso y fugaz. Los símbolos religiosos, por ejemplo, no consisten entonces más que en informes combinaciones de líneas y de colores cuyo sentido, lo veremos, no es fácil de adivinar. Están los gestos, los movimientos por los que se expresan los estados interiores; pero, esencialmente fugitivos, escapan pronto a la observación. Es por eso que el totemismo se ha comprobado antes en América que en Australia; porque allí era más visible aunque tuviera relativamente menos lugar en el conjunto de la vida religiosa. Además, allí donde las creencias y las instituciones no se presentan bajo una forma material un poco definida, están más expuestas a cambiar por influencia de las menores circunstancias o a borrarse totalmente de las memorias. Es así como los clanes australianos tienen algo flotante y proteiforme, mientras que la organización correspondiente tiene, en América, más a menudo, mayor estabilidad y contornos más netamente marcados. Por eso, aunque el totemismo americano esté más alejado de los

orígenes que el de Australia, tiene importantes particularidades cuyo recuerdo ha conservado mejor.

En segundo lugar, para comprender bien una institución, es bueno muchas veces seguirla hasta fases adelantadas de su evolución<sup>36</sup>; pues a veces su significación verdadera aparece con el máximo de nitidez cuando está plenamente desarrollada. En este aspecto aun, el totemismo americano, porque tiene detrás suyo una historia más larga, podrá servir para aclarar ciertos aspectos del totemismo australiano<sup>37</sup>. Al mismo tiempo, nos permitirá percibir mejor cómo el totemismo se liga con las formas religiosas que han seguido y marcar su lugar en el conjunto del desarrollo histórico.

No nos prohibiremos, pues, utilizar, en los análisis que seguirán, ciertos hechos tomados de las sociedades indígenas de América del Norte. No es que pueda tratarse aquí de estudiar el totemismo americano<sup>38</sup>; tal estudio necesita hacerse directamente, por sí mismo, y no confundirse con el que vamos a emprender: plantea otros problemas e implica todo un conjunto de investigaciones especiales. No recurriremos a los hechos americanos más que a título complementario y solamente cuando nos parezcan apropiados para hacer comprender mejor los hechos australianos. Estos últimos son los que constituyen el verdadero e inmediato objeto de nuestra investigación<sup>39</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Voyages and Travels of an Indian Interpreter.*

<sup>2</sup> La idea se había extendido hasta tal punto, que Reville hacia todavía de América la tierra clásica del totemismo (*Religions des peuples non civilisés*, I, p. 217).

<sup>3</sup> *Journal of two Expeditions in North-West and Western Australia*, II, p. 226.

<sup>4</sup> *The Worship of Animals and Plants, Toteme and Totemism* (1889, 1870).

<sup>5</sup> La idea se halla expresada ya muy netamente en un estudio de Gallatin titulado "Synopsis of the Indian Tribes" (*Archæologia Americana*, II, p. 109 y sig.), y en uno circular de Morgan, reproducida en el *Cambrian Journal*, 1860, p. 149.

<sup>6</sup> Por otra parte, este trabajo había sido precedido y preparado por otras dos obras del mismo autor: *The Beague of the Iroquois*, 1851, y *Systems of Consanguinity, and Affinity of the Human Family*, 1871.

<sup>7</sup> *Kamilaroi and Kurnai*, 1880.

<sup>8</sup> Desde los primeros tomos del *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, se encuentra el estudio de Powell, Wyandot Government (I, p. 59), los de Gushing, "Zuñi Fetiches" (II, p. 9), de Smith, "Myths of the Iroquois" (*Ibid.*, p. 77), el importante trabajo de Dorsey, "Omaha Sociology" (III, p. 211), que son otras tantas contribuciones al estudio del totemismo.

<sup>9</sup> Aparecido primero, bajo forma abreviada, en la *Encyclopædia Britannica*.

<sup>10</sup> Tylor ya había tentado, en su *Primitive Culture*, una explicación del totemismo, sobre la que volveremos más adelante, pero que no reproducimos aquí; pues, al reducir el totemismo a no ser más que un caso particular del culto de los antepasados, desconocía totalmente su importancia. Sólo mencionamos en ese capítulo las obser-

vaciones o las teorías que han hecho realizar importantes progresos al estudio del totemismo.

<sup>11</sup> *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.

<sup>12</sup> *The Religion of the Semites*, 1ª ed., 1889. Es la redacción de un curso dictado en la Universidad de Aberdeen en 1888. Cf. el artículo "Sacrificio", en la *Encyclopedia Britannica*.

<sup>13</sup> Londres, 1890. Después ha aparecido una segunda edición en tres volúmenes (1900) y una tercera en cinco volúmenes ya está en curso de publicación.

<sup>14</sup> En la misma dirección, conviene citar la interesante obra de Sydney Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vols., 1894-1896.

<sup>15</sup> Nos limitamos a dar aquí los nombres de los autores; las obras se indicarán más tarde cuando las utilicemos.

<sup>16</sup> Si Spencer y Gillen han sido los primeros que estudiaron esas tribus de una manera profunda, no fueron sin embargo los primeros en hablar de ellas. Howitt, había señalado la organización social de los Wuaramongo (Warramunga de Spencer y Gillen), desde 188 en "Further Notes on the Australian Classes", en *Journal of the Anthropological Institute* (de ahora en adelante *J.A.I.*), pp. 44-45. Los Aranda ya habían sido estudiados sumariamente por Schulze ("The Aborigines of the Upper and Middle Finke River", en *Transactions of the Royal Society of South Australia*, t. XIV, 2º fasc.); la organización de los Chingales (los Tjingilli de Spencer y Gillen), de los Wombya, etc., por Mathews ("Wombya Organization of the Australian Aborigines", en *American Anthropologist*, nueva serie, II, p. 494; "Divisions of Some West Australian Tribes", *ibid.*, p. 185; *Proceed. Amer. Philos. Soc.*, XXXIII, pp. 151-152 y *Journal Roy. Soc. of N.S. Wales*, XXXII, p. 71 y XXXIII, p. 111). Los primeros resultados de la investigación sobre los Aranda habían sido publicados ya, por otra parte, en el *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, Part. IV (1896). La primera parte de este *Rapport* es de Sterlin, la segunda es de Gillen; la publicación entera estaba puesta bajo la dirección de Baldwin Spencer.

<sup>17</sup> Londres, 1899; de ahora en adelante por abreviación, *Native Tribes o Nat. Tr.*

<sup>18</sup> Londres, 1904; de ahora en adelante *Northern Tribes o North. Tr.*

<sup>19</sup> Strehlow está en Australia desde 1892; vivió primero entre los Dieri; de allí pasó a vivir entre los Aranda.

<sup>20</sup> *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. Se han publicado hasta ahora cuatro fascículos; el último apareció cuando acababa de terminarse este libro. No hemos podido tomarlo en cuenta. Los dos primeros tratan de los mitos y de las leyendas, el tercero del culto. Al nombre de Strehlow, es justo agregar el de von Leonhardi, que ha desempeñado un papel importante en esta publicación. No solamente se ha encargado de editar los manuscritos de Strehlow, sino que, en más de un punto, mediante sus acertadas impugnaciones, ha impulsado a este último a precisar sus observaciones. Por otra parte, se podrá consultar con utilidad un artículo que Leonhardi ha dado al *Globus* y donde se encontrarán numerosos extractos de su correspondencia con Strehlow ("Ueber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australien", en *Globus*, XCI, p. 285. Cf. sobre el mismo tema un artículo de N. W. Thomas, aparecido en *Folk-lore*, XVI, p. 428 y siguientes.

<sup>21</sup> Spencer y Gillen no la ignoran, pero distan de poseerla como Strehlow.

<sup>22</sup> Sobre todo por Klaatsch, "Schlussbericht über meine Reise nach Australien", en *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1907, p. 635 y siguientes.

<sup>23</sup> El libro de K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, el de Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien*, el de John Mathew, *Two Representative Tribes*

of Queensland, ciertos artículos recientes de Mathews testimonian la influencia de Spencer y Gillen.

<sup>24</sup> Se encontrará la lista de esas publicaciones en el prefacio de *Nat. Tr.*, pp. 8 y 9.

<sup>25</sup> Londres, 1904. De ahora en adelante, citaremos ese libro con la abreviatura *Nat. Tr.*, pero haciéndolo preceder siempre por el nombre de Howitt para distinguirlo del primer libro de Spencer y Gillen cuyo título abreviamos del mismo modo.

<sup>26</sup> *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1910. La obra comienza con una reedición del opúsculo *Totemism*, reproducido sin cambios esenciales.

<sup>27</sup> Al fin y al comienzo, es cierto, se encuentran teorías generales sobre el totemismo que serán expuestas y discutidas más lejos. Pero esas teorías son relativamente independientes de la colección de hechos que las acompañan, pues ya habían sido publicadas en diferentes artículos de revistas, mucho antes de que haya aparecido la obra. Esos artículos se han reproducido en el primer volumen (pp. 89-172).

<sup>28</sup> *Totemism*, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>31</sup> Debe notarse que, en ese sentido, la obra más reciente, *Totemism and Exogamy*, marca un progreso importante en el pensamiento y en el método de Frazer. Él se esfuerza, cada vez que describe las instituciones religiosas o domésticas de una tribu, por determinar las condiciones geográficas y sociales en las que se encuentra colocada esta tribu. Por sumarios que sean sus análisis, no atestiguan menos una ruptura con los viejos métodos de la escuela antropológica.

<sup>32</sup> Sin duda, nosotros también consideramos que el objeto principal de la ciencia de las religiones es llegar a captar lo que constituye la naturaleza religiosa del hombre. Sólo que, como vemos en ella, no un dato constitucional, sino un producto de causas sociales, no podría determinársela con abstracción de todo medio social.

<sup>33</sup> Nunca insistiremos suficientemente en que la importancia del totemismo es totalmente independiente de la cuestión de saber si ha sido universal.

<sup>34</sup> Es el caso de las fratrías y de las clases matrimoniales; ver sobre ese punto, Spencer y Gillen, *Northern Tribes*, cap. III; Howitt, *Native Tribes of South Australia*, pp. 109 y 137-142; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, caps. VI y VII.

<sup>35</sup> *La división del trabajo social*, Editorial Schapire, Bs. Aires, 1967.

<sup>36</sup> No es siempre así, bien entendido. Sucede frecuentemente, como hemos dicho, que las formas más simples ayuden a comprender las más complejas. No hay regla de método, sobre este punto, que se aplique automáticamente a todos los casos posibles.

<sup>37</sup> Es así cómo el totemismo individual de América nos ayudará a comprender el papel y la importancia del de Australia. Como este último es muy rudimentario, probablemente hubiera pasado desapercibido.

<sup>38</sup> No hay, por otra parte, en América, un tipo único de totemismo, sino especies diferentes que sería necesario distinguir.

<sup>39</sup> No saldremos de este círculo de hechos sino excepcionalmente y cuando una comparación particularmente instructiva nos parezca imponerse.

LIBRO SEGUNDO

**LAS CREENCIAS ELEMENTALES**

## CAPÍTULO PRIMERO

### LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTÉMICAS

#### I. — EL TOTEM COMO NOMBRE Y COMO EMBLEMA

Nuestro estudio comprenderá naturalmente dos partes. Ya que toda religión está compuesta de representaciones y de prácticas rituales, debemos tratar sucesivamente creencias y ritos que son propios de la religión totémica. Sin duda, esos dos elementos de la vida religiosa son demasiado estrechamente solidarios como para que sea posible separarlos radicalmente. Aunque, en principio, el culto deriva de las creencias, reacciona sobre ellas; el mito se modela frecuentemente sobre el rito para explicarlo, sobre todo cuando su sentido no es o ya no es aparente. Inversamente, hay creencias que no se manifiestan claramente más que a través de los ritos que las expresan. Las dos partes del análisis no pueden, pues, no penetrarse. Sin embargo, esos dos órdenes de hechos son demasiado diferentes como para que sea indispensable estudiarlos separadamente. Y como es imposible comprender una religión cuando se ignoran las ideas sobre las cuales se basa, debemos tratar de conocer ante todo estas últimas.

No obstante, nuestra intención no es recordar aquí todas las especulaciones en las cuales ha tomado parte el pensamiento religioso ni aun de los mismos australianos. Lo que queremos alcanzar son las nociones elementales que están en la base de la religión; pero no podríamos tratar de seguirlas desde estas sociedades a través de todos los desarrollos, a veces tan enmarañados, que la imaginación mitológica les ha dado. Ciertamente, nos serviremos de los mitos cuando puedan ayudarnos a comprender mejor esas nociones fundamentales, pero sin hacer de la mitología misma el objeto de nuestro estudio. Por otra parte, en tanto ella es una obra de arte, no pertenece a la ciencia de las religiones. Además, los procesos mentales de los cuales resulta son de una complejidad demasiado grande como para que puedan estudiarse indirecta-

mente y al pasar. Es un problema difícil y que debe ser tratado en sí mismo, por sí mismo y según un método que le sea especial.

Pero entre las creencias sobre las que se basa la religión totémica, las más importantes son naturalmente las que conciernen al totem; debemos comenzar, pues, por ellas.

## I

En la base de la mayoría de las tribus australianas, encontramos un grupo que tiene un lugar preponderante en la vida colectiva: es el clan. Dos rasgos esenciales lo caracterizan.

En primer lugar, los individuos que lo componen se consideran unidos por un vínculo de parentesco, pero de una naturaleza muy especial. Este parentesco no proviene de que mantienen unos con otros relaciones definidas de consanguinidad; son parientes por el solo hecho de que llevan el mismo nombre. No son padres, madres, hijos o hijas, tíos o sobrinos uno de los otros en el sentido que actualmente damos a esas expresiones; y sin embargo se consideran formando una misma familia, amplia o estrecha según las dimensiones del clan, por el solo hecho de que están colectivamente designados por la misma palabra. Y si decimos que se consideran como de una misma familia, es que se reconocen unos a otros deberes idénticos a los que, en todo tiempo, han incumbido a los parientes: deberes de asistencia, de venganza, de duelo, obligación de no casarse entre sí, etc.

Pero, en este primer rasgo, el clan no se distingue de la gens romana o del γένος griego; pues el parentesco de los gentiles, también, provenía exclusivamente de que todos los miembros de la gens llevaban el mismo nombre,<sup>1</sup> el *nomen gentilicium*. Y sin duda, en un sentido, la gens es un clan; pero es una variedad del género que no debe confundirse con el clan australiano<sup>2</sup>. Lo que diferencia a este último es que el nombre que lleva es también el de una especie determinada de cosas materiales con las cuales cree mantener relaciones muy particulares de cuya naturaleza hablaremos más tarde; sobre todo son relaciones de parentesco. La especie de cosas que sirve para designar colectivamente al clan se llama su *totem*. El totem del clan es también el de cada uno de sus miembros.

Cada clan tiene un totem que le pertenece; dos clanes diferentes de una misma tribu no podrían tener el mismo. En efecto, se forma parte de un clan por el solo hecho de que se lleva un cierto nombre. Todos aquellos, pues, que llevan ese nombre son sus miembros con el mismo título; cualquiera que sea la manera en que estén repartidos sobre el territorio tribal, mantienen todos, unos con otros, las mismas relaciones de parentesco<sup>3</sup>. En conse-

cuencia, dos grupos que tienen un mismo totem no pueden ser más que dos secciones de un mismo clan. Sin duda, frecuentemente sucede que un clan no reside entero en una misma localidad, sino que cuenta representantes en lugares diferentes. Su unidad, sin embargo, no deja de ser sentida aun cuando no tenga base geográfica.

En cuanto a la palabra totem, es la que emplean los Ojibway, tribu algonquina, para designar la especie de cosas cuyo nombre lleva el clan<sup>4</sup>. Aunque la expresión no tenga nada de australiano<sup>5</sup> y no se encuentre siquiera más que en una sola sociedad de América, los etnógrafos la han adoptado definitivamente y se sirven de ella para denominar, de una manera general, la institución que estamos describiendo. Schoolcraft es el primero que ha extendido así el sentido de la palabra y ha hablado de un "sistema totémico"<sup>6</sup>. Esta extensión, de la que hay numerosos ejemplos en etnografía, no carece seguramente de inconvenientes. No es normal que una institución de esta importancia lleve un nombre casual, tomado de un idioma estrechamente local, y que no recuerde de ningún modo los caracteres distintivos de la cosa que expresa. Pero hoy, este modo de emplear la palabra es tan universalmente aceptado que sería un exceso de purismo rebelarse contra su uso<sup>7</sup>.

Los objetos que sirven de totems pertenecen, en la mayoría de los casos, ya sea al reino vegetal ya sea al reino animal, pero principalmente a este último. En cuanto a las cosas inanimadas, se emplean mucho más raramente. Sobre más de 500 nombres totémicos contados por Howitt entre las tribus del sudeste australiano, sólo hay casi una cuarentena que no sean nombres de plantas o de animales: son las nubes, la lluvia, el granizo, la helada, la luna, el sol, el viento, el otoño, el verano, el invierno, ciertas estrellas, el trueno, el fuego, el humo, el agua, el ocre rojo, el mar. Se notará el lugar muy restringido de los cuerpos celestes y aún, más generalmente, de los grandes fenómenos cósmicos que, sin embargo, estaban destinados a una fortuna tan grande en la continuación del desarrollo religioso. Entre todos los clanes de los cuales nos habla Howitt, no hay más que dos que tienen por totem la luna<sup>8</sup>, dos el sol<sup>9</sup>, tres una estrella<sup>10</sup>, tres el trueno<sup>11</sup>, dos los relámpagos<sup>12</sup>. Sólo la lluvia es excepción; al contrario, es muy frecuente<sup>13</sup>.

Tales son los totems que podrían llamarse normales. Pero el totemismo tiene sus anomalías. Así, sucede que el totem sea, no un objeto entero sino una parte de un objeto. El hecho parece bastante raro en Australia<sup>14</sup>; Howitt sólo cita un ejemplo<sup>15</sup>. Sin embargo, podría bien suceder que se encontrara con cierta frecuencia en las tribus donde los grupos totémicos se han subdividido en exceso; se diría que los totems mismos debieron fragmentarse para poder suministrar nombres a esas múltiples divisiones. Eso parece haberse producido entre los Aranda y los Loritja. Strehlow ha con-

tado en esas dos sociedades hasta 442 totems entre los cuales muchos designan no una especie animal, sino un órgano particular de los animales de esta especie, por ejemplo, la cola, el estómago de la zarigüeya, la grasa del canguro, etc.<sup>16</sup>.

Hemos visto que, normalmente, el totem no es un individuo, sino una especie o una variedad: no es tal canguro, tal cuervo, sino el canguro o el avestruz en general. A veces, sin embargo, es un objeto particular. Ante todo, forzosamente es ese caso todas las veces en que es una cosa única en su género que sirve de totem, como el sol, la luna, tal constelación, etc. Pero ocurre también que los clanes tomen su nombre de tal pliegue o depresión del terreno, geográficamente determinado, de tal hormiguero, etc. No conocemos, es cierto, más que un pequeño número de ejemplos en Australia; Strehlow cita, no obstante algunos<sup>17</sup>. Pero las causas mismas que han dado nacimiento a esos totems anormales demuestran que son de un origen relativamente reciente. En efecto, lo que ha hecho erigir en totems a ciertos lugares, es que se cree que un antepasado mítico se ha detenido o ha realizado allí algún acto de su vida legendaria<sup>18</sup>. Pues bien, esos antepasados nos son presentados, al mismo tiempo, en los mitos como perteneciendo ellos mismos a clanes que tenían totems perfectamente regulares, es decir, tomados de especies animales o vegetales. Las denominaciones totémicas que conmemoran los hechos y gestas de esos héroes no pueden, pues, haber sido primitivas, sino que corresponden a una forma de totemismo ya derivada y desviada. Es lícito preguntarse si los totems meteorológicos no tienen el mismo origen; pues el sol, la luna, los astros son frecuentemente identificados con los antepasados de la época fabulosa<sup>19</sup>.

Algunas veces, pero no menos excepcionalmente, un antepasado o un grupo de antepasados sirve directamente de totem. El clan se nombra entonces, no según una cosa o una especie de cosas reales, sino según un ser puramente mítico. Spencer y Gillen habían ya señalado dos o tres totems de este tipo. Entre los Warramunga y entre los Tjingilli, existe un clan que lleva el nombre de un antepasado, llamado Thaballa, y que parece encarnar la alegría<sup>20</sup>. Otro clan Warramunga lleva el nombre de una serpiente fabulosa, monstruosa, llamada Wollunqua, de la cual se cree que ha descendido el clan<sup>21</sup>. Debemos a Strehlow algunos hechos similares<sup>22</sup>. En todos los casos, es bastante fácil entrever lo que ha debido suceder. Bajo la influencia de causas diversas, por el desarrollo mismo del pensamiento mitológico, el totem colectivo e impersonal se ha borrado ante ciertos personajes míticos que han pasado a primer plano y se han transformado ellos mismos en totems.

Esas diferentes irregularidades, por interesantes que puedan ser, por otra parte, no tienen, pues, nada que nos obligue a modificar nuestra definición

del totem. No constituyen, como se ha creído a veces<sup>23</sup>, otras tantas especies de totems más o menos irreductibles unos a los otros y al totem normal, tal como lo hemos definido. Son solamente formas secundarias y a veces aberrantes de una sola y misma noción que es, en mucho, la más general y que puede con toda razón considerarse también como la más primitiva.

En cuanto a la manera con la cual se adquiere el nombre totémico, interesa más al reclutamiento y a la organización del clan que a la religión; pertenece pues a la sociología de la familia más que a la sociología religiosa<sup>24</sup>. Por eso nos limitaremos a indicar sumariamente los principios más esenciales que rigen la materia.

Según las tribus, se usan tres reglas diferentes.

Es un gran número, hasta puede decirse el mayor número de sociedades, el niño tiene por totem el de su madre, por derecho de nacimiento: es lo que sucede entre los Dieri, los Urabunna del centro de Australia meridional: los Wotjobaluk, los Gourditch-Mara de Victoria; los Kamilaroi, los Wiradjuri, los Wonghibon, los Euahlayi de la Nueva Gales del Sur; los Wakelbura, los Pitta-Pitta, los Kurnandaburi del Queensland, para no citar más que los nombres más importantes. En este caso, como, en virtud de la regla exogámica, la madre es obligatoriamente de distinto totem que su marido y como por otra parte, vive en la localidad de este último, los miembros de un mismo totem están necesariamente dispersos en localidades diferentes según los azares de los matrimonios que se contraen. Resulta de esto que el grupo totémico carece de base territorial.

En otras partes, el totem se transmite por línea paterna. Esta vez, como el niño permanece junto a su padre, el grupo local está formado esencialmente por la gente que pertenece al mismo totem; solamente las mujeres casadas representan allí totems extranjeros. Dicho de otro modo, cada localidad tiene su totem particular. Hasta épocas recientes, ese modo de organización sólo se había encontrado en Australia, en tribus donde el totemismo está en decadencia, por ejemplo, entre los Narrinyeri, donde el totem ya no tiene casi carácter religioso<sup>25</sup>. Se creía, pues, con fundamento que había una estrecha relación entre el sistema totémico y la filiación en línea uterina. Pero Spencer y Gillen han observado, en la parte septentrional del centro australiano, todo un grupo de tribus donde la religión totémica se practica todavía y donde sin embargo la transmisión del totem se hace por línea paterna: son los Warramunga, los Gnanji, los Umbaia, los Binbinga, los Mara y los Anula<sup>26</sup>.

Por fin, se observa una tercera combinación entre los Aranda y los Loritja. Aquí, el totem del niño no es necesariamente el de su madre ni el de su padre; es el del antepasado mítico que, por procedimientos que los observadores nos relatan de modos diferentes<sup>27</sup>, ha venido a fecundar mis-

tivamente a la madre en el momento de la concepción. Una técnica determinada permite reconocer cuál es este antepasado y a qué grupo totémico pertenece<sup>28</sup>. Pero, como el azar es el que hace que tal antepasado se haya encontrado en las proximidades de la madre antes que tal otro, el totem del niño depende finalmente de circunstancias fortuitas<sup>29</sup>.

Fuera y por encima de los totems de los clanes, están los totems de las fratrías que, aunque no difieren en naturaleza de los primeros, deben sin embargo distinguirse de ellos.

Se llama fratría a un grupo de clanes que están unidos entre sí por vínculos particulares de fraternidad. Normalmente, una tribu australiana está dividida en dos fratrías entre las cuales están repartidos los diferentes clanes. Hay, sin duda, sociedades donde esta organización ha desaparecido; pero todo hace creer que ella ha sido general. En todo caso, no existen, en Australia, tribus donde el número de fratrías sea superior a dos.

Ahora bien, en casi todos los casos donde las fratrías llevan un nombre cuyo sentido se ha podido establecer, ese nombre es el de un animal; es pues, parece, un totem. Esto es lo que bien ha demostrado A. Lang en una reciente obra<sup>30</sup>. Así, entre los Gournditch-Mara (Victoria), las fratrías se llaman una Krokitch y la otra Kaputch; la primera de estas palabras significa cacatúa blanca, la segunda, cacatúa negra<sup>31</sup>. Las mismas expresiones se encuentran, en totalidad o en parte, entre los Buandik y los Wotjobaluk<sup>32</sup>. Entre los Wurun-Jerri, los nombres empleados son Bunfil y Waang que quieren decir halcón y cuervo<sup>33</sup>. Las palabras Mukwara y Kilpara se usan con el mismo objeto en gran número de tribus de Nueva Gales del Sur<sup>34</sup>; designan los mismos animales<sup>35</sup>. Del mismo modo el halcón y el cuervo han dado sus nombres a los fratrías de los Ngarigo, de los Wolgal<sup>36</sup>. Entre los Kuinmurbura, son la cacatúa blanca y el cuervo<sup>37</sup>. Se podrían citar otros ejemplos. Se llega a ver de este modo en la fratría un antiguo clan que se habría desmembrado; los clanes actuales serían el producto de ese desmembramiento, y la solidaridad que los une, un recuerdo de su primitiva unidad<sup>38</sup>. Es cierto que, en ciertas tribus, las fratrías ya no tienen, parece, nombres determinados; en otras, donde esos nombres existen, su sentido ni siquiera es conocido por los indígenas. Pero no hay nada en esto que pueda sorprender. Las fratrías son ciertamente una institución primitiva, pues en todas partes están en vía de regresión; los clanes, salidos de ellas, son los que han pasado al primer plano. Es natural pues que los nombres que ellas llevaban se hayan poco a poco borrado de las memorias, o que se haya dejado de comprenderlos; pues debían pertenecer a una lengua muy arcaica que ya no está en uso. Lo prueba el hecho de que, en muchos casos donde sabemos de qué animal lleva el nombre la

fratría, la palabra que designa a este animal en la lengua corriente es totalmente diferente de la que sirve para denominarlo<sup>39</sup>.

Entre el totem de la fratría y los totems de los clanes, existe como una relación de subordinación. En efecto, cada clan, en principio, pertenece a una fratría y sólo a una; es totalmente excepcional que cuente representantes en la otra fratría. El caso no se encuentra casi más que en ciertas tribus del centro, sobre todo en los Aranda<sup>40</sup>; todavía, aún allí donde, por influencias perturbadoras, se producen encabalgamientos en ese tipo, el grueso del clan está comprendido todo entero en una de las dos mitades de la tribu, sólo una minoría se encuentra del otro lado<sup>41</sup>. La regla es pues, que las dos fratrías no se penetran; en consecuencia, el círculo de los totems que puede llevar un individuo está predeterminado por la fratría a la cual pertenece. Dicho de otro modo, el totem de la fratría es como un género del cual los totems de los clanes son especies. Veremos más adelante que esta comparación no es puramente metafórica.

Además de las fratrías y los clanes, se encuentra frecuentemente en las sociedades australianas otro grupo secundario que no carece de cierta individualidad: son las clases matrimoniales.

Con este nombre se designan subdivisiones de la fratría que son de número variable según las tribus: se encuentran dos o cuatro por fratría<sup>42</sup>. Su reclutamiento y su funcionamiento están regulados por los dos siguientes principios: 1º) En cada fratría, cada generación pertenece a una clase distinta que la generación inmediatamente precedente. Cuando no hay, pues, más que dos clases por fratría, alternan necesariamente una con la otra en cada generación. Los niños son de la clase de la cual sus padres no forman parte; pero los nietos son de la misma que sus abuelos. Así, entre los Kamilaroi la fratría Kupathin comprende dos clases, Ippai y Kumbo; la fratría Dilbi, otras dos que se llaman Murri y Kubbi. Como la filiación se hace por línea uterina, el niño es de la fratría de su madre; si ella es una Kupathin, él mismo será un Kupathin. Pero si ella es de la clase Ippai, será un Kumbo; luego sus hijos, si es una niña, estarán de nuevo en la clase Ippai. Del mismo modo, los niños de las mujeres de la clase Murri serán de la clase Kubbi, y los niños de las mujeres de Kubbi serán Murri otra vez. Cuando hay cuatro clases por fratría, en lugar de dos, el sistema es más complejo, pero el principio es el mismo. Esas cuatro clases, en efecto, forman dos parejas de dos clases cada una, y esas dos clases alternan una con la otra, en cada generación, de la manera que acaba de indicarse. 2º) Los miembros de una clase no pueden, en principio<sup>43</sup>, contraer matrimonio más que con una sola de las clases de la otra fratría. Los Ippai deben casarse en la clase Kubbi; los Murri, en la clase Kumbo. Porque esta organización



afecta profundamente las relaciones matrimoniales les damos a estos grupos el nombre de clases matrimoniales.

Pues bien, se ha preguntado si esas clases no tenían a veces totems como las fratrías y como los clanes.

Lo que ha planteado la cuestión es que, en ciertas tribus del Queensland, cada clase matrimonial está sometida a interdicciones alimentarias que les son especiales. Los individuos que la componen deben abstenerse de la carne de ciertos animales que las otras clases pueden consumir libremente<sup>44</sup>. ¿Acaso esos animales no serían totems?

Pero la interdicción alimentaria no es el signo característico del totemismo. El totem es, primero y ante todo, un nombre, y como veremos, un emblema. Pues bien, en las sociedades de las que acabamos de hablar, no existe clase matrimonial que lleve un nombre de animal o de planta o que se sirva de un emblema<sup>45</sup>. Es posible, sin duda, que esas prohibiciones estén derivadas indirectamente del totemismo. Puede suponerse que los animales que esas interdicciones protegen serían primitivamente totems de clanes que habrían desaparecido, mientras que las clases matrimoniales se habrían mantenido. Es cierto, en efecto, que a veces tienen una fuerza de resistencia que no tienen los clanes. En consecuencia, las interdicciones, destituidas de sus soportes primitivos, se habrían generalizado en la extensión de cada clase, ya que no existían otros grupos con los cuales pudieran relacionarse. Pero se ve que, si esta reglamentación ha nacido del totemismo, no representa más que una forma debilitada y desnaturalizada del mismo<sup>46</sup>.

Todo lo que acaba de decirse del totem en las sociedades australianas, se aplica a las tribus indígenas de América del Norte. Toda la diferencia es que, en estas últimas, la organización totémica tiene una firmeza de contornos y una estabilidad que faltan en Australia. Los clanes australianos no son simplemente muy numerosos; son, para una misma tribu, un número casi ilimitado. Los observadores citan algunos a título de ejemplos, pero sin lograr nunca darnos una lista completa. Es que en ningún momento esta lista se ha detenido definitivamente. El mismo proceso de segmentación que ha desmembrado primitivamente a la fratría y que ha dado nacimiento a los clanes propiamente dichos, se continúa sin término en el interior de estos últimos: como consecuencia de este progresivo desmigajamiento, un clan sólo tiene a menudo un efectivo de los más reducidos<sup>47</sup>. En América, al contrario, el sistema totémico tiene formas mejor definidas. Aunque las tribus sean allí, en término medio, sensiblemente más voluminosas que en Australia, los clanes son menos numerosos. Una misma tribu cuenta raramente más de una decena de ellos<sup>48</sup>, y frecuentemente menos; cada uno de ellos constituye pues un agrupamiento mucho más importante. Pero sobre todo su número es mejor determinar: se sabe cuántos hay y nos lo dicen<sup>49</sup>.

Esta diferencia reside en la superioridad de la técnica social. Los grupos sociales, desde el momento en que esas tribus se han observado por primera vez, estaban fuertemente arraigados al suelo, en consecuencia, eran más capaces de resistir a las fuerzas dispersivas que los asaltaban. Al mismo tiempo, la sociedad tenía ya un muy vivo sentimiento de su unidad como para permanecer inconsciente de sí misma y de las partes que la componían. El ejemplo de América nos sirve así para explicar mejor lo que es la organización basada en clanes. Nos engañaríamos si juzgáramos a esta última sólo según el aspecto que actualmente presenta en Australia. Está allí, en efecto, en un estado de fluctuación y de disolución que no tiene nada de normal; hay que ver en ella más bien el producto de una degeneración, imputable tanto a la usura natural del tiempo como a la acción desorganizadora de los blancos. Sin duda, es poco probable que los clanes australianos hayan tenido nunca las dimensiones y la sólida estructura de los clanes americanos. Sin embargo, ha debido haber un momento en que la distancia entre unos y otros eran menos considerables que hoy; pues las sociedades de América no habrían logrado nunca hacerse una osatura tan sólida si el clan hubiera estado hecho siempre de una materia tan fluida e inconsistente.

Esta mayor estabilidad ha permitido también al sistema arcaico de las fratrías mantenerse en América con una nitidez y un relieve que no tiene en Australia. Acabamos de ver que, en este último continente, la fratría está en decadencia en todas partes; muy frecuentemente, no es más que un agrupamiento anónimo: cuando tiene un nombre, o ya no se lo comprende o, en todo caso, no puede decir gran cosa al espíritu del indígena, pues está tomado de una lengua extranjera o que ya no se habla. Por eso, no hemos podido inferir la existencia de totems de fratrías más que a partir de algunas sobrevivencias, tan poco marcadas en su mayor parte, que han escapado a cantidad de observadores. Al contrario, en ciertos puntos de América, ese mismo sistema ha permanecido en el primer plano. Las tribus de la costa del noroeste, los Tlinkit y los Haida sobre todo, han llegado ya a un grado de civilización relativamente avanzado: y sin embargo están divididas en dos fratrías que se subdividen a su vez en un cierto número de clanes: fratrías del Cuervo y del Lobo entre los Tlinkit<sup>50</sup>, del Águila y del Cuervo entre los Haida<sup>51</sup>. Y esta división no es simplemente nominal: corresponde a un estado siempre actual de las costumbres y marca profundamente la vida. La distancia moral que separa los clanes es poca cosa al lado de la que separa las fratrías<sup>52</sup>. El nombre que cada una de ellas lleva no es solamente una palabra cuyo sentido se ha olvidado o se sabe sólo vagamente: es un totem con toda la fuerza del término: tiene todos sus atributos esenciales, tal como serán descritos más adelante<sup>53</sup>. Aun en este punto, en consecuencia, nos interesaba no descuidar las tribus de América, ya que podemos ob-

servar allí directamente esos totes de fraternidades de los que Australia no nos ofrece más que oscuros vestigios.

## II

Pero el totem no es solamente un nombre; es un emblema, un verdadero blasón, cuyos analogías con el blasón heráldico se han notado a menudo. "Cada familia, dice Grey hablando de los australianos, adopta un animal o un vegetal como su escudo y su marca (*as their crest and sign*)" <sup>54</sup>; y lo que Grey llama una familia es indudablemente un clan. "La organización australiana, dicen igualmente Fison y Howitt, muestra que el totem es, ante todo, el blasón de un grupo (*the badge of a group*)" <sup>55</sup>. Schoolcraft se expresa con los mismos términos sobre los totems de los indios de América del Norte: "El totem, dice, es, de hecho, un dibujo que corresponde a los emblemas heráldicos de las naciones civilizadas, y que cada persona está autorizada a llevar como prueba de la identidad de la familia a la cual pertenece. Lo cual demuestra la verdadera etimología de la palabra, que se deriva de *dodaim* que significa pueblo o residencia de un grupo familiar" <sup>56</sup>. Por eso, cuando los indios entran en relaciones con los europeos y se establecen contratos entre unos y otros, cada clan sellaba con su totem los tratados así concluidos <sup>57</sup>.

Los nobles de la época feudal esculpían, grababan, representaban de todas las maneras sus blasones sobre las paredes de sus castillos, sobre sus armas, sobre los objetos de todo tipo que les pertenecían: los negros de Australia, los indios de América del Norte hacen lo mismo con sus totems. Los indios que acompañaban a Samuel Hearne pintaban sus totems sobre sus escudos antes de ir al combate <sup>58</sup>. Según Charlevoix, ciertas tribus indígenas tenían, en tiempo de guerra, verdaderas insignias, hechas con trozos de corteza atados en la punta de una vara y sobre los cuales se representaban los totems <sup>59</sup>. Entre los tlinkit, cuando estalla un conflicto entre dos clanes, los campeones de los dos grupos enemigos llevan sobre la cabeza un casco sobre el que se encuentran representados sus totems respectivos <sup>60</sup>. Entre los iroqueses, se ponía sobre cada wigwam, como marca del clan, la piel del animal que servía de totem <sup>61</sup>. Según otro observador, el animal disecado estaba parado ante la puerta <sup>62</sup>. Entre los wyandot cada clan tiene sus ornamentos propios y sus pinturas distintivas <sup>63</sup>. Entre los omaha y más generalmente entre los sioux, el totem se pinta sobre la tienda <sup>64</sup>.

Allí donde la sociedad se ha transformado en sedentaria, donde la tienda está reemplazada por la casa, donde las artes plásticas son ya más desarrolladas, el totem está grabado sobre madera y sobre las paredes. Eso ocurre,

por ejemplo, entre los haida, los tsimshian, los salish, los tlinkit. "Un ornamento muy particular de la casa entre los tlinkit —dice Krause—, son los blasones del totem." Son formas animales, combinadas en ciertos casos con formas humanas, y esculpidas sobre postes, que se elevan junto a la puerta de entrada y que tienen hasta 15 metros de altura: están generalmente pintados con colores muy vivos <sup>65</sup>. Sin embargo, en un pueblo tlinkit, esas representaciones totémicas no son muy numerosas; no se las encuentra casi más que delante de las casas de los jefes y de los ricos. Son mucho más frecuentes en la tribu vecina de los haida: allí, siempre hay muchas por casa <sup>66</sup>. Con sus múltiples postes esculpidos que se levantan de todos lados y a veces a una gran altura, un pueblo haida da la impresión de una ciudad santa, toda crizada de campanarios o de alminares minúsculos <sup>67</sup>. Entre los salish, a menudo el totem está representado sobre las paredes interiores de la casa <sup>68</sup>. Se lo encuentra, por otra parte, sobre las canoas, sobre los utensilios de todo tipo, y sobre los monumentos funerarios <sup>69</sup>.

Los ejemplos que preceden están exclusivamente tomados de los indios de América del Norte. Es que esas esculturas, esos grabados, esas figuraciones permanentes no son posibles más que allí donde la técnica de las artes plásticas ya ha llegado a un grado de perfeccionamiento que las tribus australianas no han alcanzado todavía. En consecuencia, las representaciones totémicas del tipo de las que acaban de mencionarse son más raras y menos aparentes en Australia que en América. Sin embargo, se citan casos de ellas. Entre los warramunga, al fin de las ceremonias mortuorias, se entierran los huesos del muerto, previamente desecados y reducidos a polvo; junto al lugar donde son depositados de este modo, se traza en el suelo una figura representativa del totem <sup>70</sup>. Entre los mara y los anula, el cuerpo se coloca en un trozo de madera hueca que está igualmente decorada con dibujos característicos del totem <sup>71</sup>. En Nueva Gales del Sur, Oxley ha encontrado grabadas sobre árboles, cerca de la tumba donde estaba enterrado un indígena <sup>72</sup>, figuras a las que Brough Smyth atribuye un carácter totémico. Los indígenas del Alto Darling graban sobre sus escudos imágenes totémicas <sup>73</sup>. Según Collins, casi todos los utensilios están cubiertos de ornamentos que, verosímilmente, tienen la misma significación; se encuentran figuras del mismo tipo sobre las rocas <sup>74</sup>. Esos dibujos totémicos podrían aún ser más frecuentes de lo que parece; pues, por razones que serán expuestas más adelante, no es siempre fácil percibir cuál es su verdadero sentido.

Esos diferentes hechos dan ya idea del lugar considerable que tiene el totem en la vida social de los primitivos. Sin embargo, hasta el presente, se nos ha aparecido como relativamente exterior al hombre; pues solamente sobre las cosas lo hemos visto representado. Pero las imágenes totémicas no están solamente reproducidas sobre los muros de las casas, las paredes de las

canoas, los instrumentos y las tumbas; se las encuentra sobre el cuerpo mismo de los hombres. Éstos no ponen su blasón solamente sobre los objetos que poseen, lo llevan sobre su persona; está impreso en su carne, forma parte de ellos mismos y ese modo de representación es aún, y en mucho, el más importante.

Es, en efecto, una regla muy general que los miembros de cada clan traten de darse el aspecto exterior de su totem. Entre los *linkit*, en ciertas fiestas religiosas, el personaje encargado de la dirección de la ceremonia lleva una vestimenta que representa, en totalidad o en parte, el cuerpo del animal cuyo nombre lleva el clan<sup>75</sup>. Máscaras especiales se emplean con ese fin. Se encuentran las mismas prácticas en todo el noroeste americano<sup>76</sup>. La misma costumbre se da en los *minnitaree* cuando van al combate<sup>77</sup>, en los indios pueblo<sup>78</sup>. Por otra parte, cuando el totem es un pájaro, los individuos llevan sobre la cabeza plumas de este pájaro<sup>79</sup>. Entre los *iowa*, cada clan tiene una manera especial de cortarse los cabellos. En el clan del Águila, dos grandes mechones se acomodan sobre la parte de adelante de la cabeza, mientras que otro cuelga por atrás; en el clan del Búfalo, se los dispone en forma de cuernos<sup>80</sup>. Entre los *omaha*, se encuentran dispositivos análogos: cada clan tiene su peinado. En el clan de la Tortuga, por ejemplo, los cabellos están rapados salvo seis bucles, dos de cada lado de la cabeza, uno adelante y uno detrás, de manera que imitan las patas, la cabeza y la cola del animal<sup>81</sup>.

Pero lo más frecuente es que sobre el cuerpo mismo esté impresa la marca totémica: hay allí un modo de representación que está al mismo alcance de las sociedades menos avanzadas. Se ha preguntado a veces si el rito tan frecuente que consiste en arrancar al joven los dos dientes superiores en la época de la pubertad no tendría por objeto reproducir la forma del totem. El hecho no está establecido; pero es notable que, a veces, los mismos indígenas explican así esta costumbre. Por ejemplo, entre los *aranda*, la extracción de los dientes sólo es practicada en el clan de la lluvia y del agua; pues bien, según la tradición, esta operación tendría por objeto hacer las fisonomías semejantes a ciertas nubes negras, con bordes claros, que se cree anuncian la próxima llegada de la lluvia y que, por esta razón, se consideran cosas de la misma familia<sup>82</sup>. Esto prueba que el indígena mismo tiene conciencia de que esas deformaciones tienen por objeto darle, al menos convencionalmente, el aspecto de su totem. Entre esos mismos *aranda*, en el curso de los ritos de la subincisión, se practican cortes determinados sobre las hermanas y la futura mujer del novicio; de esto resultan cicatrices cuya forma es igualmente representada sobre un objeto sagrado, del cual hablaremos en seguida, y que se llama *churinga*; ahora bien, veremos que las líneas así dibujadas sobre las *churingas* son emblemáticas del totem<sup>83</sup>. Entre los *kaitish*,

el euro se considera pariente cercano de la lluvia<sup>84</sup>; la gente del clan de la lluvia lleva en las orejas pequeños aros hechos con dientes de euro<sup>85</sup>. Entre los *yerkia*, durante la iniciación, se inflige al joven un cierto número de heridas en la cara que dejan cicatrices; el número y la forma de esas cicatrices varían según los totems<sup>86</sup>. Uno de los informantes de Fison señala el mismo hecho en las tribus que ha observado<sup>87</sup>. Según Howitt, existiría una relación del mismo tipo, en los *dieri*, entre ciertas escarificaciones y el totem del agua<sup>88</sup>. En cuanto a los indios del noroeste, la costumbre de tatuarse el totem es, entre ellos, de una gran generalidad<sup>89</sup>.

Pero si los tatuajes que se realizan por medio de mutilaciones o de escarificaciones no siempre tienen una significación totémica<sup>90</sup>, otra cosa ocurre con los simples dibujos efectuados sobre el cuerpo: son, la mayoría de las veces, representativos del totem. El indígena, es cierto, no los lleva de una manera cotidiana. Cuando se dedica a ocupaciones puramente utilitarias, cuando los pequeños grupos familiares se dispersan para cazar y para pescar, no se molesta con ese traje que no deja de ser complicado. Pero cuando los clanes se reúnen para vivir una vida común y ocuparse juntos de las ceremonias religiosas, se adorna obligatoriamente con él. Cada una de esas ceremonias, como veremos, concierne a un totem particular y, en principio, los ritos que se relacionan con un totem sólo pueden cumplirlos gente de ese totem. Pues bien, los que operan<sup>91</sup>, que desempeñan el papel de oficiantes, y hasta a veces los que asisten como espectadores, llevan siempre sobre el cuerpo dibujos que representan al totem<sup>92</sup>. Uno de los ritos principales de la iniciación, el que hace ingresar al joven en la vida religiosa de la tribu, consiste precisamente en pintarle sobre el cuerpo el símbolo totémico<sup>93</sup>. Es cierto que, entre los *aranda*, el dibujo así trazado no representa siempre y necesariamente el totem del iniciado<sup>94</sup>; pero es una excepción, debida sin duda al estado de perturbación en que se encuentra la organización totémica de esta tribu<sup>95</sup>. Por lo demás, aun entre los *aranda*, en el momento más solemne de la iniciación, ya que es su coronamiento y su consagración, cuando se permite al neófito penetrar en el santuario donde se conservan todos los objetos sagrados que pertenecen al clan, se ejecuta sobre él una pintura emblemática: ahora bien, esta vez es el totem del joven que se representa así<sup>96</sup>. Los vínculos que unen el individuo con su totem son aún tan estrechos que, en las tribus de la costa noroeste de América del Norte, el emblema del clan se pinta no solamente sobre los vivos, sino también sobre los muertos: antes de sepultar el cadáver, se le coloca la marca totémica<sup>97</sup>.

## III

Esas decoraciones totémicas ya permiten presentir que el totem no es solamente un nombre y un emblema. En el curso de ceremonias religiosas ellas son el totem, al mismo tiempo que él es una etiqueta colectiva, con carácter religioso. Y en efecto, en relación con él las cosas se clasifican en sagradas y en profanas. Es el tipo mismo de las cosas sagradas.

Las tribus de Australia central, principalmente los aranda, los loritja, los kaitish, los ummatjera, los ilpirra<sup>98</sup>, se sirven constantemente en sus ritos de ciertos instrumentos que, entre los aranda, se llaman, según Spencer y Gillen, *churingas*, y, según Strehlow, *tjurunga*<sup>99</sup>. Son pedazos de madera o trozos de piedra pulida, con formas muy variadas, pero generalmente ovales o alargadas<sup>100</sup>. Cada grupo totémico posee una colección más o menos importante de ellas. *Pues bien, sobre cada una de ellas, se encuentra grabado un dibujo que representa el totem de ese mismo grupo*<sup>101</sup>. Cierta número de esas churingas están horadadas, en una de sus extremidades, con un agujero por el cual pasa un hilo, hecho con cabellos humanos o con pelos de zarigüeya.

Los objetos de madera y horadados de este modo sirven exactamente a los mismos fines que esos instrumentos de culto que los etnógrafos ingleses han llamado *bull-roarers*. Por medio del lazo del cual están colgados, se los hace remolinear rápidamente en el aire, de manera que producen una especie de zumbido idéntico al de los *diablos* que aún sirven de juguetes para nuestros niños; ese ruido ensordecedor tiene una significación ritual y acompaña todas las ceremonias de cierta importancia. Estos tipos de churinga son, pues, verdaderos *bull-roarers*. Pero existen otros que no son de madera o que no están horadados; consecuentemente, no pueden ser empleados de ese modo. Inspiran sin embargo los mismos sentimientos de respeto religioso.

Toda churinga, en efecto, cualquiera que sea el fin con que se la emplee, cuenta entre las cosas más eminentemente sagradas, y no hay ninguna que la supere en dignidad religiosa. Es esto lo que indica la palabra que sirve para designarla. Al mismo tiempo que un sustantivo, es también un adjetivo que significa sagrado. Así, entre los nombres que lleva cada aranda, existe uno tan sagrado que está prohibido revelarlo a un extranjero; no se lo pronuncia sino muy raramente, en voz baja, en una suerte de murmullo misterioso. Ahora bien, este nombre es *aritna churinga* (*aritna* quiere decir nombre)<sup>102</sup>. Más generalmente, la palabra churinga designa todos los actos rituales; por ejemplo, *ilia churinga* significa el culto del Avestruz<sup>103</sup>. La churinga sin más, empleada sustantivamente, es pues la cosa que tiene por característica esencial el ser sagrada. Así los profanos, es decir las mujeres y los jóvenes no iniciados todavía en la vida religiosa, no pueden tocar ni

aun ver a las churingas; solamente se les permite mirarlas de lejos y aun esto en raras ocasiones<sup>104</sup>.

Las churingas se conservan piadosamente en un lugar especial que entre los aranda se llama el *ritnatulunga*<sup>105</sup>. Es una cavidad, una especie de pequeño subterráneo disimulado en un sitio desierto. Su entrada está cuidadosamente cerrada por medio de piedras hábilmente dispuestas, que el extranjero que pasa a su lado no puede sospechar que, junto a él, se encuentra el tesoro religioso del clan. El carácter sagrado de las churingas es tal que se transmite al lugar donde están depositados; las mujeres, los no iniciados no pueden aproximarse a él. Los jóvenes tienen acceso sólo cuando la iniciación ha terminado completamente; aun hay algunos que no son considerados dignos de tal favor sino después de muchos años de pruebas<sup>106</sup>. La religiosidad del lugar irradia aún más lejos y se comunica a todos los alrededores: todo lo que se encuentra allí participa del mismo carácter y por esta razón, está sustraído al alcance profano. Supongamos que un hombre es perseguido por otro. Si llega hasta el *ritnatulunga*, está salvado, no se lo puede capturar allí<sup>107</sup>. También un animal herido que se refugia allí debe ser respetado<sup>108</sup>. Allí las querellas están prohibidas. Es un lugar de paz, como se dirá en las sociedades germánicas, es el santuario del grupo totémico, es un verdadero lugar de asilo.

Pero las virtudes de la churinga no sólo se manifiestan por el modo en que se mantiene al profano a distancia. Si está aislada de este modo es porque es una cosa de alto valor religioso y cuya pérdida lesionaría gravemente a la colectividad y a los individuos. Tiene toda suerte de propiedades maravillosas: cura las heridas por contacto, sobre todo las que resultan de la circuncisión<sup>109</sup>; tiene la misma eficacia contra la enfermedad<sup>110</sup>, sirve para hacer crecer la barba<sup>111</sup>; confiere importantes poderes a la especie totémica, cuya reproducción normal asegura<sup>112</sup> a los hombres fuerza, coraje, perseverancia, al contrario, deprime y debilita a sus enemigos. Esta última creencia está aún tan fuertemente arraigada que si, cuando dos combatientes están luchando, y uno de ellos se da cuenta de que su adversario lleva consigo churingas en seguida pierde confianza y su derrota es segura<sup>113</sup>. Por esto no hay instrumento ritual que tenga un lugar más importante en las ceremonias religiosas<sup>114</sup>. Por una especie de unción se comunica sus poderes, ya sea a los oficiantes o a los asistentes; para esto, después de haberlas induido de grasa, se las frota contra los miembros, contra el estómago de los fieles<sup>115</sup>. O bien se las cubre con un plumón que vuela y se dispersa en todas direcciones cuando se las hace girar; esta es una manera de diseminar las virtudes que están en ellas<sup>116</sup>.

Pero no solamente son útiles a los individuos; la suerte del clan entero está colectivamente ligada a la suya. Su pérdida es un desastre; es la desgracia

más grande que pueda suceder al grupo<sup>117</sup>. Algunas veces dejan el *ertnatulunga*, por ejemplo cuando se las presta a algún grupo extranjero<sup>118</sup>. Entonces hay un verdadero duelo público. Durante dos semanas la gente del totem llora, se lamenta, el cuerpo untado con arcilla blanca, como hace cuando ha perdido a alguno de sus parientes<sup>119</sup>.

Por esto las *churingas* no se dejan a disposición de los particulares; el *ertnatulunga* donde se conservan está puesto bajo la vigilancia del jefe del grupo. Cada individuo tiene, sin duda, derechos especiales sobre algunas<sup>120</sup>; sin embargo, en alguna medida, aunque sea el propietario, sólo puede servirse de ellas con el consentimiento y bajo la dirección del jefe. Es un tesoro colectivo; es el arca santa del clan<sup>121</sup>. La devoción de la que son objeto muestra, por otra parte, el alto valor que se les atribuye. Sólo se las maneja con un respeto traducido por la solemnidad de los gestos<sup>122</sup>. Se las cuida, se las engrasa, se las frota, se las pule, y, cuando se las lleva de una localidad a otra, se lo hace en medio de ceremonias que testimonian que se ve en este desplazamiento un acto de la mayor importancia<sup>123</sup>.

Ahora bien, en sí mismas, las *churingas* son objetos de madera y de piedra como tantos otros; sólo se distinguen de las cosas profanas del mismo tipo por una particularidad: sobre ellas está grabada o dibujada la marca totémica. Es, pues, esta marca y sólo ella la que les confiere el carácter sagrado. Es verdad que, según Spencer y Gillen, la *churinga* serviría de residencia a un alma de antepasado, y sería la presencia de esta alma la que le conferiría sus propiedades<sup>124</sup>. Por su parte, Strehlow, declarando inexacta esta interpretación, propone otra que no difiere sensiblemente de la precedente: la *churinga* sería considerada como una imagen del cuerpo del antepasado o como el cuerpo mismo<sup>125</sup>. Serían también, pues, los sentimientos inspirados por el antepasado que se transportarían sobre el objeto material y harían de él una especie de fetiche. Pero ante todo, una y otra concepción —que, por otra parte, no difieren casi, salvo en la letra del mito— han sido manifiestamente forjadas demasiado tarde como para hacer inteligible el carácter sagrado atribuido a las *churingas*. En la constitución de estas piezas de madera y de estos trozos de piedra, no hay nada que las predestine a ser consideradas como asiento de un alma de antepasado o como la imagen de su cuerpo. Si los hombres, pues, han imaginado este mito, se debe al deseo de explicarse a sí mismos el respeto religioso que les inspiraban estas cosas, y de ningún modo a que este respeto estuviera determinado por el mito. Esta explicación, como tantas explicaciones míticas, sólo resuelve el problema por el problema mismo, repetido en términos ligeramente diferentes; pues decir que la *churinga* es sagrada y decir que mantiene tal o cual relación con un ser sagrado, es enunciar el mismo hecho de dos maneras; no es explicarlo. Por otra parte, según opinión de Spencer y Guillen, hay aún entre los

aranda *churingas* que son fabricadas, a vista y ciencia de todo el mundo, por los ancianos del grupo<sup>126</sup>; éstas no proceden, evidentemente, de los grandes antepasados. Tienen, no obstante, con algunas diferencias de grado, la misma eficacia que las otras y se conservan de la misma manera. Por fin, existen tribus enteras donde de ningún modo se concibe a la *churinga* asociada a un espíritu<sup>127</sup>. Su naturaleza religiosa proviene, pues, de otra fuente, ¿y de dónde podría venir si no del sello totémico que lleva? Así, en realidad, es a esta imagen que se dirigen las demostraciones del rito; ella santifica al objeto sobre el cual está grabada.

Pero existen, entre los aranda y en las tribus vecinas, otros dos instrumentos litúrgicos netamente relacionados con el totem y con la *churinga* misma, que entra de ordinario en su composición: son el *nurtunja* y el *waninga*.

El *nurtunja*<sup>128</sup>, que se encuentra entre los aranda del Norte y en sus vecinos inmediatos<sup>129</sup>, está hecho esencialmente por un soporte vertical que consiste en una lanza, o en muchas lanzas reunidas en un haz, o bien en una simple vara<sup>130</sup>. A su alrededor se sostienen manojos de hierbas, atados con cinturones o cintas, hechas de cabellos. Encima se agrega plumón dispuesto en círculos o en líneas paralelas que corren de arriba a abajo del soporte. La punta se decora con plumas de águila-halcón. Ésta es, por otra parte, la forma más general y típica; permite todo tipo de variantes según los casos particulares<sup>131</sup>.

El *waninga*, que se encuentra únicamente entre los aranda del Sur, entre los urabunna y los loritja, no es más que un solo y único modelo. Consiste, también, reducido a sus elementos más esenciales, en un soporte vertical, formado por un palo de más de un pie de largo o por una lanza de muchos metros de altura, cortada por una o por dos piezas transversales<sup>132</sup>. En el primer caso, se parece a una cruz. Cordones hechos con cabellos humanos o con piel de zarigüella o de bandicoot, atraviesan en diagonal el espacio comprendido entre los brazos de la cruz y las extremidades del eje central; están apretados los unos contra los otros y constituyen una red que tiene forma de rombo. Cuando hay dos barras transversales, estos cordones van de una a otra y, desde allí, a la punta y a la base del soporte. A veces están cubiertos por una capa de plumón bastante espeso como para disimularlos a las miradas. El *waninga* parece así una verdadera bandera<sup>133</sup>.

Ahora bien, el *nurtunja* y el *waninga*, que figuran en multitud de ritos importantes, son objeto de un respeto religioso, en todo semejante al que inspiran las *churingas*. Se procede a su confección y a su erección con la mayor solemnidad. Fijos en la tierra o llevados por un oficiante, marcan el punto central de la ceremonia: a su alrededor tienen lugar las danzas y se desarrollan los ritos. Durante la iniciación se conduce al novicio al pie

de un nurtunja que se ha erigido para la circunstancia. "He ahí, le dicen, el nurtunja de tu padre; ya ha servido para hacer muchos jóvenes." Después de esto el iniciado debe besar al nurtunja<sup>134</sup>. Por medio de este beso entra en relación con el principio religioso que se considera reside allí; es una verdadera comunión que debe dar al joven la fuerza necesaria para soportar la terrible operación de la subincisión<sup>135</sup>. Por otra parte, el nurtunja cumple un papel considerable en la mitología de estas sociedades. Los mitos relatan que, en los tiempos fabulosos de los grandes antepasados, el territorio de la tribu ya estaba surcado en todas direcciones por compañías compuestas exclusivamente por individuos de un mismo totem<sup>136</sup>. Cada una de estas tropas llevaba con ella un nurtunja. Cuando se detenía para acampar, la gente, antes de dispersarse para cazar, fijaba en la tierra su nurtunja en cuyo extremo colgaban las churingas<sup>137</sup>. Es decir que le confiaban todo lo que tenían de más precioso. Era al mismo tiempo una especie de estandarte que servía de centro de reunión del grupo. No podemos menos que asombrarnos de las analogías que presenta el nurtunja con el poste sagrado de los omaha<sup>138</sup>.

Ahora bien, este carácter sagrado sólo puede provenir de una causa: que él representa materialmente al totem. En efecto, las líneas verticales o los anillos de plumón que lo cubren, o bien aun los cordones, de colores diferentes, que juntan los brazos del waninga con el eje central, no están dispuestos arbitrariamente, a gusto de los operadores, sino que obligatoriamente deben tomar una forma determinada estrechamente por la tradición y que, en el pensamiento de los indígenas, representa al totem<sup>139</sup>. Aquí no hay más que preguntarse, como en el caso de las churingas, si la veneración de que es objeto este instrumento ritual no es sólo un reflejo de la que inspiran los antepasados; pues es regla que cada nurtunja o cada waninga sólo dura mientras es realiza la ceremonia en la que es utilizado. Se lo confecciona de nuevo y en todas sus partes, cada vez que es necesario y, una vez cumplido el rito, se lo despoja de sus ornamentos y se dispersan los elementos de los cuales está compuesto<sup>140</sup>. No es, pues, nada más que una imagen —y una imagen temporaria— del totem y, en consecuencia, es con este carácter, y sólo con este carácter, que cumple un papel religioso.

De este modo, la churinga, el nurtunja, el waninga, deben únicamente su naturaleza religiosa al hecho de que llevan sobre sí el emblema totémico. Es este emblema el que es sagrado. También mantiene este carácter sobre cualquier objeto donde sea representado. A veces se los pinta sobre las rocas; estas pinturas son denominadas *churinga ilkinia*, dibujos sagrados<sup>141</sup>. Las decoraciones con que se adornan oficiantes y asistentes en las ceremonias religiosas llevan el mismo nombre: a las mujeres y a los niños les está prohibido verlas<sup>142</sup>. En el curso de ciertos ritos el totem se dibuja en el suelo.

Ya la técnica de la operación testimonia los sentimientos que inspiran este dibujo y el alto valor que se le atribuye: está, en efecto, trazado sobre un terreno que previamente ha sido regado, saturado de sangre humana<sup>143</sup>, y más adelante veremos que la sangre es ya, en sí misma, un líquido sagrado que sólo sirve para los oficios piadosos. Luego, una vez que la imagen ha sido ejecutada, los fieles permanecen sentados en la tierra ante ella, con la actitud de la devoción más pura. Con la condición de otorgar a la palabra un sentido apropiado a la mentalidad del primitivo, se puede decir que la adoran. Es esto lo que permite comprender por qué el blasón totémico ha permanecido, para los indios de América del Norte, un objeto más precioso, está siempre rodeado de una suerte de aureola religiosa.

Pero para comprender por qué las representaciones totémicas son tan apreciadas, no deja de ser interesante saber en qué consisten.

Entre los indios de América del Norte, son imágenes, pintadas, grabadas o esculpidas, que tratan de reproducir, lo más fielmente posible el aspecto exterior del animal totémico. Los procedimientos empleados son los mismos que usamos aún hoy en casos similares, salvo que son, en general, más groseros. Pero no sucede lo mismo en Australia y, naturalmente, es en las sociedades australianas donde hay que buscar el origen de estas figuraciones. Aunque el australiano pueda aparecer bastante capaz de imitar, al menos de un modo rudimentario, las formas de las cosas<sup>144</sup>, las decoraciones sagradas parecen, frecuentemente, extrañas a toda preocupación de este género, consisten esencialmente en dibujos geométricos ejecutados sobre las churingas o sobre el cuerpo de los hombres. Son líneas, rectas o curvas, pintadas de modos diferentes<sup>145</sup>, y cuya reunión no tiene y no puede tener sino un sentido convencional. La relación entre la figura y la cosa figurada es hasta tal punto indirecta y lejana, que no podemos percibirla si no estamos advertidos. Sólo los miembros del clan pueden decir cuál es el sentido atribuido por ellos a tal o cual combinación de líneas<sup>146</sup>. En general, hombres y mujeres se representan con semicírculos, los animales con círculos completos o con espirales<sup>147</sup>, las huellas de un hombre o de un animal con líneas de puntos, etc. La significación de las figuras que se obtienen por estos procedimientos es aun tan arbitraria, que un dibujo idéntico puede tener dos sentidos diferentes para la gente de dos totems y representar acá tal animal, en otra parte otro animal o una planta. Esto es quizás más evidente en el caso de los nurtunja y de los waninga. Cada uno de ellos representa un totem diferente. Pero los elementos escasos y muy simples que entran en su composición no podrían dar lugar a combinaciones muy variadas. De este resulta que dos nurtunja pueden tener exactamente la misma forma y expresar dos cosas tan diferentes como un gomero y un avestruz<sup>148</sup>. En el momento

en que se confecciona el nurtunja, se le da un sentido que conserva durante toda la ceremonia, pero que, en suma, está fijado por la convención.

Estos hechos prueban que, si el australiano se siente tan fuertemente inclinado a representar la figura de su totem, no es para tener ante sus ojos un retrato que renueve perpetuamente la imagen de éste; sino que es simplemente porque siente la necesidad de representarse la idea que se hace de él por medio de un signo material, exterior, cualquiera que sea, por otra parte, este signo. No podemos todavía tratar de comprender qué es lo que ha obligado de tal modo al primitivo a escribir sobre su persona y sobre diferentes objetos la noción que tenía de su totem; pero era tan importante precisar desde el comienzo la naturaleza de la necesidad que ha hecho surgir estas múltiples representaciones figurativas<sup>149</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Es la definición que da Cicerón de la gentileza: *Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt* (Top. 6).

<sup>2</sup> Puede decirse, de una manera general, que el clan es un grupo familiar donde el parentesco resulta únicamente de la comunidad del nombre; en ese sentido es que la *gens* es un clan. Pero, en el género así constituido, el clan totémico es una especie particular.

<sup>3</sup> En una cierta medida, esos vínculos de solidaridad se extienden más allá de las fronteras de la tribu. Cuando individuos de tribus diferentes tienen un mismo totem, tienen unos hacia otros deberes particulares. El hecho está expresamente afirmado respecto a ciertas tribus de América del Norte (ver Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, pp. 57, 81, 199, 356-357). Los textos relativos a Australia son menos explícitos. Es probable sin embargo que la prohibición del matrimonio entre miembros de un mismo totem sea internacional.

<sup>4</sup> Morgan; *Ancient Society*, p. 165.

<sup>5</sup> En Australia, las palabras empleadas varían según las tribus. En las regiones observadas por Grey, se decía *Kobong*; los Dieri dicen *Murdu* (Howitt, *Nat. Tr. of S.E. Aust.*, p. 91), los Narrinyeri, *Mgaitye* (Taplin, en *Curr.*, II, p. 244), los Warraungga, *Mungai* o *Mungaii* (*North. Tr.*, p. 754), etcétera.

<sup>6</sup> *Indian Tribes of the United States*, IV, p. 86.

<sup>7</sup> Y sin embargo esta forma de la palabra es tanto más lamentable cuanto que no sabemos siquiera con exactitud cómo es su ortografía. Unos escriben *toodain*, o *dodain* o *ododain* (ver Frazer, *Totemism*, p. 1). El sentido mismo del término no está determinado exactamente. Si se lo compara con el lenguaje del primer observador de los Ojibway, J. Long, la palabra *totam* designaría al genio protector, al totem individual del cual hablaremos más adelante (lib. prim., cap. IV) y no al totem del clan. Pero los testimonios de los otros exploradores tienen formalmente el sentido contrario (ver sobre este punto Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, pp. 49-52).

<sup>8</sup> Los Wotjobaluk (p. 121) y los Buandik (p. 123).

<sup>9</sup> Los mismos.

<sup>10</sup> Los Wolgal (p. 102), los Wotjobaluk y los Buandik.

<sup>11</sup> Los Muruburra (p. 177), los Wotjobaluk y los Buandik.

<sup>12</sup> Los Buandik y los Kaiabara (p. 116). Se notará que todos estos ejemplos están tomados solamente de cinco tribus.

<sup>13</sup> Del mismo modo, sobre 204 tipos de totems, contados por Spencer y Gillen en gran cantidad de tribus, 188 son de animales o de plantas. Los objetos inanimados son el boomerang, el agua fría, la oscuridad, el fuego, el relámpago, la luna, el ocre rojo, la resina, el agua salada, la estrella de la tarde, la piedra, el sol, el agua, el remolino, el viento, el granizo (*North. Tr.*, p. 773. Cf. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I, pp. 253-254).

<sup>14</sup> Frazer (*Totemism*, pp. 10 y 13) cita casos bastante numerosos y hasta hace de él un género aparte que llama *split-totems*. Pero esos ejemplos están tomados de tribus donde el totemismo está profundamente alterado, como en Samoa o en las islas de Bengala.

<sup>15</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 107.

<sup>16</sup> Ver los cuadros hechos por Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme*, II, pp. 61-72 (cf. III, pp. 13-17). Es notable que esos totems fragmentarios sean exclusivamente totems animales.

<sup>17</sup> Strehlow, II, pp. 52 y 72.

<sup>18</sup> Por ejemplo, uno de esos totems es una cavidad donde un antepasado del totem del Gato salvaje ha reposado; otro es una galería subterránea donde un antepasado del clan del Ratón ha cavado, etc. (*ibid.*, p. 72).

<sup>19</sup> *Nat. Tr.*, p. 561 y sig. Strehlow, II, p. 71, n.º 2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 246 y sig.; "On Australian Medicine Men", *J. A. I.*, XVI, p. 53, "Further notes on the Australian Class Systems", *J. A. I.*, XVIII, p. 63 y siguientes.

<sup>20</sup> Thaballa significa el *muchacho que ríe*, según la traducción de Spencer y Gillen. Los miembros del clan que lleva su nombre creen oír reír en las rocas que les sirven de residencia (*North. Tr.*, pp. 207, 215, 227, nota). Según el mito relatado (p. 422), habría habido un grupo inicial de Thaballa míticos (cf. p. 208). El clan de los Kati, de los hombres plenamente desarrollados, *full-grown men* como dicen Spencer y Gillen, bien parece ser del mismo tipo (*North. Tr.*, p. 207).

<sup>21</sup> *North. Tr.*, p. 226 y siguientes.

<sup>22</sup> Strehlow, II, pp. 71-72. Strehlow cita entre los Loritja y los Aranda un totem que recuerda mucho al de la serpiente Wollumqua; es el totem de la serpiente mítica del agua.

<sup>23</sup> Es el caso de Klaatsch, en su artículo ya citado (ver más arriba, p. 103, n.º 22).

<sup>24</sup> Así como lo hemos indicado en el capítulo precedente, el totemismo interesa a la vez al problema de la religión y al problema de la familia, ya que el clan es una familia. Los dos problemas, en las sociedades inferiores, son estrechamente solidarios. Pero ambos son demasiado complejos como para que no sea indispensable tratarlos separadamente. No se puede comprender, por otra parte, la organización familiar primitiva antes de conocer las ideas religiosas primitivas; pues éstas sirven de principios a aquélla. Por eso era necesario estudiar el totemismo como religión, antes de estudiar el clan totémico como agrupamiento familiar.

<sup>25</sup> Ver Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, *Curr.*, II, pp. 244-245; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 131.

<sup>26</sup> *North. Tr.*, pp. 163, 169, 170, 172. Hay que hacer notar, sin embargo, que en todas estas tribus, salvo los Mara y los Anula, la transmisión del totem por línea paterna no sería más que el hecho más general, pero incluiría excepciones.

<sup>27</sup> Según Spencer y Gillen (*Nat. Tr.*, p. 123 y sig.), el alma del antepasado se

reencarnaría en el cuerpo de la madre y llegaría a ser el alma del niño; según Strehlow (II, p. 51 y sig.), la concepción, aunque obra del antepasado, no implicaría una reencarnación; pero, en una y otra interpretación, el totem propio del niño no depende necesariamente del de sus padres.

<sup>28</sup> *Nat. Tr.*, p. 133; Strehlow, II, p. 53.

<sup>29</sup> En gran parte, es la localidad donde la madre cree haber concebido la que determina el totem del niño. Cada totem, como veremos, tiene su centro, y los antepasados frecuentan preferentemente los lugares que sirven de centro a sus totems respectivos. El totem del niño es, pues, aquél al que pertenece la localidad donde la madre cree haber concebido. Por otra parte, como ésta debe encontrarse más a menudo cerca del lugar que sirve de centro totémico a su marido, el niño debe ser más generalmente del mismo totem que el padre. Esto explica, sin duda, cómo, en cada localidad, la mayor parte de los habitantes pertenecen al mismo totem (*Nat. Tr.*, página 9).

<sup>30</sup> *The secret of the Totem*, p. 159 y sig. Cf. Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 40 y 41; John Mathew, *Eaglehawk and Crow*; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, pp. 52 y siguientes.

<sup>31</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 124.

<sup>32</sup> Howitt, *op. cit.*, pp. 121, 123, 124. *Curr.*, III, p. 461.

<sup>33</sup> Howitt, p. 126.

<sup>34</sup> Howitt, p. 98 y siguientes.

<sup>35</sup> *Curr.*, II, p. 165; Brough Smyth, I, p. 423; Howitt, *op. cit.*, p. 429.

<sup>36</sup> Howitt, pp. 101, 102.

<sup>37</sup> J. Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland*, p. 139.

<sup>38</sup> Se podría, en apoyo de esta hipótesis, dar otras razones; pero habría que hacer intervenir consideraciones relativas a la organización familiar, y tenemos que separar los dos estudios. La cuestión, sólo interesa, por otra parte, secundariamente a nuestro tema.

<sup>39</sup> Por ejemplo, Mukwara, que designa una fraternidad entre los Barkinji, los Paruinji, los Milpulk, significa, según Brough Smyth, águila halcón; ahora bien, entre los clanes comprendidos en esta fraternidad, hay uno que tiene por totem el águila halcón. Pero aquí, este animal se designa con la palabra Bilyara. Se encontrarán muchos casos del mismo tipo, citados por Lang, *op. cit.*, p. 162.

<sup>40</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 115. Según Howitt (*op. cit.*, pp. 121 y 454), entre los Wotjobaluk, el clan del Pelicano estaría igualmente representado en las dos fraternidades. El hecho nos parece dudoso. Sería muy posible que esos dos clanes tengan por totems dos especies diferentes de pelicanos. Eso parece surgir de las indicaciones dadas por Mathews sobre la misma tribu ("Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria", en *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1904, pp. 287-288).

<sup>41</sup> Ver sobre esta cuestión nuestra memoria sobre: "Le totémisme", en *Année sociologique*, t. V, p. 82 y siguientes.

<sup>42</sup> Ver sobre esta cuestión de las clases australianas en general nuestra memoria sobre: "La prohibición de incesto", en *Année sociol.*, I, p. 9 y sig., y más especialmente sobre las tribus de ocho clases: "L'organisation matrimoniale des sociétés australiennes", en *Année sociol.*, VIII, pp. 118-147.

<sup>43</sup> Ese principio no se ha mantenido en todas partes con igual rigor. En las tribus del centro de ocho clases, sobre todo, además de la clase con la cual está permitido regularmente el matrimonio, no hay otra con la cual se tiene una especie de *connubium*

secundario (Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 196). Lo mismo ocurre en ciertas tribus de cuatro clases. Cada clase puede elegir entre las dos clases de la otra fraternidad. Es el caso de los Kabi (ver Mathew, en *Curr.*, III, p. 162).

<sup>44</sup> Ver Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 56 y sig., Palmer, "Notes on some Australian Tribes", *J. A. L.*, XLII (1884), p. 302 y siguientes.

<sup>45</sup> Se cita, sin embargo, algunas tribus donde las clases matrimoniales llevan nombres de animales o de plantas: es el caso de los Kabi (Mathew, *Two Representative Tribes*, p. 150), de tribus observadas por Mrs. Bates ("The Marriage Laws and Customs of the W. Austral. Aborigines", en *Victorian Geographical Journal*, XXIII, XXIV, p. 47) y quizás de dos tribus observadas por Palmer. Pero estos hechos son muy raros, su significación está mal establecida. Por otra parte, no es sorprendente que las clases, como los grupos sexuales, hayan adoptado a veces nombres de animales. Esta extensión excepcional de las denominaciones totémicas no modifica en nada nuestra concepción del totemismo.

<sup>46</sup> La misma explicación se aplica quizás a algunas otras tribus del sudeste y del oeste donde, si creemos a los informadores de Howitt, se encontrarían igualmente totems especialmente afectados a cada clase matrimonial. Sería el caso de los Wiradjuri, los Wakelbura, los Bunta-Mura del río Bulloo (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 210, 221, 226). No obstante, los testimonios que ha recogido son, según confiesa, sospechosos. De hecho, de las mismas listas que ha confeccionado, resulta que muchos totems se encuentran igualmente en las dos clases de la misma fraternidad.

La explicación que proponemos según Frazer (*Totemism and Exogamy*, p. 531 y sig.), provoca, por otra parte, una dificultad. En principio, cada clan y, en consecuencia, cada totem están representados indiferentemente en las dos clases de una misma fraternidad, ya que una de esas clases es la de los hijos y la otra la de los padres, de quienes los primeros toman sus totems. Cuando las clases desaparecieron, pues, las interdicciones totémicas que sobrevivían habrían debido permanecer comunes a las dos clases matrimoniales, mientras que, en los casos citados, cada clase tiene las suyas propias. ¿De dónde proviene esta diferenciación? El ejemplo de los Katabara (tribu del sur del Queensland) permite quizás entrever cómo se ha producido esta diferenciación. En esta tribu, los niños tienen el totem de su madre, pero particularizado por medio de un signo distintivo. Si la madre tiene por totem el águila halcón negro, el del niño es el águila halcón blanca (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 229). Hay aquí como una primera tendencia de los totems a diferenciarse según las clases matrimoniales.

<sup>47</sup> Una tribu de algunos cientos de cabezas cuenta a veces hasta 50 o 60 clanes y hasta muchos más. Ver sobre este punto Durkheim y Mauss, "De quelques formes primitives de classification", en *Année sociologique*, t. VI, p. 26, n° 1.

<sup>48</sup> Salvo los indios Pueblo del suroeste donde son más numerosos. Ver Hodge, "Pueblo Indian Clans", en *American Anthropologist*, 1ª serie, t. IX, p. 345 y sig. Puede preguntarse sin embargo si los grupos que llevan esos totems son clanes o subclanes.

<sup>49</sup> Ver los cuadros confeccionados por Morgan, en *Ancient Society*, pp. 155-156.

<sup>50</sup> Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 112; Swanton, *Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians in XXVth. Rep.*, p. 398.

<sup>51</sup> Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 62.

<sup>52</sup> "The distinction between the two clans is absolute in every respect", dice Swanton, p. 68; él llama clanes a lo que nosotros damos el nombre de fraternidades. En las dos fraternidades, dice en otra parte, son, una en relación con la otra, como dos pueblos extranjeros.



- <sup>53</sup> El totem de los clanes propiamente dicho está todavía, al menos entre los Haida, más alterado que el totem de las fratrias. La costumbre, en efecto, que permite a un clan dar o vender el derecho de llevar su totem, da por resultado que cada clan tiene una pluralidad de totems entre los cuales algunos les son comunes con otros clanes (ver Swanton, pp. 107 y 268). Porque Swanton llama clanes a las fratrias, está obligado a dar el nombre de familia a los clanes propiamente dichos, y de *household* a las verdaderas familias. Pero el sentido real de la terminología que adopta no es dudoso.
- <sup>54</sup> *Journal of two Expeditions in N. W. and W. Australia*, II, p. 228.
- <sup>55</sup> *Kamilaroi and Kurnai*, p. 165.
- <sup>56</sup> *Indian Tribes*, I, p. 420. Cf. I, p. 52. Esta etimología es, por otra parte, muy cuestionable. Cf. "Handbook of American Indians North of Mexico" (*Smithsonian Instit., Bur. of Ethnol.*, 2ª parte, s. v. Totem, p. 787).
- <sup>57</sup> Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 184. Garrick Mallery, "Picture-Writing of the Americans Indians", en *Tenth Rep.*, 1893, p. 377.
- <sup>58</sup> Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 148 (citado por Frazer, *Totemism*, página 30).
- <sup>59</sup> Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France*, V, p. 329.
- <sup>60</sup> Krause, *Tlinkit-Indianer*, p. 248.
- <sup>61</sup> Erminnie A. Smith, "Myths of the Iroquois", en *Second Rep., of the Bureau of Ethnol.*, p. 78.
- <sup>62</sup> Dodge, *Our Wild Indians*, p. 225.
- <sup>63</sup> Powell, "Wyandot Government", en *I. Annual Report the Bureau of Ethnology* (1881), p. 64.
- <sup>64</sup> Dorsey, "Omaha Sociology", *Third Rep.*, pp. 229, 240, 248.
- <sup>65</sup> Krause, *op. cit.*, p. 130-131.
- <sup>66</sup> Krause, p. 308.
- <sup>67</sup> Ver una fotografía de un pueblo Haida en Swanton, *op. cit.*, Pl. IX. Cf. Tylor, "Totem post of the Haida Village of Masset", *J. A. L.*, nueva serie, I, p. 133.
- <sup>68</sup> Hill Tout, "Report on the Ethnology of the Statulmh of British Columbia", *J. A. L.*, t. XXXV, 1905, p. 155.
- <sup>69</sup> Krause, *op. cit.*, p. 230; Swanton, *Haida*, p. 129, 135 y sig.; Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 52-53, 337, 356. En ese último caso, el totem está representado dado vuelta, en signo de duelo. Se encuentran costumbres similares entre los Creek (C. Swan, en Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, V, p. 165), entre los Delaware (Heckewelder, *An Account of the History, Manners a. Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania*, p. 246-247).
- <sup>70</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 168, 537, 540.
- <sup>71</sup> Spencer y Gillen, *ibid.*, p. 174.
- <sup>72</sup> Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 99, n.
- <sup>73</sup> Brough Smyth, I, p. 284. Strehlow cita un hecho del mismo tipo entre los Aranda (III, p. 68).
- <sup>74</sup> *An account of the English Colony en N. S. Wales*, II, p. 381.
- <sup>75</sup> Krause, p. 327.
- <sup>76</sup> Swanton, "Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tlingit Indians", en *XXIVth. Rep.*, p. 425 y sig.; Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 358.
- <sup>77</sup> Frazer, *Totemism*, p. 26.
- <sup>78</sup> Bourke, *The Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 229, J. W. Fewkes,

- "The Group of Tusayan Ceremonials called Katsinas", en *XVth Rep.*, 1897, pp. 251-263.
- <sup>79</sup> Müller, *Geschichte der Maerikanischen Urreligionen*, p. 327.
- <sup>80</sup> Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 269.
- <sup>81</sup> Dorsey, "Omaha Sociol", *Third Rep.*, pp. 229, 238, 240, 245.
- <sup>82</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 451.
- <sup>83</sup> Spencer y Gillen, *ibid.*, p. 257.
- <sup>84</sup> Se verá más adelante (lib. I, cap. IV), lo que significan esas relaciones de parentesco.
- <sup>85</sup> Spencer y Gillen, *North., Tr.*, p. 296.
- <sup>86</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 744-746; cf. p. 129.
- <sup>87</sup> *Kamilaroi and Kurnai*, p. 66, nota. El hecho, es cierto, es cuestionado por otros informadores.
- <sup>88</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 74.
- <sup>89</sup> Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 41 y sig., Pl. XX y XI; Boas, *The Social Organization of the Kwakiutl*, p. 318; Swanton, *Tlingit*, pl. XVI y sig. En un caso, extranjero por otra parte, a las dos regiones etnográficas que estudiamos más especialmente, esos tatuajes se practican sobre los animales que pertenecen al clan. Los Bechuana del sur de África están divididos en un cierto número de clanes, la gente del cocodrilo, por ejemplo, hacen en las orejas de su ganado una incisión que recuerda, por su forma, la boca del animal (*Casalis. Les Basoutos*, p. 221). Según Robertson Smith, la misma costumbre habría existido entre los antiguos árabes (*Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 212-214).
- <sup>90</sup> Hay algunos que, según Spencer y Gillen, no tendrían ningún sentido religioso (v. *Nat. Tr.*, p. 41-42; *North. Tr.*, p. 45, 54-56).
- <sup>91</sup> Entre los Aranda, la regla incluye excepciones que se explicarán más adelante.
- <sup>92</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 162; *North. Tr.*, p. 179, 259, 292, 295-296; Schulze, *loc. cit.*, p. 21. Lo que se representa así, no siempre es el totem mismo, sino uno de los objetos que asociados a ese totem, se consideran cosas de la misma familia.
- <sup>93</sup> Es el caso, por ejemplo, de los Warramunga, los Walpari, los Wulmala, los Tjingilli, los Umbaia, los Unmatjera (*North. Tr.*, p. 348, 339). Entre los Warramunga, en el momento en que se ejecuta el dibujo, los operadores dirigen al iniciado las siguientes palabras: "Esta marca pertenece a vuestra localidad (*your place*): no fijéis los ojos en otra localidad". "Este lenguaje significa, dicen Spencer y Gillen, que el joven no debe intervenir en otras ceremonias más que las que conciernen a su totem; testimonian igualmente la estrecha vinculación que se supone existe entre un hombre, su totem y el lugar especialmente consagrado a ese totem" (*North. Tr.*, p. 584). Entre los Warramunga, el totem se transmite del padre a los niños: en consecuencia, cada localidad tiene el suyo.
- <sup>94</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 215, 241, 376.
- <sup>95</sup> Se recuerda (ver más arriba, p. 150) que, en esta tribu, el niño puede tener un totem distinto que el de su padre o de su madre y, más generalmente, de sus parientes. Ahora bien, los parientes de una y otra parte, son los operadores designados para las ceremonias de la iniciación. En consecuencia, como un hombre, en principio, sólo tiene cualidad de operador o de oficiante para las ceremonias de su totem, se sigue que, en ciertos casos, los ritos a los que el niño es iniciado conciernen forzosamente a un totem distinto al suyo. Es así como las pinturas ejecutadas sobre el cuerpo del novicio no representan necesariamente al totem de este último: se encontrará casos de este tipo en Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 229. Lo que muestra bien, por otra parte, que allí hay

una anomalía es que, no obstante, las ceremonias de la circuncisión pertenecen esencialmente al totem que predomina en el grupo local del iniciado, es decir al totem que sería el del iniciado mismo, si la organización totémica no estuviera perturbada, si fuera entre los Aranda lo que es entre los Warramunga (ver Spencer y Gillen, *ibid.*, p. 219).

La misma perturbación ha tenido otra consecuencia. De una manera general, tiene por efecto distender un poco los vínculos que unen cada totem a un grupo determinado, ya que un mismo totem puede contar miembros en todos los grupos locales posibles, y hasta en las dos fratrias indistintamente. La idea de que las ceremonias de un totem podía celebrarse un individuo de un totem diferente —idea que es contraria a los principios mismos del totemismo, como lo veremos mejor aún en lo que continúa— ha podido establecerse así sin provocar demasiadas resistencias. Se ha admitido que un hombre a quien un espíritu revelaba la fórmula de una ceremonia tenía cualidad para presidirla, aun cuando no era del totem interesado (*Nat. Tr.*, p. 519). Pero lo que prueba que esa es una excepción a la regla y el producto de una especie de tolerancia, es que el beneficiario de la fórmula así revelada no tiene libre disposición de ella; si la transmite —y esas transmisiones son frecuentes— no puede ser más que a un miembro del totem con el cual se relacionan el rito (*Nat. Tr.*, *ibid.*).

<sup>96</sup> *Nat. Tr.*, p. 140. En ese caso, el novicio conserva la decoración con la que así se lo ha adornado hasta que, por efecto del tiempo, se borra por sí misma.

<sup>97</sup> Boas, "General Report on the Indians of British Columbia", en *British Association for the Advancement of Science, Fifth Rep. of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canadá*, p. 41.

<sup>98</sup> También hay entre los Warramunga, pero en menor número que en los Aranda, y no figuran en las ceremonias totémicas aunque tienen un cierto lugar en los mitos (*North. Tr.*, p. 163).

<sup>99</sup> En otras tribus se emplean otros nombres. Damos un sentido genérico al término Aranda porque en esta tribu las churingas tienen el mayor lugar y han sido las más estudiadas.

<sup>100</sup> Strehlow, II, p. 81.

<sup>101</sup> Hay algunas, pero pequeña cantidad, que no llevan ningún dibujo aparente (ver Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 144).

<sup>102</sup> *Nat. Tr.*, pp. 139 y 648; Strehlow, II, p. 75.

<sup>103</sup> Strehlow, que escribe *Tjurunga*, da una traducción un poco diferente de la palabra. "Esta palabra —dice— significa aquello que es secreto y personal (*der eigene peheime*). *Tju* es una vieja palabra que significa escondido, secreto, y *runga* quiere decir lo que me es propio." Pero Kempe, que tiene en la materia más autoridad que Strehlow, traduce *tju* por grande, poderoso, sagrado (Kempe, "Vocabulary of the Tribes inhabiting Macdonnell Ranges", s. v. *Tju*, en *Transaction of the R. Society of Victoria*, t. XIII). Por otra parte, la traducción de Strehlow no se aleja, en el fondo, de la precedente como podría creerse a primera vista; pues lo secreto, es lo que se sustrae al conocimiento de los profanos, es decir, lo sagrado. En cuanto a la significación atribuida a la palabra *runga*, nos parece muy dudosa. Las ceremonias del avestruz pertenecen a todos los miembros del clan del avestruz; todos pueden participar en ellas; no son, pues, cosa personal de ninguno de ellos.

<sup>104</sup> *Nat. Tr.*, pp. 130-132; Strehlow, II, p. 78. Una mujer que ha visto una churinga y el hombre que se la ha mostrado, son ambos condenados a muerte.

<sup>105</sup> Strehlow denomina a este lugar, definido exactamente con los mismos términos que emplean Spencer y Gillen, arknanaua en lugar de ertnatulunga (Strehlow, II, p. 78).

<sup>106</sup> *North. Tr.*, p. 270; *Nat. Tr.*, p. 140.

<sup>107</sup> *Nat. Tr.*, p. 135.

<sup>108</sup> Strehlow, II, p. 78. Strehlow dice, sin embargo, que un asesino que a religión cerca de un ertnatulunga es perseguido hasta allí y matado sin piedad. Nos resulta un poco difícil conciliar este hecho con el privilegio del que gozan los animales, y nos preguntamos si el mayor rigor con que se trata al criminal no es reciente, y si no debe atribuirse a un debilitamiento del tabú que protegía primitivamente al ertnatulunga.

<sup>109</sup> *Nat. Tr.*, p. 248.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 545-546. Strehlow, II, p. 79. Por ejemplo, el polvo desprendido por frotación de una churinga de piedra y disuelto en agua, constituye una poción que devuelve la salud a los enfermos.

<sup>111</sup> *Nat. Tr.*, p. 545-546. Strehlow (II, p. 79) niega el hecho.

<sup>112</sup> Por ejemplo, una churinga del totem del Aje, depositada en el suelo hace crecer allí los ajos (*North. Tr.*, p. 275). Tiene el mismo poder sobre los animales (Strehlow, II, p. 76, 78; III, p. 3, 7).

<sup>113</sup> *Nat. Tr.*, p. 135; Strehlow, II, p. 79.

<sup>114</sup> *North. Tr.*, p. 278.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 272-273.

<sup>117</sup> *Nat. Tr.*, p. 135.

<sup>118</sup> Un grupo toma prestado de otro sus churingas, con la idea de que estas le comunicarán alguna de las virtudes que poseen, que su presencia realzará la vitalidad de los individuos y de la colectividad (*Nat. Tr.*, p. 158 y siguientes).

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>120</sup> Cada individuo está unido por un vínculo particular, en primer término a una churinga especial que le sirve de prenda de vida, luego a las que ha recibido de sus padres por herencia.

<sup>121</sup> *Nat. Tr.*, p. 154; *North. Tr.*, p. 193. Tal es el sello colectivo que tienen las churingas, que reemplazan a los *bastones de los mensajeros* que llevan en otras tribus los individuos enviados a grupos extranjeros para convocarlos a alguna ceremonia (*Nat. Tr.*, pp. 141-142).

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 326. Hay que hacer notar que los *bull-voaries* son empleados del mismo modo (Matheys, "Oboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria", en *Journal of Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, pp. 307-308).

<sup>123</sup> *Nat. Tr.*, pp. 161, 250 y siguientes.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>125</sup> Strehlow, I, *Vorworet, in fine*; II, pp. 76, 77 y 82. Para los aranda es el cuerpo mismo del antepasado; para los loritja solamente su imagen.

<sup>126</sup> Cuando nace un niño, la madre indica al padre el lugar donde el espíritu del alma del antepasado ha penetrado en ella. El padre, acompañado de algunos parientes, se dirige a ese lugar y allí busca la churinga que el antepasado, según se cree, ha dejado caer en el momento en que se ha reencarnado. Si se la encuentra es, sin duda, porque algún anciano del grupo totémico la ha puesto allí (la hipótesis es de Spencer y Gillen). Si no se la descubre, se hace una nueva churinga siguiendo una técnica determinada (*Nat. Tr.*, p. 132. Cf. Strehlow, II, p. 80).

<sup>127</sup> Es el caso de los warramunga, de los urabunna, de los worgaia, de los antara, de los tjingilli, de los gnanji (*North. Tr.*, pp. 258, 275-276). Entonces, dicen Spencer y Gillen, *they were regarded as of special value because of their association with a totem* (*ibid.*, p. 276). Hay ejemplos del mismo hecho entre los aranda (*Nat. Tr.*, página 156).

- <sup>128</sup> Strehlow escribe *mtanja* (*op. cit.*, I, pp. 4-5).
- <sup>129</sup> Los kaitish, los ilpirra, los unmatjera: pero es raro entre estos últimos.
- <sup>130</sup> La vara se reemplaza algunas veces por churingas muy largas, puestas de un cabo al otro.
- <sup>131</sup> A veces, en la punta del nurtunja, se suspende otro más pequeño. En otros casos, el nurtunja tiene la forma de una cruz o de una T. Más raramente, falta el soporte central (*Nat. Tr.*, pp. 298-300, 360-364, 627).
- <sup>132</sup> A veces, estas barras transversales son tres.
- <sup>133</sup> *Nat. Tr.*, pp. 231-234, 306-310, 627. Además del nurtunja y del waninga, Spencer y Gillen distinguen un tercer tipo de poste o bandera sagrada: es el kauaua (*Nat. Tr.*, pp. 364, 370, 629), cuyas funciones, confiesan francamente, por otra parte, no han podido determinar exactamente. Hacen notar solamente que el kauaua "es visto como algo común a los miembros de todos los totems". Pero según Strehlow (III, p. 23, n. 2), el kauaua del que hablan Spencer y Gillen sería simplemente el nurtunja del totem del Gato salvaje. Como este animal es objeto de un culto tribal, se explica que la veneración de la que es objeto su nurtunja sea común a todos los clanes.
- <sup>134</sup> *North. Tr.*, p. 342; *Nat. Tr.*, p. 309.
- <sup>135</sup> *Nat. Tr.*, p. 255.
- <sup>136</sup> *Ibid.*, caps. X y XI.
- <sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 138, 144.
- <sup>138</sup> Ver Dorsey, "Siouan Cults", *XIth Rep.*, p. 413; "Omaha Society", *IIIrd Rep.*, p. 231. Es cierto que sólo hay un poste sagrado para la tribu, mientras que hay un nurtunja por clan. Pero el principio es el mismo.
- <sup>139</sup> *Nat. Tr.*, pp. 232, 30, 313, etc.; *North. Tr.*, pp. 182, 186, etcétera.
- <sup>140</sup> *Nat. Tr.*, p. 346. Se dice, es verdad, que el nurtunja representa la lanza del antepasado que, en los tiempos del Alcheringa, se hallaba a la cabeza de cada clan. Pero sólo es una representación simbólica de ella; no es una especie de reliquia, como la churinga, que se cree emana del antepasado mismo. Aquí se muestra particularmente el carácter secundario de la interpretación.
- <sup>141</sup> *Nat. Tr.*, p. 614 y sig., sobre todo p. 617; *North. Tr.*, p. 749.
- <sup>142</sup> *Nat. Tr.*, p. 634.
- <sup>143</sup> *Ibid.*, p. 179.
- <sup>144</sup> Ver ejemplos en Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, fig. 131. Se verá allí dibujos, muchos de los cuales tienen por objeto, evidentemente, la representación de animales, de plantas, de cabezas humanas, etc., por supuesto muy esquemáticamente.
- <sup>145</sup> *Nat. Tr.*, p. 617; *North. Tr.*, p. 716 y siguientes.
- <sup>146</sup> *Nat. Tr.*, p. 145; Strehlow, II, p. 80.
- <sup>147</sup> *Ibid.*, p. 151.
- <sup>148</sup> *Ibid.*, p. 346.
- <sup>149</sup> Por otra parte, no es raro que estos dibujos y pinturas no tengan al mismo tiempo, un carácter estético: es una primera forma de arte. Ya que es también y sólo todo un lenguaje escrito, se sigue que los orígenes del dibujo y los de la escritura se confunden. Es muy probable que el hombre ha debido comenzar a dibujar, menos para fijar sobre madera o piedra formas bellas que encantaban sus sentidos, que para traducir materialmente su pensamiento (cf. Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 105; Dorsey, *Siouan Cults*, p. 394 y siguientes).

## CAPÍTULO SEGUNDO

## LAS CREENCIAS ESTRICTAMENTE TOTÉMICAS (continuación)

## II.—EL ANIMAL TOTÉMICO Y EL HOMBRE

Pero las imágenes totémicas no son las únicas cosas sagradas. Existen seres reales que, también ellos, son objeto de ritos en razón de las relaciones que mantienen con el totem: son, antes que cualquier otro, los seres de la especie totémica y los miembros del clan.

## I

Ante todo, ya que los dibujos que representan al totem despiertan sentimientos religiosos, es natural que las cosas cuya forma reproducen estos dibujos tengan, en alguna medida, la misma propiedad.

La mayor parte son animales y plantas. El papel profano que cumplen los vegetales y también los animales es, ordinariamente, el de servir para la alimentación: es así como el carácter sagrado del animal o de la planta totémica se reconoce porque está prohibido comerla. Sin duda, porque son cosas santas, pueden entrar en la composición de ciertas comidas místicas, y veremos, en efecto, que sirven a veces de verdaderos sacramentos: pero normalmente no pueden utilizarse para el consumo vulgar. El que desconozca esta prohibición se expone a los más graves peligros. El grupo no siempre interviene para reprimir artificialmente la infracción cometida: pero se cree que el sacrilegio produce automáticamente la muerte. Se cree que en la planta o en el animal totémico reside un principio temible que no puede penetrar en un organismo profano sin desorganizarlo o destruirlo<sup>1</sup>. Solamente los ancianos están liberados, al menos en ciertas tribus, de esta prohibición<sup>2</sup>; veremos más adelante la razón de esto.

Sin embargo, si la prohibición en gran cantidad de tribus es formal<sup>8</sup> —reservándonos excepciones que indicaremos más lejos—, es indudable que tiende a atenuarse a medida que se ha debilitado la vieja organización totémica. Pero las mismas restricciones que todavía se mantienen demuestran que tales atenuaciones se han admitido no sin dificultades. Por ejemplo, donde está permitido comer la planta o el animal que sirve de totem, no se lo hace, sin embargo, con toda libertad; sólo se puede consumir una pequeña cantidad por vez. Exceder la medida constituye una falta ritual que tiene graves consecuencias<sup>4</sup>. Por otra parte, la prohibición rige enteramente para las partes que se consideran más preciosas, es decir más sagradas; por ejemplo, los huevos o la grasa<sup>5</sup>. Por otra parte, aún, el consumo se tolera sin reservas sólo cuando se trata de un animal que aún no ha llega a la plena madurez<sup>6</sup>. En este caso se considera, sin duda, que su naturaleza sagrada aún no está completa. La barrera que aísla y protege al ser totémico sólo cede muy lentamente y no sin vivas resistencias que dan testimonio de lo que debía ser primitivamente.

Es cierto que, según Spencer y Gillen, tales restricciones no serían los restos de una prohibición rigurosa que iría atenuándose, sino al contrario, el preludio de una interdicción que solo comenzaría a establecerse. Según estos escritores<sup>7</sup>, originariamente, la libertad de consumo habría sido total, y las limitaciones que han sobrevenido serían relativamente recientes. Ellos creen encontrar la prueba de su tesis en los hechos siguientes. Primero, como dijimos, existen ocasiones solemnes en las cuales la gente del clan o su jefe no sólo pueden, sino que deben comer el animal y la planta totémica. Segundo, los mitos relatan que los grandes antepasados, fundadores de los clanes, comían su totem regularmente: ahora bien, nos dicen, estos relatos sólo pueden comprenderse como eco de una época en que las prohibiciones actuales no habrían existido.

Pero el hecho de que sea ritualmente obligatorio, en el curso de ciertas solemnidades religiosas, un consumo, moderado por otra parte, del totem, no implica de ningún modo que haya servido nunca para la alimentación común. Todo lo contrario, el alimento que se come en estos banquetes místicos es esencialmente sagrado y, en consecuencia, prohibido a los profanos. En cuanto a los mitos, atribuirles tan fácilmente valor de documentos históricos, es proceder según un método crítico un tanto sumario. En general, tienen por objeto interpretar ritos existentes, antes que conmemorar acontecimientos pasados; son mucho más una explicación del presente que una historia. En especial, estas tradiciones según las cuales los antepasados de la época fabulosa habrían comido su totem están perfectamente de acuerdo con creencias y ritos siempre en vigor. Los ancianos, los personajes que han llegado a una alta dignidad religiosa están libres de las prohibiciones a las

que está sometido el común de los hombres<sup>8</sup>: pueden comer la cosa santa porque ellos mismos son santos; por otra parte, es una regla no sólo particular al totemismo, sino que se encuentra en las religiones más diferentes. Ahora bien, los héroes ancestrales eran casi dioses. Debía, pues, parecer más natural aún que hayan podido nutrirse con el alimento sagrado<sup>9</sup>; pero ésta no es una razón para que se haya acordado la misma facultad a los simples profanos<sup>10</sup>.

Sin embargo, no es cierto ni aun verosímil que la prohibición haya sido nunca absoluta. Parece haber estado siempre en suspenso para casos de necesidad, por ejemplo, cuando el indígena está hambriento y no tiene otro alimento para nutrirse<sup>11</sup>. Con más razón es así cuando el totem es un alimento del cual el hombre no puede prescindir. Así hay gran cantidad de tribus donde existe un totem del agua; una prohibición estricta es, en este caso, manifiestamente imposible. Sin embargo, aún en este caso, la facultad concedida está sometida a condiciones que restringen su uso y que muestran bien que ella deroga un principio reconocida. Entre los kaitish y los warramunga, un hombre de este totem no puede beber agua libremente: le está prohibido tomarla por sí mismo; sólo la puede recibir de las manos de un tercero que pertenece obligatoriamente a la fraternidad del cual él no es miembro<sup>12</sup>. La complejidad de este procedimiento y las molestias que resultan de él son también un modo de reconocer que el acceso a la cosa sagrada no es libre. La misma regla se aplica, en ciertas tribus del centro, cada vez que se come totem por necesidad o por otra causa. Aún hay que agregar que, cuando esta formalidad no se puede ejecutar, es decir, cuando un individuo está solo o rodeado solamente por los miembros de su fraternidad, en caso de urgencia, prescindir de todo intermediario. Se ve que la interdicción es susceptible de aplicaciones variadas.

No obstante, ella está basada en ideas tan fuertemente arraigadas en las conciencias, que muy a menudo sobrevive a sus primeras razones de ser. Hemos visto que, verosímelmente, los diversos clanes de una fraternidad sólo son subdivisiones de un clan inicial que se habría desmembrado. Hubo pues un momento que en todos los clanes fundidos tenían el mismo totem; por ende, allí donde no se ha borrado completamente el recuerdo de este origen común, cada clan continúa sintiéndose solidario con los otros y considerando que sus totens no le son extranjeros... Por esta razón, un individuo no puede comer libremente totens afectados a los diferentes clanes de la fraternidad de la cual no es miembro; sólo puede hacerlo si la planta o el animal prohibidos le han sido presentados por un miembro de otra fraternidad<sup>13</sup>.

Otra supervivencia del mismo tipo es la que concierne al totem maternal. Hay poderosas razones para creer que, originariamente, el total se transmitía por línea uterina. Allí, pues, donde entró en uso la filiación por línea

paterna, probablemente fue sólo después de un largo período durante el cual se había aplicado el principio opuesto: por ende, el niño tenía entonces el totem de su madre y estaba sometido a todas las prohibiciones que le correspondían. Ahora bien, en ciertas tribus, donde hoy, sin embargo, el niño hereda el totem paterno, sobreviven algunas de las interdicciones que primitivamente protegían al totem de la madre: no se lo puede comer libremente<sup>14</sup>. No hay nada, sin embargo, en el actual estado de cosas, que corresponda a esta prohibición.

A la interdicción de comer se agrega a menudo la de matar o, si el totem es una planta, de cortar<sup>15</sup>. Sin embargo, aquí también hay muchas excepciones y tolerancias. Sobre todo está el caso de necesidad, cuando por ejemplo el totem es un animal nocivo<sup>16</sup> o no se tiene qué comer. También hay tribus donde está prohibido cazar por su cuenta al animal cuyo nombre se lleva y donde está permitido, sin embargo, matarlo por cuenta de otro<sup>17</sup>. Pero en general, la manera en que se cumple el acto indica bien que hay en él algo de ilícito. Se excusan como de una falta: testimonian el dolor que sienten, la repugnancia que experimentan<sup>18</sup> y toman las precauciones necesarias para que el animal sufra lo menos posible<sup>19</sup>.

Además de estas interdicciones fundamentales, se citan algunos casos de prohibición de contacto entre el hombre y su totem. Así, entre los omaha, en el clan del Anta, nadie puede tocar cualquier parte del cuerpo del anta macho: en un subclan del Búfalo, no se permite tocar la cabeza de este animal<sup>20</sup>. Entre los bechuana nadie osaría vestirse con la piel del animal que tiene por totem<sup>21</sup>. Pero estos casos son raros, y es natural que lo sean, ya que, normalmente, el hombre debe llevar consigo la imagen de su totem o algo que lo recuerda. El tatuaje y los trajejs totémicos serían impracticables si se prohibiera todo contacto. Por otra parte, se notará que esta prohibición no se observa en Australia, sino solamente en sociedades donde el totemismo está ya muy alejado de su forma original; es pues, verosíblemente, de origen tardío y debido quizás a la influencia de ideas que nada tienen de propiamente totémicas<sup>22</sup>.

Si relacionamos ahora estas diversas interdicciones con aquéllas cuyo emblema totémico es el objeto, parece que, contrariamente a lo que podría preverse, estas últimas son más numerosas, más estrictas, más severamente imperativas que las primeras. Las figuras de todo tipo que representan al totem están rodeadas de un respeto sensiblemente superior al que inspira el mismo ser cuya forma reproducen estas figuraciones. Las churingas, el nurtunja, el waninga nunca deben ser manejados por las mujeres o los no iniciados, que tampoco están autorizados a verlos sino muy excepcionalmente y a respetuosa distancia. Al contrario, la planta o el animal cuyo nombre lleva el clan, pueden ser vistos y tocados por todos. Las churingas se con-

servan en una especie de templo, en cuyo umbral mueren todos los ruidos de la vida profana; es el dominio de las cosas santas. Al contrario, animales y plantas totémicas viven en terreno profano y se mezclan en la vida común. Y como el número y la importancia de las interdicciones que aislan una cosa sagrada y la retiran de la circulación corresponde al grado de santidad que la inviste, se llega al notable resultado de que *las imágenes del ser totémico son más sagradas que el ser totémico mismo*. Por lo demás, en las ceremonias del culto, tienen el primer lugar la churinga, el nurtunja; el animal sólo aparece muy excepcionalmente. En un rito del que hablamos<sup>23</sup>, sirve de materia para un banquete religioso, pero no desempeña un papel activo. Los aranda bailan alrededor del nurtunja, se reúnen ante la imagen de su totem y lo adoran; nunca dirigen demostración semejante al ser totémico mismo. Si éste fuera la cosa santa por excelencia, es con él, con la planta o el animal sagrado que el joven iniciado debería comunicarse cuando se introduce en el círculo de la vida religiosa; hemos visto, al contrario, que el momento más solemne de la iniciación es aquél en que el novicio penetra en el santuario de las churingas. Se comunica con ellas, con el nurtunja. Así, pues, las representaciones del totem tienen una eficacia más activa que el totem mismo.

## II

Ahora necesitamos determinar el lugar del hombre en el sistema de las cosas religiosas.

Nos inclinamos, por todo un conjunto de hábitos adquiridos y por la fuerza misma del lenguaje, a concebir al hombre común, al simple fiel, como un ser esencialmente profano. Bien podría suceder que esta concepción no fuera verdadera según la letra de ninguna religión<sup>24</sup>; en todo caso, ella no se aplica al totemismo. Cada miembro del clan está investido de un carácter sagrado que no es sensiblemente inferior al que hemos reconocido en el animal. La razón de esta santidad personal es que el hombre cree ser, al mismo tiempo que un hombre en el sentido usual de la palabra, un animal o una planta de la especie totémica.

En efecto, él lleva su nombre; ahora bien, la identidad de nombre pasa a implicar entonces una identidad de naturaleza. La primera no se considera simplemente como índice exterior de la segunda: la supone lógicamente. Pues el nombre, para el primitivo, no es sólo una palabra, una combinación de sonidos; es algo del ser, y aún algo esencial. Un miembro del clan del Canguro se llama a sí mismo un canguro; es pues, en un sentido, un animal de

esta misma especie, "El hombre, dicen Spencer y Gillen, considera al ser que le sirve de totem como igual a sí mismo. Un indígena con quien discutíamos el problema, nos respondió, mostrándonos una fotografía que acabábamos de tomarle: «Esto es exactamente lo mismo que yo.» ¡bien! sucede lo mismo con el canguro." El canguro era su totem<sup>25</sup>. Cada individuo tiene, pues, una doble naturaleza: en él coexisten dos seres, un hombre y un animal.

Para dar a esta dualidad una apariencia de inteligibilidad, tan extraña para nosotros, el primitivo ha concebido mitos que, sin duda, no explican nada y no hacen sino desplazar la dificultad, pero que, desplazándola, parecen al menos atenuar su escándalo lógico. Con variante de detalle, todos están contruidos con el mismo plan: tienen por objeto establecer entre el hombre y el animal totémico relaciones genealógicas que hagan del primero el pariente del segundo. Por esta comunidad de origen, que se representa, por otra parte, de diferentes maneras, se cree explicar su comunidad de naturaleza. Los narrinyeri, por ejemplo, imaginaron que, entre los primeros hombres, algunos tenían el poder de transformarse en animales<sup>26</sup>. Otras sociedades australianas colocan al comienzo de la humanidad ya sea animales extraños, de los que habrían descendido los hombres, no se sabe demasiado cómo<sup>27</sup>, ya sea seres mixtos, intermediarios entre los dos reinos<sup>28</sup>, o aun criaturas informes, apenas representables, desprovistas de todo órgano determinado, de todo miembro definido, donde las distintas partes del cuerpo apenas estaban esbozadas<sup>29</sup>. En seguida habrían intervenido potencias míticas, concebidas a veces bajo formas de animales, y habrían transformado en hombres a estos seres ambiguos e inencontrables que representan, dicen Spencer y Gillen, "una fase de transición entre el estado de hombre y el de animal"<sup>30</sup>. Estas transformaciones se nos presentan como producto de operaciones violentas y casi quirúrgicas. A golpes de hacha o, cuando el operario es un pájaro, a picotazos, se habría esculpido al individuo humano en esta masa amorfa, con los miembros separados los unos de los otros, la boca abierta, la nariz agujereada<sup>31</sup>. En América se encuentran leyendas análogas, salvo que, en razón de la mentalidad más desarrollada de estos pueblos, las representaciones que muestran no son de una confusión tan sorprendente para el pensamiento. Ora es algún personaje legendario que, por un acto suyo, habría metamorfoseado en hombre al animal epónimo del clan<sup>32</sup>. Ora el mito trata de explicar cómo, por una serie de acontecimientos más o menos naturales y una suerte de evolución espontánea, el animal, por sí mismo, se habría transformado poco a poco y habría terminado por tomar una forma humana<sup>33</sup>.

Es cierto que existen sociedades (Haida, Tlinkit, Tsimschian) donde no se admite que el hombre haya nacido de un animal o de una planta: la idea de una afinidad entre los animales de la especie totémica y los miembros del clan ha sobrevivido sin embargo, y se expresa en mitos que, por diferir de los

precedentes, no dejan de asemejarse en lo que tienen de esencial. Este es, en efecto, uno de los temas fundamentales. El antepasado epónimo se presenta aquí como un ser humano pero que, como consecuencia de diversas penitencias, habría tenido que vivir durante un tiempo más o menos largo en medio de animales fabulosos de la misma especie que ha dado su nombre al clan. Como consecuencia de este comercio íntimo y prolongado, llegó a ser tan semejante a sus nuevos compañeros que, cuando volvió entre los hombres, éstos no lo reconocieron. Entonces se le dio el nombre del animal al cual se asemejaba. De su entrada en este país mítico, habría traído el emblema totémico con los poderes y las virtudes que, según se cree, posee<sup>34</sup>. Así, en este caso como en los precedentes, se cree que el hombre participa de la naturaleza del animal, aunque se conciba esta participación bajo una forma legendaria diferente<sup>35</sup>.

Tiene pues, también, algo de sagrado. Difundido por todo el organismo, este carácter es más particularmente visible en ciertos puntos privilegiados. Hay órganos y tejidos especialmente marcados por él: son sobre todo la sangre y el cabello.

La sangre humana, primero, es algo tan santo que, en las tribus de Australia central, sirve a menudo para consagrar los instrumentos más respetados del culto. El nuntunja, por ejemplo, es, en ciertos casos, untado religiosamente, de arriba hacia abajo, con sangre de hombre<sup>36</sup>. Sobre un terreno empapado en sangre la gente del Avestruz, entre los aranda, dibuja el emblema sagrado<sup>37</sup>. Veremos más adelante cómo se derraman olas de sangre sobre las piedras que representan las plantas o los animales totémicos<sup>38</sup>. No hay ceremonia religiosa donde la sangre no juegue algún papel<sup>39</sup>. Durante la iniciación, ocurre que los adultos se abran las venas y rieguen al novicio con su sangre; y esta sangre es algo tan sagrado que está prohibido, mientras corre, que estén presentes las mujeres; no pueden mirarla, como tampoco a la churinga<sup>40</sup>. La sangre que pierde el joven iniciado durante las violentas operaciones que debe sufrir, tiene virtudes particulares: sirve para diversas comuniones<sup>41</sup>. La que se derrama durante la subincisión es, entre los aranda, recogida piadosamente y enterrada en un lugar sobre el cual se coloca un trozo de madera que señala, a los que pasan, la santidad del lugar; ninguna mujer se puede aproximar a él<sup>42</sup>. Por otra parte, la naturaleza religiosa de la sangre explica el papel, igualmente religioso, del ocre rojo que, también, se emplea muy frecuentemente en las ceremonias; con él se frota las churingas; se usa también en las decoraciones rituales<sup>43</sup>. Es que, por su color, se lo considera una sustancia emparentada con la sangre. Hasta muchos depósitos de ocre rojo que se encuentran en distintos puntos del territorio aranda, se cree que son de sangre coagulada que ciertas heroínas de la época mítica habrían dejado correr por el suelo<sup>44</sup>.

La cabellera tiene propiedades análogas. Los indígenas del centro llevan cinturones, hechos de cabellos humanos, cuyas funciones religiosas ya hemos señalado: sirven de fajas para envolver ciertos objetos del culto<sup>45</sup>. Supongamos que un hombre ha prestado a otro una de sus churingas. Como testimonio de reconocimiento, el segundo hace al primero un regalo de cabellos; estas dos cosas son consideradas, pues, como del mismo orden y de valor equivalente<sup>46</sup>. Así, la operación del corte del cabello es un acto ritual que se acompaña con ceremonias determinadas: el individuo que lo sufre debe mantenerse en cuclillas sobre la tierra, con la cara dirigida hacia el lugar donde se considera que han acampado los antepasados fabulosos de los cuales se cree que desciende el clan de su madre<sup>47</sup>.

Por la misma razón, apenas un hombre ha muerto, se le cortan los cabellos, se los deposita en un lugar aparte, pues ni las mujeres ni los no iniciados pueden verlos: es allí, lejos de los ojos profanos, donde se procede a la confección de cinturones<sup>48</sup>.

Se podrían señalar otros tejidos orgánicos que, en diversos grados, manifiestan propiedades análogas: tales son las patillas, el prepucio, la grasa de hígado, etc.<sup>49</sup>. Pero es inútil multiplicar los ejemplos. Los que preceden son suficientes para probar que existe en el hombre algo que lo distingue profano y que posee una eficacia religiosa; en otros términos, el organismo humano oculta en sus profundidades un principio sagrado que, en circunstancias determinadas, aflora ostensiblemente. Este principio no difiere específicamente de aquel que hace al carácter religioso del totem. Hemos visto, en efecto, que las diversas sustancias en las que se encarna más eminentemente, entran en la composición ritual de los instrumentos del culto (nurtunja, dibujos totémicos), o sirven para unciones cuyo fin es verificar las virtudes de las churingas o de las piedras sagradas; son, pues, cosas de la misma especie.

Sin embargo, la dignidad religiosa que, en virtud de esto, es inherente a cada miembro del clan no es igual para todos. Los hombres la poseen en un grado más alto que las mujeres; en relación con ellas, ellas son como profanas<sup>50</sup>. Así cada vez que hay una asamblea del grupo totémico o de la tribu, los hombres forman un grupo aparte, distinto del de las mujeres y cerrado a ellas: están separados<sup>51</sup>. Pero hay también diferencias en el modo según el cual los hombres poseen el carácter religioso. Los jóvenes no iniciados están totalmente desprovistos de él ya que se los admite en las ceremonias. Su máximo de intensidad lo alcanza en los ancianos. Ellos son hasta tal punto sagrados, que ciertas cosas prohibidas al vulgo les son permitidas: pueden comer con más libertad el animal totémico, y aún, como hemos visto, hay tribus donde están liberados de toda prohibición alimentaria.

Hay que cuidarse, pues, de ver en el totemismo una suerte de zoolatría. De ningún modo posee el hombre, frente a los animales o las plantas cuyo nom-

bre lleva, la actitud del fiel frente a su dios, ya que él mismo pertenece al mundo sagrado. Sus relaciones son más bien las de dos seres que son sensiblemente del mismo nivel y de igual valor. A lo más puede decirse que, al menos en ciertos casos, el animal parece ocupar un lugar ligeramente más elevado en la jerarquía de las cosas sagradas. Es así como a veces se lo llama el padre o el abuelo de los hombres del clan: lo que parece indicar que ellos se sienten frente a él en un cierto estado de dependencia<sup>52</sup>. Aun sucede más a menudo, y quizás lo más a menudo, que las expresiones empleadas denoten más bien un sentimiento de igualdad. El animal totémico es llamado el amigo, el hermano mayor de sus congéneres humanos<sup>53</sup>. En definitiva, los vínculos que existen entre ellos y él se asemejan mucho más a los que unen a los miembros de una misma familia; animales y hombres están hechos con la misma carne, como dicen los buandik<sup>54</sup>. Gracias a este parentesco, el hombre ve en los animales de la especie totémica a benefactores asociados con cuya asistencia cree poder contar. Los llama en su ayuda<sup>55</sup> y ellos vienen para guiar sus tiros en la caza, para advertirles de los peligros que puede correr<sup>56</sup>. En cambio, los trata con consideración, no los maltrata<sup>57</sup>; pero los cuidados que les otorga no se parecen de ningún modo a un culto.

El hombre parece tener también, a veces, una especie de derecho místico de propiedad sobre su totem. La interdicción de matarlo y de comerlo sólo se aplica, naturalmente, a los miembros del clan; no podría extenderse a las personas extrañas sin hacer la vida materialmente imposible. Si, en una tribu como la de los aranda, donde hay una multitud de totems diferentes, estuviera prohibido comer no sólo el animal o la planta cuyo nombre lleva, sino también todos los animales y todas las plantas que sirven de totems a los otros clanes, los recursos alimentarios estarían reducidos a nada. Hay, sin embargo, tribus donde el consumo de la planta o del animal totémico no está permitido sin restricciones, aun al extranjero. Entre los wakelbura, no debe tener lugar en presencia de la gente del totem<sup>58</sup>. Por otra parte, necesita permiso. Por ejemplo, entre los kaitish y los unmatjera, cuando un hombre del totem del avestruz, encontrándose en una localidad ocupada por un clan de la semilla del pasto (*grass seed*), toma algunos de estos granos, debe, antes de comerlos, ir a buscar al jefe y decirle: "He tomado estos granos en vuestro país". A lo cual el jefe responde: "Está bien: podéis comerlos". Pero si el hombre del avestruz comiera antes de haber pedido la autorización, se cree que caería enfermo y correría el riesgo de morir<sup>59</sup>. Aun hay casos en que el jefe del grupo debe tomar una pequeña parte del alimento y comerlo: es una especie de renta que, se cree, está obligado a satisfacer<sup>60</sup>. Por la misma razón, la churinga comunica al cazador un cierto poder sobre el animal correspondiente: por ejemplo, se tienen más oportunidades de cazar euros<sup>61</sup>. Esta prueba es la prueba de que, el hecho de participar en la naturaleza de un ser totémico,

confiere a este último una especie de derecho eminente. En fin hay, en el Quesland septentrional, una tribu, los karingbool, donde sólo la gente del totem tiene el derecho de matar al animal totémico o, si el totem es un árbol, de sacarle la corteza. Todo extranjero debe recurrir indispensablemente a ellos si quiere utilizar para fines personales la carne de este animal o la madera de este árbol<sup>62</sup>. Ellos desempeñan, pues, el papel de propietarios, aunque evidentemente se trata aquí de una propiedad muy especial y de la cual nos es poco difícil hacernos una idea.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ver casos en Taplin, *The Narrinyeri*, p. 63; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 146, 169; Fison y Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 169; Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, § 150; Wyatt, *Adelaide a. Encounter Bay Tribe, in Woods*, p. 168; Meyer, *ibid.*, p. 186.

<sup>2</sup> Sucede entre los warramunga (*North. Tr.*, p. 168).

<sup>3</sup> Por ejemplo, entre los warramunga, los urabunna, los wonghibon, los yuin, los wotjobaluk, los buandik, los ngeumba, etcétera.

<sup>4</sup> Entre los kaitish, si un hombre del clan come su totem en exceso, los miembros de la otra fratría recurren a una maniobra mágica que se cree lo mata (*North. Tr.*, m. 294. Cf. *Nat. Tr.*, p. 204; Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20).

<sup>5</sup> *Nat. Tr.*, p. 202 y nota; Strehlow, II, p. 58.

<sup>6</sup> *North. Tr.*, p. 173.

<sup>7</sup> *Nat. Tr.*, p. 207 y siguientes.

<sup>8</sup> Ver más arriba, p. 136.

<sup>9</sup> Además, debemos tener en cuenta que, en los mitos, los antepasados nunca se representan alimentándose regularmente con su totem. Este tipo de consumo es, por lo contrario, la excepción. Su alimentación normal, según Strehlow, era la misma que la del animal correspondiente (ver Strehlow, I, p. 4).

<sup>10</sup> Toda esta teoría, por otra parte, está basada en una hipótesis totalmente arbitraria: Spencer y Gillen, así como Frazer, admiten que las tribus del centro de Australia, sobre todo los aranda, representan la forma más arcaica y, en consecuencia, la más pura del totemismo. Diremos más adelante por qué esta conjetura nos parece contraria a toda verosimilitud. También es posible que estos autores no hayan aceptado tan fácilmente la tesis que sostienen, si no se hubieran negado a ver en el totemismo una religión y si, por ende, no hubieran desconocido el carácter sagrado del totem.

<sup>11</sup> Taplin, *The Narrinyeri*, p. 64; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 145 y 147; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 202; Grey, *loc. cit.*; Curr, III, p. 462.

<sup>12</sup> *North. Tr.*, pp. 160, 167. No basta que el intermediario sea de otro totem: es que, como veremos, un totem cualquiera de una fratría está, en cierta medida, prohibido aun a los otros miembros de esta fratría que son de un totem diferente.

<sup>13</sup> *North. Tr.*, p. 167. Ahora podemos explicar mejor por qué, cuando no se observa la interdicción, es la otra fratría la que asume la represión del sacrilegio (ver nota 4). Es que ella es la más interesada en que se respete la regla. En efecto, se cree que si esta regla es violada, la especie totémica corre el riesgo de no reproducirse abundantemente. Ahora bien, los miembros de la otra fratría son sus consumidores regulares; son, pues, ellos los perjudicados. Es por eso que se vengan.

<sup>14</sup> Es el caso de los loritja (Strehlow, II, pp. 60, 61), los worgata, los warramunga, los walpari, los mara, los anula, los binbinga (*North. Tr.*, pp. 166, 171, 173). Se los puede comer entre los warramunga, los walpari, pero solamente si lo ofrece un miembro de la otra fratría. Spencer y Gillen hacen notar (p. 167, n.) que, en este caso, el totem paternal y el totem maternal están sometidos a una reglamentación que parece diferente. Sin duda, en uno y otro caso, la oferta debe provenir de la otra fratría. Pero cuando se trata del totem del padre o del totem propiamente dicho, esta fratría es aquélla a la que no pertenece el totem; es lo contrario cuando se trata del totem de la madre. Sin duda, el principio se estableció ante todo para el primero, luego se extendió mecánicamente al segundo, aunque la situación fuera diferente. Una vez que se hubo instituido la regla por la cual no se podía violar la interdicción que protege al totem sino solamente cuando la proposición la hacía un miembro de la otra fratría, se la aplicó sin modificaciones en el caso del totem maternal.

<sup>15</sup> Por ejemplo, entre los warramunga (*North. Tr.*, p. 166), entre los wotjobaluk, los buandik, los kurnai (Howitt, pp. 146-147), los narrinyeri (Taplin, *Narrinyeri*, página 63).

<sup>16</sup> Y aun esto no ocurre en todos los casos. El aranda del totem de los Mosquitos no debe matar este insecto, ni aun cuando lo molesta; debe limitarse a cazarlo (Strehlow, II, p. 58. Cf. Taplin, p. 63).

<sup>17</sup> Entre los kaitish, los unmatjera (*North. Tr.*, p. 160). Sucede aún que en ciertos casos, un anciano dé a un joven de un totem diferente una de sus flechas para permitirle al joven cazador matar con más facilidad al animal que sirve de totem al donante (*ibid.*, p. 272).

<sup>18</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146; Grey, *op. cit.*, II, p. 228; Casalis, *Baouitoi*, p. 231. Entre estos últimos, "hay que purificarse después de haber cometido tal sacrilegio".

<sup>19</sup> Strehlow, II, pp. 58, 59, 61.

<sup>20</sup> Dorsey, "Omaha Sociology", *IIIrd Rep.*, pp. 225, 231.

<sup>21</sup> Casalis, *ibid.*

<sup>22</sup> Aun entre los omaha, no es seguro que las interdicciones de contacto, de las cuales hemos dado algunos ejemplos, sean de naturaleza propiamente totémica, pues muchas de ellas no tienen relaciones directas con el animal que sirve de totem al clan. Así, en un subclan del Águila, la interdicción característica consiste en no poder tocar una cabeza de búfalo (Dorsey, *op. cit.*, p. 239); en otro subclan que tiene el mismo totem, no se puede tocar el cardenillo, el carbón de leña, etc. (*ibid.*, p. 245).

No hablamos de otras interdicciones que menciona Frazer, como las de nombrar o mirar un animal o una planta, pues todavía es menos seguro que sean de origen totémico, salvo quizás en lo que atañe a ciertos hechos observados entre los Lechebana (*Totemism*, pp. 12-13). Frazer admitía entonces con demasiada facilidad, y ha tenido, en este punto, imitadores— que toda interdicción de comer o de tocar un animal necesariamente depende de creencias totémicas. Sin embargo hay un caso en Australia, donde está prohibido mirar al totem. Según Strehlow (II, p. 59), entre los aranda y los loritja, un hombre cuyo totem es la luna, no debe mirarla por largo tiempo; de lo contrario se expondría a morir en manos de un enemigo. Pero creemos que éste es un caso único. No hay que perder de vista, por otra parte, que los mitos astronómicos no son, verosimilmente, originarios de Australia; esta prohibición podría, pues, ser producto de una elaboración compleja. Lo que confirma esta hipótesis es que, entre los Euahlayi, la interdicción de mirar la luna se aplica a todas las edades y a todos los niños, cualquiera sean sus totems (L. Parker, *The Euahlayi*, p. 63).

<sup>23</sup> Ver libro seg., cap. II, § II.

<sup>24</sup> Quizás no exista religión que haga del hombre un ser exclusivamente potémico.



Para el cristiano, el alma que cada uno de nosotros lleva en sí, y que constituye la esencia misma de nuestra personalidad, tiene algo de sagrado. Veremos que esta concepción del alma es tan antigua como el pensamiento religioso. Pero el lugar del hombre en la jerarquía sagrada es más o menos elevado.

<sup>25</sup> *Nat. Tr.*, p. 202.

<sup>26</sup> Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 59-61.

<sup>27</sup> Por ejemplo, en ciertos clanes Warramunga (*North. Tr.*, p. 162).

<sup>28</sup> Entre los urabunna (*North. Tr.*, p. 147). Aun cuando se nos diga que estos primeros seres son hombres, en realidad, son sólo semihumanos y participan, al mismo tiempo, de la naturaleza animal. Es el caso de ciertos unmatjera (*Ibid.*, pp. 153-154). La confusión de estos modos de pensar nos desconcierta, pero hay que aceptarlos tal cuales. Sería desnaturalizarlos tratar de introducirles una nitidez que les es extraña (*cf. Nat. Tr.*, p. 119).

<sup>29</sup> Entre ciertos aranda (*Nat. Tr.*, pp. 388 y sig.); entre ciertos unmatjera (*North. Tr.*, p. 153).

<sup>30</sup> *Nat. Tr.*, p. 389. *Cf. Strehlow*, I, pp. 2-7.

<sup>31</sup> *Nat. Tr.*, p. 389; *Strehlow*, I, pp. 2 y sig. Sin duda hay, en este tema mítico, un eco de los ritos de iniciación. También la iniciación tiene por objeto hacer del joven un hombre completo y, por otra parte, igualmente implica verdaderas operaciones quirúrgicas (circuncisión, subcisión, extracción de dientes, etc.). Se debieron concebir, naturalmente, sobre el mismo modelo los procedimientos que sirvieron para formar los primeros hombres.

<sup>32</sup> Es el caso de los nueve clanes de los moquí (*Schoolcraft, Indian Tribes*, IV, p. 86), del clan de la Grulla entre los ojobway (*Morgan, Ancient Society*, p. 180), de los clanes de los nootka (*Boas, VIIth Rep. on the N. W. Tribes of Canada*, p. 43), etc.

<sup>33</sup> Es así como se habría formado el clan de la Tortuga entre los iroqueses. Un grupo de tortugas se habría visto obligado a dejar el lago donde vivía y buscar otro habitat. Una de ellas, más gorda que las otras, no soportaba este ejercicio a causa del calor. Hizo esfuerzos tan violentos que salió de su caparazón. Una vez comenzado el proceso de transformación, prosiguió por sí mismo y la tortuga llegó a ser un hombre que fue el antepasado del clan (*Erminnie A. Smith, The Myths of the Iroquois, II<sup>a</sup> Rep.*, p. 77). El clan del Cangrejo entre los choctaw se habría formado de una manera análoga. Los hombres habrían descubierto un cierto número de cangrejos que vivían en sus alrededores, los habrían llevado con ellos, les habrían enseñado a hablar, a caminar y, finalmente, los habrían adoptado (*Catlin, North American Indians*, II, p. 128).

<sup>34</sup> Esta es, por ejemplo, una leyenda de Tsimshian. Durante una cacería un indio encontró un oso negro que lo condujo adonde vivía, le enseñó a pescar el salmón y a construir canoas. El hombre permaneció con el oso durante dos años; después volvió a su pueblo natal. Pero la gente le tuvo miedo porque se asemejaba a un oso. No podía hablar ni comer otra cosa que alimentos crudos. Entonces lo frotaron con hierbas mágicas y gradualmente fue tomando su forma primitiva. Más tarde, cuando lo necesitaba, llamaba a sus amigos los osos para que vinieran a ayudarlo. Construyó una casa y en el frente pintó un oso. Su hermana hizo, para las danzas, una capa sobre la que había dibujado un oso. Por eso los descendientes de esta hermana tenían como emblema al oso (*Boas, Kwakiutl*, p. 323. *Cf. Vth Report on the N. W. Tribes of Canada*, pp. 23, 29 y sig.; *Hill Tout, "Report on the Ethnology of the Stalumb of British Columbia"*, en *J. A. I.*, 1905, XXXV, p. 150).

Aquí se ve el inconveniente de hacer de este parentesco místico entre el hombre y

el animal el rasgo distintivo del totemismo, como lo propone M. Van Gennepe ("Totémisme et méthode comparative", en *Revue de l'histoire des religions*, t. LVIII, 1908, p. 55). Este parentesco es una expresión mítica de hechos profundos en otro sentido; puede faltar sin que desaparezcan los rasgos esenciales del totemismo. Sin duda, siempre hay estrechos vínculos entre la gente del clan y el animal totémico, pero no son necesariamente de consanguinidad, aunque sean, por lo general, concebidos bajo esta última forma.

<sup>35</sup> Hay, por otra parte, mitos tlinkit, donde se afirma más particularmente la relación de descendencia entre el hombre y el animal. Se dice que el clan ha nacido de una unión mixta, si se puede hablar así, es decir, donde ya sea el hombre o la mujer era un animal de la especie cuyo nombre lleva el clan (*V. Swanton, "Social Condition, Beliefs, etc., of the Tlingit Indians"*, *XXVth Rep.*, pp. 415-418).

<sup>36</sup> *Nat. Tr.*, p. 284.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>38</sup> Ver lib. terc., cap. II. *Cf. Spencer y Guillen, Nat. Tr.*, pp. 184, 201.

<sup>39</sup> *Nat. Tr.*, pp. 204, 284, 262.

<sup>40</sup> Entre los dieri, los barnkalla. *V. Howitt, Nat., Tr.*, pp. 658, 661, 660, 669-671.

<sup>41</sup> Entre los warramunga, la sangre de la circuncisión es bebida por la madre (*North. Tr.*, p. 352). Entre los binbinga, el iniciado debe chupar la sangre que mancha al cuchillo que ha servido para la subincisión (*ibid.*, p. 368). En general, la sangre que proviene de las zonas genitales se considera excepcionalmente sagrada (*Nat. Tr.*, p. 464; *North. Tr.*, p. 598).

<sup>42</sup> *Nat. Tr.*, p. 268.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 144, 568.

<sup>44</sup> *Nat. Tr.*, pp. 442, 464. El mito es, por otra parte, general en Australia.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>47</sup> *Ibid.* Si todas estas formalidades no se observan rigurosamente, se cree que sobrevendrán graves calamidades para el individuo.

<sup>48</sup> *Nat. Tr.*, p. 358; *North. Tr.*, p. 604.

<sup>49</sup> El prepucio, una vez desprendido por la circuncisión, se oculta a veces a las miradas, del mismo modo que la sangre; tiene virtudes especiales: por ejemplo, asegura la fecundidad de ciertas especies vegetales y animales (*North. Tr.*, pp. 353-354). Las patillas se asimilan a los cabellos y son tratadas como tales (*North. Tr.*, pp. 544, 604). Desempeñan, por otra parte, un papel en los mitos (*ibid.*, p. 168). En cuanto a la grasa, su carácter sagrado surge del empleo que se hace de ella en ciertos ritos funerarios.

<sup>50</sup> Esto no quiere decir que la mujer sea absolutamente profana. Ella desempeña en los mitos, al menos entre los aranda, un papel religioso mucho más importante que el que tiene en la realidad (*Nat. Tr.*, pp. 195-196). Más aún, ella toma parte en ciertos ritos de iniciación. Por fin, su sangre tiene virtudes religiosas (ver *Nat. Tr.*, p. 461; *cf. "La prohibition de l'inceste et ses origines"*, *Année sociol.*, I, pp. 51 y sig.).

De esta compleja situación de la mujer dependen las prohibiciones exogámicas. No hablamos aquí de ellas, porque se relacionan más directamente con el problema de la organización doméstica y matrimonial.

<sup>51</sup> *Nat. Tr.*, p. 460.

<sup>52</sup> Entre los wakelbura, según Howitt, p. 146; entre los bechuana, según Casalis, *Basutos*, p. 221.

<sup>53</sup> Entre los buandik, los kurnai (Howitt, *ibid.*); entre los aranda (Strehlow, II, p. 58).

<sup>54</sup> Howitt, *ibid.*

<sup>55</sup> Sobre la ribera Tully, dice Roth ("Superstition, Magic and Medicine", en *North Queensland Ethnography*, n.º 5, § 74), cuando un indígena se va a dormir o se levanta a la mañana, pronuncia en voz más o menos baja el nombre del animal según él mismo es nombrado. El fin de esta práctica es hacer al hombre hábil o feliz para la caza o prevenir los peligros a los cuales puede estar expuesto por parte de este animal. Por ejemplo, un hombre que tiene por totem una especie de serpiente, está a cubierto de las mordeduras si esta invocación se hace regularmente.

<sup>56</sup> Taplin, *Narrinyeri*, p. 64; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147; Roth, *loc. cit.*

<sup>57</sup> Strehlow, II, p. 58.

<sup>58</sup> Howitt, p. 148.

<sup>59</sup> *North. Tr.*, pp. 159-160.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 255; *Nat. Tr.*, pp. 202-203.

<sup>62</sup> A. L. P. Cameron, "On Two Queensland Tribes", en *Science of Man, Australian Anthropological Journal*, 1904, VII, 28, col. I.

## CAPÍTULO TERCERO

### LAS CREENCIAS EstrictAMENTE TOTÉMICAS (continuación)

#### III.—EL SISTEMA COSMOLÓGICO DEL TOTEMISMO Y LA NOCIÓN DE GÉNERO

Comenzamos a entrever que el totemismo es una religión mucho más compleja de lo que ha podido parecer a primera vista. Hemos distinguido ya tres categorías de cosas que se reconocen, en grados distintos, como sagradas: el emblema totémico, la planta o el animal cuyo aspecto reproduce el emblema, los miembros del clan. Sin embargo, este cuadro aún no está completo. Una religión, en efecto, no es simplemente una colección de creencias fragmentarias, relativas a objetos muy particulares como aquellos que hemos tratado. Todas las religiones conocidas han sido más o menos sistemas de ideas que tendían a abarcar la universalidad de las cosas y a darnos una representación total del mundo. Para que el totemismo pueda considerarse una religión comparable a las otras, es necesario que él también nos brinde una concepción del universo. Bien, él satisface esta condición.

#### I

Lo que hace que se haya descuidado generalmente este aspecto del totemismo, es que se ha hecho del clan una noción demasiado estrecha. De ordinario se ve en él nada más que un grupo de seres humanos. Simple subdivisión de la tribu, parece que, como ésta, sólo puede estar compuesta de hombres. Pero, razonando así sustituimos las ideas que el primitivo se hace del mundo y de la sociedad por nuestras ideas europeas. Para el australiano, las cosas mismas, todas las cosas que pueblan el universo, forman parte de la tribu, son sus elementos constitutivos y, por decir así, sus miembros regulares; tienen

pues, como los hombres, un lugar determinado en los cuadros de la sociedad: "El salvaje de Australia del sur, dice M. Fison, considera al universo como la gran tribu a una de cuyas divisiones pertenece, y todas las cosas, animadas e inanimadas, que están ubicadas en el mismo grupo que él, son partes del cuerpo del cual él mismo es miembro"<sup>1</sup>. En virtud de este principio, cuando la tribu está dividida en dos fraternías, todos los seres conocidos están repartidos entre ellas. "Toda la naturaleza, dice Palmer a propósito de las tribus del río Bellinger, está dividida según los nombres de las fraternías... El sol, la luna y las estrellas... pertenecen a tal o cual fraternía como los negros mismos"<sup>2</sup>. La tribu de Port-Mackay, en el Queensland, comprende dos fraternías que llevan los nombres de Yungaroo y de Wootaroo, y lo mismo sucede con las tribus vecinas. Pues dice Bridgmann, "todas las cosas animadas e inanimadas están divididas por estas tribus en dos clases llamadas Yungaroo y Wootaroo"<sup>3</sup>. Pero esta clasificación no se detiene aquí. Los hombres de cada fraternía están repartidos entre un cierto número de clanes; del mismo modo, las cosas afectadas a cada fraternía están repartidas, a su vez, entre los clanes que la componen. Tal árbol, por ejemplo, será atribuido al clan del Canguro y solamente a él y tendrá, en consecuencia, como los miembros humanos de este clan, por totem al Canguro; tal otro pertenecerá al clan de la Serpiente; las nubes estarán ubicadas en tal totem, el sol en tal otro, etc. Todos los seres conocidos se encuentran así dispuestos en una especie de cuadros, de clasificación sistemática que abraza la naturaleza entera. Hemos reproducido en otro lugar cierto número de estas clasificaciones<sup>4</sup>; nos limitamos a recordar algunas a título de ejemplos. Una de las más conocidas es la que se ha observado en la tribu del Mont-Gambier. Esta tribu comprende dos fraternías que llevan, una el nombre de Kunité, la otra el de Kroki; cada una de ellas está dividida a su vez en cinco clanes. Ahora bien, "todas las cosas de la naturaleza pertenecen a uno o a otro de estos diez clanes"<sup>5</sup>. Fison y Howitt dicen que ellas están "incluidas" allí. En efecto, están clasificadas bajo estos diez totems como especies bajo sus respectivos géneros. Esto muestra el siguiente cuadro, construido según los informes recogidos por Curr y por Fison y Howitt<sup>6</sup>.

La lista de cosas atribuidas así a cada clan es, por otra parte, muy incompleta: Curr mismo nos advierte que se ha limitado a enumerar algunas. Pero gracias a los trabajos de Mathews y de Howitt<sup>7</sup>, tenemos hoy, sobre la clasificación adoptada por la tribu de los wotjobaluk, informes más extensos que permiten comprender mejor cómo un sistema de este tipo puede abarcar todo el universo conocido de los indígenas. Los wotjobaluk están, también, divididos en dos fraternías llamadas gurogity una, la otra gumaty (krokitch y gamutch según Howitt<sup>8</sup>): para no prolongar esta enumeración, sólo indicaremos, se-

Fraternías	Clanes	Cosas clasificadas en cada clan
Kunité	El halcón pescador	El humo, la madreSelva, ciertos árboles, etcétera.
	El pelicano	El árbol de madera negra, los perros, el fuego, el hielo, etc.
	El cacatúa negra	La lluvia, el trueno, el relámpago, las nubes, el granizo, el invierno, etc.
	Una serpiente sin veneno El árbol de té	Las estrellas, la luna, etc. El pez, la foca, la anguila, los árboles de corteza fibrosa, etc.
Kroki	Una raíz comestible La cacatúa blanca sin cresta	El canario, el cangrejo, el búho, etc. La avutarda, la codorniz, una especie de canguro, etc.
	Faltan los detalles sobre	El canguro, el verano, el sol, el viento, el otoño, etc.
		El 4º y el 5º clan kroki.

gún Mathews, las cosas clasificadas en algunos de los clanes de la fraternía gurogity.

En el clan del Aje están clasificados el pavo de las llanuras el gato indígena, *mopoke*, el búho *dyim-dyim*, la gallina *mallee*, el papagayo rosella, el *peewee*.

En el clan del Mejillón<sup>9</sup>, el avestruz gris, el puercoespín, el chorlito real, la cacatúa blanca, el canario de los bosques, el lagarto *mallee*, la tortuga hedionda, la ardilla volante, la zarigüella con la cola en forma de anillo, la paloma con alas color bronce (*bronze-wing*), el *wijuggla*.

En el clan del Sol, el bandicoot, la luna, la rata-canguro, la urraca negra y la urraca blanca, la zarigüella, el halcón ngúrt, la oruga del gomero, la oruga *u mimoisia* (*wattle-tree*), el planeta Venus.

En el clan del Viento Cálido<sup>10</sup>, el águila halcón, de cabeza gris, la serpiente tapiz, el papagayo fumador, el papagayo con escamas (*shell*), el halcón *murrakan*, la serpiente *dikkomur*, el papagayo con collar, la serpiente *mirudai*, el lagarto con el lomo colorido.

Si se piensa que hay muchos otros clanes (Howitt nombra doce, Mathews catorce y previene que su lista es muy incompleta<sup>11</sup>), se comprenderá cómo todas las cosas que interesan al indígena encuentran, naturalmente, su lugar en estas clasificaciones.

Se han observado sistemas similares en los puntos más diferentes del continente australiano: en Australia del sur, en el estado de Victoria, en la Nueva Gales del Sur (entre los euahlayi<sup>12</sup>); también se encuentran rastros muy evidentes en las tribus del centro<sup>13</sup>. En el Queensland, donde los clanes parecen haber desaparecido y donde las clases matrimoniales son las únicas divisiones de la fraternía, las cosas se han repartido entre las clases. Así,

los wakelbura están divididos en dos fratrías, mallera y wutaru; las clases de la primera se llaman kurgilla y banbe, las clases de la segunda wungo y obu. Bien, a los banbe pertenecen la zarigüella, el canguro, el perro, la miel de la abeja pequeña, etc. A los wungo se atribuyen el avestruz, el bandicoot, el pato negro, la serpiente negra, la serpiente parda; a los obu la serpiente tapiz, la miel de las abejas picantes, etc.; a los kurgilla el puercoespín, el pavo de las llanuras, el agua, la lluvia, el fuego, el trueno, etc.<sup>14</sup>.

La misma organización se encuentra entre los indios de América del Norte. Los zuñi tienen un sistema de clasificación que, en sus líneas esenciales, es comparable en todo al que acabamos de describir. El de los omaha se basa en los mismos principios que el de los wotjobaluk<sup>15</sup>. Un eco de estas mismas ideas persiste hasta en las sociedades más avanzadas. Entre los Haida, todos los dioses, todos los seres míticos que están encargados de los distintos fenómenos de la naturaleza se clasifican, como los hombres, en una u otra de las dos fratrías que comprende la tribu: unos son águilas, los otros cuervos<sup>16</sup>. Ahora bien, los dioses de las cosas son sólo otro aspecto de las mismas cosas que ellos gobiernan<sup>17</sup>. Esta clasificación mitológica sólo es, pues, otra forma de las precedentes. Así, estamos seguros de que esta manera de concebir el mundo es independiente de toda particularidad étnica o geográfica; pero al mismo tiempo es evidente que depende estrechamente del conjunto de las creencias totémicas.

## II

En el trabajo al cual ya hemos hecho alusión muchas veces, hemos mostrado cómo estos hechos iluminan el modo como se ha formado, en la humanidad, la noción de género o de clase. En efecto, estas clasificaciones sistemáticas son las primeras que encontramos en la historia; pues, se acaba de ver que se han moldeado sobre la organización social, o más bien que han tomado como límites los límites mismos de la sociedad. Las fratrías han servido de géneros y los clanes de especies. Porque los hombres estaban agrupados es que han podido agrupar a las cosas, pues, para clasificar a estas últimas, se han limitado a darles un lugar en los grupos que ellos mismos formaban. Y si las distintas clases de cosas no se han yuxtapuesto simplemente unas a las otras, sino que se han ordenado según un plan unitario, es porque los grupos sociales con los cuales ellas se confunden son solidarios ellos mismos y forman, unidos, un todo orgánico, la tribu. La unidad de estos primeros sistemas lógicos no hace más que reproducir la unidad de la sociedad. Se nos ha presentado así una primera ocasión de verificar la proposición que enunciamos al comienzo de esta obra, y de asegurarnos que las nociones fun-

damentales del espíritu, las categorías esenciales del pensamiento pueden ser el producto de factores sociales. Lo que precede demuestra, en efecto, que esto ocurre con la noción misma de categoría.

Sin embargo, no pretendíamos negar a la conciencia individual, aun reducida a sus solas fuerzas, el poder de percibir semejanzas entre las cosas particulares que ella se representa. Es claro, al contrario, que las clasificaciones, aun las más primitivas y las más simples, ya suponen esta facultad. No es por azar que el australiano ubique las cosas en un mismo clan o en clanes diferentes. En él, como en nosotros, las imágenes similares se atraen, las imágenes opuestas se rechazan, y él clasifica, aquí o allá, las cosas correspondientes, según el sentimiento de estas afinidades y estas repulsiones.

Por otra parte, hay casos donde entrevemos las razones que lo han inspirado. Las dos fratrías han constituido, muy verosímelmente, los elementos iniciales y fundamentales de estas clasificaciones que, en consecuencia, comenzaron por ser dicotómicas. Pues, cuando una clasificación se reduce a dos géneros, éstos se consideran casi necesariamente bajo la forma antitética: nos servimos de ella ante todo como un medio para separar netamente las cosas entre las cuales el contraste es más marcado. Ponemos unas a la derecha, las otras a la izquierda. Tal es, en efecto, el carácter de estas clasificaciones australianas. Si la cacatúa blanca está clasificada en una fratría, la cacatúa negra está en la otra; si el sol está de un lado, la luna y los astros de la noche están del lado opuesto<sup>18</sup>. Muy a menudo los seres que sirven de totens a las dos fratrías tienen colores contrarios<sup>19</sup>. Estas oposiciones se encuentran también fuera de Australia. Allí donde una de las fratrías está encargada de la paz, la otra está encargada de la guerra<sup>20</sup>; si una tiene el agua como totem, la otra tiene como totem la tierra<sup>21</sup>. Sin duda es esto lo que explica que las dos fratrías hayan sido concebidas a menudo como naturalmente antagonistas una de la otra. Se admite que hay entre ellas una especie de rivalidad y aun de hostilidad constitucional<sup>22</sup>. La oposición entre las cosas se ha extendido a las personas; el contraste lógico ha derivado en una suerte de conflicto social<sup>23</sup>.

Por otro lado, en el interior de cada fratría, se ha ubicado en un mismo clan a las cosas que parecían tener más afinidad con la que servía de totem. Por ejemplo, se ha puesto la luna con la cacatúa negra, el sol, al contrario, así como la atmósfera y el viento, con la cacatúa blanca. O bien aun, se ha reunido con el animal totémico todo lo que sirve para la alimentación<sup>24</sup>, así como los animales con los que está más estrechamente relacionado<sup>25</sup>. Sin duda, no siempre podemos comprender la oscura psicología que preside muchas de estas aproximaciones o distinciones. Pero los ejemplos que preceden son suficientes para demostrar que, en la génesis de estas clasificaciones ha-

desempeñado su papel una cierta intuición de las semejanzas o de las diferencias que presentan las cosas.

Pero una cosa es el sentimiento de las semejanzas y otra la noción de género. El género es el cuadro exterior cuyo contenido forman, en parte, los objetos percibidos como semejantes. Pero el contenido no puede constituir por sí mismo el cuadro en el cual se dispone. Está hecho de imágenes *vagas y flotantes*, debidas a la superposición y a la fusión parcial de un *número determinado de imágenes individuales*, que tienen elementos comunes; el cuadro, al contrario, es una *forma definida*, con contornos netos, pero susceptible de aplicarse a un *número determinado de cosas*, percibidas o no, actuales o posibles. Todo género, en efecto, tiene un campo de extensión que supera infinitamente al círculo de objetos cuya similitud hemos experimentado por experiencia directa. Esto explica por qué toda una escuela de pensadores se rehúsa, no sin razón, a identificar la idea de género con la de imagen genérica. La imagen genérica es sólo la representación residual, de fronteras indecisas, que dejan en nosotros representaciones semejantes, cuando se presentan simultáneamente en la conciencia; el género, es un símbolo lógico gracias al cual pensamos distintamente estas similitudes y otras análogas. Por lo demás, la mejor prueba del espacio que separa a estas dos nociones, es que el animal es capaz de formar imágenes genéricas, mientras que ignora el arte de pensar por géneros y por especies.

La idea de género es un instrumento del pensamiento que ha sido construido manifiestamente por los hombres. Pero para construirlo hemos necesitado, al menos, un modelo; ¿pues cómo habría podido surgir esta idea si no hubiera habido en nosotros ni fuera de nosotros algo que nos la sugiriera? Responder que nos ha sido dada *a priori* no es responder; esta solución perezosa es, como se ha dicho, la muerte del análisis. Pues no vemos dónde podríamos haber encontrado este modelo indispensable, sino en el espectáculo de la vida colectiva. Un género, en efecto, es un agrupamiento ideal, pero netamente definido, de cosas entre las que existen vínculos internos, análogos a los vínculos de parentesco. Ahora bien, los únicos agrupamientos de este tipo que la experiencia nos hace conocer, son los que forman los hombres asociándose. Las cosas materiales pueden formar todos aditivos, montones, colecciones mecánicas sin unidad interna, pero no grupos en el sentido que hemos dado a la palabra. Un montón de arena, una pila de piedras no tienen nada de comparable a esta especie de sociedad definida y organizada que es un género. Con toda verosimilitud, no habríamos pensado nunca reunir a los seres del universo en grupos homogéneos, llamados géneros, si no hubiéramos comenzado por hacer de las cosas mismas miembros de la sociedad de los hombres, aunque los agrupamientos humanos y los agrupamientos lógicos se hayan confundido primero<sup>26</sup>.

Por otro lado, una clasificación es un sistema cuyas partes están dispuestas según un orden jerárquico. Hay caracteres dominantes y otros que están subordinados a los primeros; las especies y sus propiedades distintivas dependen de los géneros y de los atributos que las definen; o aún más, las diferentes especies de un mismo género se conciben situadas al mismo nivel las unas y las otras. Si nos colocamos preferentemente en el punto de vista de la comprensión, entonces nos representamos las cosas siguiendo un orden inverso: ponemos arriba las especies más particulares y las más ricas en realidad, abajo los tipos más generales y los más pobres en cualidades. Pero no dejamos de representárnoslo bajo una forma jerárquica. Y hay que cuidarse de creer que la expresión sólo tenga aquí un sentido metafórico; una clasificación tiene por objeto establecer reales relaciones de subordinación y de coordinación, y el hombre no habría pensado ordenar sus conocimientos de esta manera si no hubiera sabido, previamente, lo que es una jerarquía. Pues ni el espectáculo de la naturaleza física, ni el mecanismo de las asociaciones mentales podrían darnos una idea de ella. Solamente en la sociedad existen superiores, inferiores, iguales. En consecuencia, aun cuando los hechos no fueran, en este punto, demostrativos, el solo análisis de estas nociones bastaría para revelar su origen. Las hemos tomado de la sociedad para proyectarlas luego a nuestra representación del mundo. Es la sociedad que ha dado el boceto sobre el cual ha trabajado el pensamiento lógico.

### III

Pero estas clasificaciones primitivas interesan, no menos directamente, a la génesis del pensamiento religioso.

Ellas implican, en efecto, que todas las cosas así clasificadas en un mismo clan o en una misma fratría son parientes cercanas ya sea entre sí, ya sea de aquélla que sirve de totem o esta fratría o a este clan. Cuando el australiano de la tribu de Port-Mackay dice del sol, de las serpientes, etc. que son de la fratría Yungaroo, no entiende simplemente aplicar a todos estos seres dispares una etiqueta común, sino puramente convencional; la palabra tiene para él una significación objetiva. Él cree que, realmente, "los caimanes *son* yungaroo y que los canguros son wootaroo. El sol *es* yungaroo, la luna wotaroo y así siguiendo para las constelaciones, los árboles, las plantas, etc.<sup>27</sup>". Un vínculo interno las une al grupo en el que están ubicadas; son sus miembros regulares. Se dice que pertenecen a este grupo<sup>28</sup>, como los individuos humanos que forman parte de él; en consecuencia, una relación del mismo tipo las une a éstos últimos. El hombre ve en las cosas de su clan a parientes o asociados; las llama amigas, las considera como hechas de la misma carne que él<sup>29</sup>. Así, hay entre ellas y él afinidades electivas y re-

laciones de conveniencia particulares. Cosas y gente se llaman, de alguna manera, se entienden, se armonizan, naturalmente. Por ejemplo, cuando se entierra a un wakelbura de la fraternidad mullera, el tablado sobre el que se expone el cuerpo "debe estar hecho de madera de algún árbol perteneciente a la fraternidad mullera"<sup>30</sup>. Lo mismo sucede con los ramajes que recubren el cadáver. Si el difunto es de la clase banbe se deberá emplear un árbol banbe. En la misma tribu, un mago sólo puede servir para su arte de cosas que pertenezcan a su fraternidad<sup>31</sup>; como las otras le son extrañas, no podrían obedecerle. Un vínculo de simpatía mística une, de este modo, cada individuo a los seres, vivos o no, que le están asociados; resulta de esto que se cree poder inducir lo que hará o lo que ha hecho según lo que ellos hacen. Entre estos mismos wolkelbura, cuando un individuo sueña que ha matado a un animal perteneciente a tal división social, espera encontrar al día siguiente a un hombre de la misma división<sup>32</sup>. Inversamente, las cosas afectadas a un clan o a una fraternidad no pueden servir contra los miembros de esta fraternidad o de este clan. Entre los wotjobaluk, cada fraternidad tiene sus árboles que le son propios. Así, para cazar a un animal de la fraternidad gurogity, no se pueden emplear sino armas cuya madera esté sacada de los árboles de la otra fraternidad e inversamente: si no, es seguro que el cazador erra el tiro<sup>33</sup>. El indígena está convencido de que la flecha se desviaría por sí misma del blanco y se rehusará, por así decirlo, a tocar a un animal pariente y amigo.

Así, la gente del clan y las cosas que están clasificadas allí forman, reunidas, un sistema solidario cuyas partes están todas ligadas y vibran simpáticamente. Esta organización que, desde luego podría parecernos lógica es, al mismo tiempo, moral. Un mismo principio la anima y la une: es el totem. Lo mismo que un hombre que pertenece al clan del Cuervo tiene en él algo de este animal, la lluvia, ya que ella es del mismo clan y pertenece al mismo totem, es necesariamente considerada, también, como "lo mismo que un cuervo"; por la misma razón, la luna es una cacatúa negra, el sol una cacatúa blanca, todo árbol de madera negra un pelcano, etc. Todos los seres ubicados en un mismo clan, hombres, animales, plantas, objetos inanimados, son, pues, simples modalidades del ser totémico. Esto es lo que significa la fórmula que referíamos hace un momento y que hace de ellos verdaderos congéneres: todos son realmente de la misma carne y en este sentido participan todos en la naturaleza del animal totémico. Por otra parte, los calificativos que se les da son también los que se da al totem<sup>34</sup>. Los wotjobaluk designan con el mismo nombre *Mir* al totem y a las cosas subordinadas a él<sup>35</sup>. Entre los aranda, donde, como veremos, existen todavía rastros visibles de clasificación, es cierto que palabras diferentes designan al totem y a los seres vinculados a él; sin embargo, el nombre que se da a estos últimos testimonia las estrechas relaciones que los unen al animal totémico. Se

dice que ellos son *íntimos, asociados, amigos*; se cree que son inseparables<sup>36</sup>. Se tiene, pues, el sentimiento de que son parientes cercanos de las cosas.

Pero, por otro lado, sabemos que el animal totémico es un ser sagrado. Todas las cosas que están ubicadas en el clan del cual él es emblema tienen, pues, el mismo carácter, ya que ellas son, también, sagradas, y las clasificaciones que las sitúan en relación a las otras cosas del universo les asignan al mismo tiempo un lugar en el conjunto del sistema religioso. Es por eso que las que son animales o plantas no pueden ser consumidas libremente por los miembros humanos del clan. Así, en la tribu del Mont-Gambier, las personas que tienen por totem a una *serpiente sin veneno*, no solamente deben abstenerse de la carne de esta serpiente; la de las focas, de las anguilas, les está igualmente prohibida<sup>37</sup>. Si, impulsados por la necesidad, la comen, deben al menos atenuar el sacrilegio por medio de ritos expiatorios, como si se tratara de totems propiamente dichos<sup>38</sup>. Entre los euatlayi<sup>39</sup>, donde está permitido utilizar el totem, pero no abusar de él, se aplica la misma regla a las otras cosas del clan. Entre los aranda, la interdicción que protege al animal totémico se extiende hasta los animales asociados<sup>40</sup>; y, en todo caso, se deben, a estos últimos, consideraciones particulares<sup>41</sup>. Los sentimientos que inspiran unos y otros son idénticos<sup>42</sup>.

Pero lo que muestra todavía mejor que todas las cosas así vinculadas a un totem no son de distinta naturaleza que éste y, en consecuencia, que ellos tienen un carácter religioso, es el hecho de que, llegado el caso, desempeñan el mismo papel. Son totems accesorios, secundarios, o, según una expresión hoy consagrada por el uso, subtotems<sup>43</sup>. Sucede continuamente que, en un clan, se formen, por influencia de simpatías, afinidades particulares, grupos más restringidos, asociaciones más limitadas que tienden a vivir una vida relativamente autónoma, y a formar como una subdivisión nueva, como un subclan en el interior del primero. Este subclan, para distinguirse e individualizarse, necesita un totem particular, en consecuencia, un subtotem<sup>44</sup>. Ahora bien, se eligen los totems de estos grupos secundarios entre las diversas cosas clasificadas bajo el totem principal. Son, pues, literalmente, totems virtuales, y la menor circunstancia basta para hacerlas pasar al acto. Hay en ellas una naturaleza totémica latente que se manifiesta desde que las condiciones lo permiten o lo exigen. Sucede así que un mismo individuo tiene dos totems: un totem principal, que es común al clan entero, y un subtotem, que es particular del subclan del cual forma parte. Es algo análogo al *nomen* y al *cognomen* de los romanos<sup>45</sup>.

A veces, también vemos a un subclan liberarse totalmente y llegar a ser un grupo autónomo, un clan independiente: el subtotem, por su parte, se transforma entonces en un totem propiamente dicho. Una tribu donde este

*processus* de segmentación ha sido, por así decirlo, llevado hasta su límite extremo es la de los aranda. Ya las indicaciones contenidas en el primer libro de Spencer y Gillen demostraban que había entre los aranda unos sesenta totems<sup>46</sup>; pero las recientes investigaciones de Strehlow han establecido que el número es mucho más considerable. Él no cuenta menos de 442<sup>47</sup>. Spencer y Gillen no incurrían, pues, en ninguna exageración cuando decían que "en el país ocupado por los indígenas no existe objeto, animado o inanimado, que no dé su nombre a algún grupo totémico de individuos"<sup>48</sup>. Bien, esta multitud de totems, que es prodigiosa cuando se la compara con la cifra de la población, proviene de que, por influencia de circunstancias particulares, las clanes primitivas se han dividido y subdividido al infinito; en consecuencia, casi todos los subtotems han pasado al estado de totems.

Es esto lo que han demostrado definitivamente las observaciones de Strehlow. Spencer y Gillen sólo habían citado algunos casos aislados de totems asociados<sup>49</sup>. Strehlow ha establecido que se trataba en realidad de una organización absolutamente general; ha podido trazar un cuadro donde casi todos los totems de los aranda están clasificados según este principio: todos están vinculados, en calidad de asociados o de auxiliares, a unos sesenta totems principales<sup>50</sup>. Se considera que los primeros están al servicio de los segundos<sup>51</sup>. Este estado de dependencia relativa es, muy verosímelmente, el eco de una época en que los "aliados" de hoy sólo eran subtotems, donde en consecuencia, la tribu contaba solamente con un pequeño número de clanes, divididos en subclanes. Numerosas sobrevivencias confirman esta hipótesis. Sucede frecuentemente que dos grupos así asociados tengan el mismo emblema totémico: pues la unidad del emblema sólo es explicable si, primitivamente, los dos grupos no formaban más que uno<sup>52</sup>. Por otra parte, el parentesco de los dos clanes se manifiesta por la parte y el interés que cada uno de ellos toma en los ritos del otro. Los dos cultos están todavía imperfectamente separados; muy probablemente, han comenzado por estar completamente confundidos<sup>53</sup>. La tradición explica el vínculo que los une imaginando que antaño los dos clanes ocupaban habitats muy vecinos<sup>54</sup>. En otros casos el mito dice también expresamente que uno de ellos ha derivado del otro. Se cuenta que el animal asociado ha comenzado perteneciendo a la especie que sirve aún de totem principal; sólo se habría diferenciado en una época ulterior. Así, los pájaros chatunga, que hoy están asociados con la oruga witchetty, habrían sido, en los tiempos fabulosos, orugas witchetty que se habrían transformado luego en pájaros. Dos especies que actualmente están relacionadas con el totem de la hormiga de miel, habrían sido primitivamente hormigas de miel, etcétera<sup>55</sup>. Esta transformación de un subtotem en totem se cumple, por otra parte, por grados insensibles, aunque, en ciertos casos, la situación es indecisa y es muy difícil decir si estamos frente a un totem principal o a un totem

secundario<sup>56</sup>. Hay, como dice Howitt a propósito de los Wotjobaluk, subtotems que son totems en vías de formación<sup>57</sup>. Así, las distintas cosas clasificadas en un clan constituyen tantos centros alrededor de los cuales pueden formarse nuevos cultos totémicos. Esta es la mejor prueba de los sentimientos religiosos que ellas inspiran. Si no tuvieran un carácter sagrado, no podrían ser promovidos tan fácilmente a la misma dignidad que las cosas sagradas por excelencia, los totems propiamente dichos.

El círculo de las cosas religiosas se extiende, pues, mucho más allá de los límites en los cuales primero parecía encerrado. No comprende solamente los animales totémicos y los miembros humanos del clan: sino que, ya que no existe nada conocido que no sea clasificado en un clan y bajo un totem, no existe igualmente nada que no reciba, en grados diversos, algún reflejo de religiosidad. Cuando, en las religiones que se formarán ulteriormente, aparezcan los dioses propiamente dichos, cada uno de ellos será encargado de presidir una categoría especial de fenómenos naturales, éste el mar, aquél la atmósfera, otro la cosecha o los frutos, etc., y se considerará que cada una de estas provincias de la naturaleza extrae la vida que está en ella del dios del cual depende. Es precisamente esta repartición de la naturaleza entre las diferentes divinidades lo que constituye la representación que estas religiones nos dan del universo. Pues, mientras la humanidad no ha superado la fase del totemismo, los diferentes totems de la tribu desempeñan exactamente el mismo papel que más tarde tocará a las personalidades divinas. En la tribu del Mont-Gambier que hemos tomado como ejemplo principal, hay diez clanes; en consecuencia el mundo entero está repartido en diez clases, o más bien en diez familias, cada una de las cuales tiene un totem especial por tronco. Todas las cosas clasificadas en un clan dependen en su realidad de este tronco, ya que son concebidas como modos variados del ser totémico; para retomar nuestro ejemplo, la lluvia, el trueno, el relámpago, las nubes, el granizo, el invierno, se consideran como diferentes tipos de cuervos. Reunidas, estas diez familias de cosas constituyen una representación completa y sistemática del mundo; y esta representación es religiosa, ya que son nociones religiosas las que suministran sus principios. El dominio de la religión totémica, lejos de limitarse a una o dos categorías de seres, se extiende hasta los últimos límites del universo conocido. Como la religión griega, pone lo divino en todas partes; la célebre fórmula  $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha \ \pi\lambda\eta\rho\eta \ \theta\epsilon\omega\upsilon$  puede servirle igualmente de divisa.

Sólo que, para poder representarnos de este modo al totemismo, debemos modificar, en un punto esencial, la noción que nos hemos hecho de él durante largo tiempo. Hasta los descubrimientos de estos últimos años, se lo hacía consistir totalmente en el culto de un totem particular, y se lo definía como la religión del clan. Desde este punto de vista, parecía haber, en una misma

tribu, tantas religiones totémicas, independientes las unas de las otras, cuantos diferentes clanes había en ella. Esta concepción armonizaba, por otra parte, con la idea que se tenía corrientemente del clan: se veía en él, en efecto, a una sociedad autónoma<sup>58</sup>, más o menos cerrada a las sociedades similares o que mantenía con ellas sólo relaciones exteriores y superficiales. Pero la realidad es más compleja. Sin duda, el culto de cada totem tiene su centro en el clan correspondiente; es allí y sólo allí donde se lo celebra; los miembros del clan son los encargados de ello; gracias a ellos se transmite de una generación a otra, así como las creencias que constituyen su base. Pero por otra parte, los diferentes cultos totémicos que se practican así en el interior de una misma tribu, no se desarrollan paralelamente y se ignoran los unos a los otros, como si cada uno de ellos constituyera una religión completa que se bastara a sí misma. Al contrario, ellos se implican mutuamente; no son sino las partes de un mismo todo, los elementos de una misma religión. Los hombres de un clan no consideran de ningún modo las creencias de los clanes vecinos con la indiferencia, el escepticismo o la hostilidad que inspira ordinariamente una religión a la cual se es extranjero; ellos mismos comparten sus creencias. La gente del cuervo está convencida, también, de que la gente de la serpiente tiene una serpiente mítica como antepasado y debe a este origen virtudes especiales y poderes maravillosos. ¿No hemos visto que, en ciertas condiciones al menos, un hombre no puede comer un totem que no es sino después de haber observado formalidades rituales? Ante todo, pide autorización a los individuos de este totem si están presentes. Es que, también para él, este alimento no es puramente profano: igualmente admite que entre los miembros de un clan del cual él no forma parte y el animal cuyo nombre llevan existen íntimas afinidades. Por otra parte, esta comunidad de creencias se manifiesta a veces en el culto. Si, en principio, los ritos que conciernen a un totem sólo pueden cumplirlos las personas que ese totem, es muy frecuente, sin embargo, que asistan a ellos representantes de los diferentes clanes. Hasta sucede que su papel no sea el de simples espectadores; sin duda no ofician, pero adornan a los oficiantes y preparan el servicio. Ellos mismos están interesados en que sea celebrado; por eso, en ciertas tribus, son ellos los que invitan al clan calificado a proceder a esta celebración<sup>59</sup>. Todavía hay todo un ciclo de ritos que se desarrolla obligatoriamente en presencia de la tribu reunida: son las ceremonias totémicas de la iniciación<sup>60</sup>.

Por lo demás, la organización totémica, tal como acabamos de describirla, debe resultar, manifiestamente, de una especie de entendimiento entre todos los miembros de la tribu sin distinción. Es imposible que cada clan haya constituido sus creencias de una manera absolutamente independiente; pero es totalmente necesario que los cultos de los diferentes totems se hayan, de alguna manera, ajustado unos a otros, ya que se completan exactamente.

Hemos visto, en efecto, que normalmente, un mismo totem no se repite dos veces en la misma tribu y que el universo entero estaba repartido entre los totems, constituidos de manera que el mismo objeto no se encuentre en dos clanes diferentes. Una repartición tan metódica no hubiera podido hacerse sin un acuerdo, tácito o manifiesto, en el que ha debido participar toda la tribu. El conjunto de creencias que ha surgido de este modo es, pues, en parte (pero solamente en parte), una cosa tribal<sup>61</sup>.

En resumen, para formarse una idea adecuada del totemismo, no hay que encerrarse en los límites del clan, sino considerar a la tribu en su totalidad. Seguramente, el culto particular de cada clan goza de una autonomía muy grande: se puede preveer, desde ahora, que el fermento activo de la vida religiosa se encuentra en el clan. Pero por otra parte, todos los cultos son solidarios unos de otros y la religión totémica es el sistema complejo que los reúne, como el politeísmo griego, que estaba constituido por la reunión de todos los cultos particulares que se dirigían a las distintas divinidades. Acabamos de mostrar que el totemismo, así entendido tiene, también, su cosmología.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Kamilaroi and Kurnai*, p. 170.

<sup>2</sup> "Notes on some Australian Tribes", *J. A. I.*, XIII, p. 300.

<sup>3</sup> En Curr, *Australian Race*, III, p. 45; Brough-Smyth, *The Aborigines of Victoria* I, p. 91; Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

<sup>4</sup> Durkheim y Mauss, "De quelques formes primitives de classification", en *Annales sociol.*, VI, p. 1 sig.

<sup>5</sup> Curr, III, p. 461.

<sup>6</sup> Curr y Fison han sido informados por la misma persona, D. S. Stewart.

<sup>7</sup> Mathews, "Aboriginal Tribe of N. S. Wales and Victoria", en *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, XXXVIII, pp. 287-288; Howitt *Nat. Tr.*, p. 121.

<sup>8</sup> La forma femenina de los nombres que da Mathews es: Gurogigurk y Gama tykurk. Son formas que Howitt ha reproducido con una ortografía ligeramente diferente. Estos dos nombres son, por otra parte, los equivalentes de los que usan en la tribu del Mont-Gambier (kumite y kroki).

<sup>9</sup> El nombre indígena de este clan es Dyälup, que Mathews no traduce. Pero esta palabra parece idéntica a la palabra Jallup por la cual Howitt designa un subclan de esta misma tribu, y que él traduce *mussel*, concha, mejillón. Es por esta razón que creemos poder arriesgar esta traducción.

<sup>10</sup> Es la traducción de Howitt, Mathews traduce la palabra (wartwurt) por el calor del sol a mediodía.

<sup>11</sup> El cuadro de Mathews y el de Howitt no concuerdan en más de un punto importante. También parece que los clanes atribuidos por Howitt a la fratría Kroki son contados por Mathews en la fratría Gamutch y viceversa. Esto prueba las enormes



dificultades que presentan estas observaciones. Estas discordancias, por otra parte, no son de interés para el problema que tratamos.

<sup>12</sup> Mrs. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 12 y sig.

<sup>13</sup> Más adelante se encontrarán los hechos.

<sup>14</sup> Curr, III, p. 27. Cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 112. Nos limitamos a citar los hechos más característicos. Para el detalle, se podrá consultar la ya citada memoria sobre *Las clasificaciones primitivas*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 34 y sig.

<sup>16</sup> Swanton, *The Haida*, pp. 13-14, 17, 22.

<sup>17</sup> Es particularmente manifiesto entre los haida. Entre ellos, dice Swanton, todo animal tiene dos aspectos. Por una parte es un ser ordinario, que puede cazarse y comerse; pero al mismo tiempo, es un ser sobrenatural, que tiene la forma exterior de animal, y de quien depende el hombre. Los seres míticos, correspondientes a los diversos fenómenos cósmicos, tienen la misma ambigüedad (Swanton, *ibid.*, pp. 14, 16, 25).

<sup>18</sup> Ver más arriba, p. 151. Sucede así entre los geurditch-mara (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 124), en las tribus observadas por Cameron cerca del Nortlake y entre los wotjobaluk (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 125, 250).

<sup>19</sup> J. Mathew, *Two Repres. Tribes*, p. 139; Thomas, *Kinship a. Marriage*, etc., pp. 53-54.

<sup>20</sup> Por ejemplo entre los osage (Ver Dorsey, *Siouan Sociology*, en *XVth Rep.*, p. 233 y sig.).

<sup>21</sup> En Mabuig, isla del distrito de Torres Haddon, *Head Hunters*, p. 132). Se encuentra, por otra parte, la misma oposición entre las dos fratrias de los aranda: una comprende la gente del agua, la otra la gente de la tierra (Strehlow, I, p. 6).

<sup>22</sup> Entre los iroqueses, hay una especie de torneos entre las dos fratrias (Morgan *Ancient Society*, p. 94). Entre los haita, dice Swanton los miembros de las dos fratrias del Águila y del Cuervo "se consideran a menudo enemigos declarados. Marido y mujer (que son obligatoriamente de fratrias diferentes) no dudan en traicionarse mutuamente" (*The Haida*, p. 62). En Australia, esta hostilidad se traduce en los mitos. Los dos animales que sirven de totems a las dos fratrias son presentados a menudo como en guerra perpetua el uno contra el otro (Ver J.J. Mathew, *Eaglehawk and Crow, a Study of Australian Aborigines*, p. 14 y sig.). En los juegos, cada fratria es la émula natural de la otra (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 770).

<sup>23</sup> Es pues, erróneamente que M. Thomas ha reprochado a nuestra teoría la génesis de las fratrias el no poder explicar su oposición (*Kinship and Marriage in Australia*, p. 69). Sin embargo, no creemos que haya que reducir esta oposición a la de lo profano y lo sagrado (Ver Hertz, "La prééminence de la main droite", en *Revue Phil.*, 1909, dic., p. 559). Las cosas de una fratria no son profanas para la otra; las unas y las otras son parte de un mismo sistema religioso (Ver. más abajo, p. 220).

<sup>24</sup> Por ejemplo, el clan del árbol de té comprende las hierbas, por consiguiente los herbívoros (Ver *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169). Es eso, sin duda, lo que explica una particularidad que Boas señala en los emblemas totémicos de América del Norte. "Entre los thinkit, dice, y en todas las otras tribus de la costa, el emblema de un grupo comprende a los animales de los cuales se alimenta aquél cuyo nombre lleva el grupo" (*Fifth Rep. of the Committee, etc., British Association for the Advancement of Science*, p. 25).

<sup>25</sup> Así, entre los aranda, las ranas están asociadas al totem del gomero, porque se encuentran a menudo en las cavidades de este árbol; el agua está relacionada con

la polla: con el canguro una especie de papagayo que frecuentemente se ve revolotear a su alrededor (Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 146-147, 448).

<sup>26</sup> Uno de los signos de esta indistinción primitiva es que se asigna a veces a los géneros una base territorial, como a las divisiones sociales con las cuales primero se hallaban confundidos. Así, entre los wotjobaluk en Australia, entre los zuñi en América, las cosas se reparten, idealmente, entre las diferentes regiones del espacio, así como los clanes. Pues la repartición regional de las cosas y la de los clanes coinciden (Ver *De quelques formes primitives de classification*, p. 34 y sig.). Las clasificaciones conservan todavía algo de este carácter espacial hasta en los pueblos relativamente avanzados, por ejemplo en China (*ibid.*, p. 55 y sig.).

<sup>27</sup> Bridgmann, en "Brough Smyt", *The Aborigines of Victoria*, I, p. 91.

<sup>28</sup> Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168; Howitt, "Further notes on the Australian Class Systems", *J. A. I.*, XVIII, p. 60.

<sup>29</sup> Curr, III, p. 461. Se trata de la tribu del Mont-Gambier.

<sup>30</sup> Howitt, "On some Australian Beliefs", *J. A. I.*, XIII, p. 191, n.º 1.

<sup>31</sup> Howitt, "Notes on Australian Message Sticks", *J. A. I.*, XVIII, p. 326.

<sup>32</sup> Curr, III, p. 28.

<sup>33</sup> Mathews, "Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria", en *Journ. and Proc. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 294.

<sup>34</sup> Cf. Curr, III, p. 461, y Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146. Las expresiones de Tooman y Wingo se aplican a unas y a otros.

<sup>35</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 123.

<sup>36</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 447 y sig.; Strehlow, III, p. 12 y sig.

<sup>37</sup> Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.

<sup>38</sup> Curr, III, p. 462.

<sup>39</sup> Mrs. Marker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.

<sup>40</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 151; *Nat. Tr.*, p. 447; Strehlow, III, p. 12.

<sup>41</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 449.

<sup>42</sup> Hay, sin embargo, ciertas tribus del Queensland donde las cosas afectadas de este modo a un grupo social no están prohibidas a los miembros de este grupo: tal es, sobre todo, la de los walkelbura. Recordamos que, en esta sociedad, son las clases matrimoniales las que sirven de cuadros para la clasificación (Ver más arriba, p. 151-52). Así, no solamente las personas de una clase pueden comer los animales atribuidos a esta clase, sino que *no pueden comer otros*. Toda otra alimentación les está prohibida (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 113; Curr, III, p. 27).

Sin embargo, hay que abstenerse de concluir que estos animales sean considerados como profanos. Se notará, en efecto, que el individuo no sólo tiene simplemente la facultad de comerlos, sino que está obligado a hacerlo, ya que le está prohibido alimentarse de otra manera. Así, este carácter imperativo de la prescripción es el signo seguro de que estamos en presencia de cosas que tienen una naturaleza religiosa. Solo que la religiosidad cuya marca llevan, ha dado nacimiento a una obligación positiva y no a esta obligación negativa que es una interdicción. Quizás aún no es imposible darse cuenta cómo ha podido hacerse esta desviación. Hemos visto más arriba (ver p. 143) que se cree que todo individuo tiene una especie de derecho de propiedad sobre su totem y, en consecuencia, sobre las cosas que dependen de él. Es posible que, por influencia de circunstancias especiales, se haya desarrollado este aspecto de la relación totémica, y se haya llegado naturalmente a creer que los miembros de un clan solamente podían disponer de su totem y de todo lo que le está asimilado: que los otros, al contrario, no tenían derecho a tocarlo. En estas condiciones, un clan sólo podía alimentarse de las cosas que le estaban afectadas.

<sup>43</sup> Mrs. Parker se sirve de la expresión *multiplex totems*.

<sup>44</sup> Ver como ejemplos la tribu de los euahlayi en el libro de Mrs. Parker (p. 15 y sig.) y la de los wotjobaluk (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 121 y sig.; cf. el artículo de Mathews ya citado).

<sup>45</sup> Ver ejemplos en Howitt, *Nat. Tr.*, p. 122.

<sup>46</sup> Ver *De quelques formes primitives de classification*, p. 28, n° 2.

<sup>47</sup> Strehlow, II, p. 61-72.

<sup>48</sup> *Nat. Tr.*, p. 112.

<sup>49</sup> Ver sobre todo *Nat. Tr.*, p. 447, y *North Tr.*, p. 151.

<sup>50</sup> Strehlow, III, pp. 13-17. Ocurre que los mismos totems secundarios se vinculen simultáneamente a dos o tres totems principales. Sin duda es porque Strehlow no ha podido establecer con certidumbre cuál de estos totems era verdaderamente el principal.

Dos hechos interesantes, que surgen de este cuadro, confirman ciertas proposiciones que hemos enunciado precedentemente. Primero, los totems principales son casi todos animales, casi sin excepciones. Luego, los astros son siempre totems secundarios o asociados. Es una nueva prueba de que estos últimos solo tardíamente han sido promovidos a la dignidad de totems y que, primitivamente, los totems principales se han tomado, preferentemente, del reino animal.

<sup>51</sup> Según el mito, los totems asociados habrían servido, durante los tres tiempos fabulosos, para alimentar a la gente del totem principal, o cuando son árboles, les habrían prestado su sombra (Strehlow, III, p. 12; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 403). El hecho de que se crea que el totem asociado haya sido consumido no implica que, por otra parte, sea considerado profano; pues, en la época mítica, el mismo totem principal era consumido, según se cree, por los antepasados, fundadores del clan.

<sup>52</sup> Así, en el clan del Gato Salvaje, los dibujos grabados sobre la churinga representan al árbol con flores *Hakea* que hoy es un totem distinto (Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 147-148). Strehlow (III, p. 12, n° 4) dice que el hecho es frecuente.

<sup>53</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 182; *Nat. Tr.*, pp. 151 y 297.

<sup>54</sup> *Nat. Tr.*, pp. 151 y 158.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 447-449.

<sup>56</sup> Es así como Spencer y Gillen nos hablan de la paloma llamada Inturita ora como de un totem principal (*Nat. Tr.*, p. 410), ora como de un totem asociado (*ibid.*, p. 448).

<sup>57</sup> Howitt, *Burthen notes*, p. 63-64.

<sup>58</sup> Es así como, muy a menudo, el clan ha sido confundido con la tribu. Esta confusión, que llena de desconcierto las descripciones de los etnógrafos, ha sido cometida, sobre todo, por Curr (I, p. 61 y sig.).

<sup>59</sup> Particularmente ocurre entre los warramunga (*Nort. Tr.*, p. 298).

<sup>60</sup> Ver por ejemplo, Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 380 y *passim*.

<sup>61</sup> También podríamos preguntarnos si no existen, algunas veces, totems tribales. Es así como entre los aranda, hay un animal, el gato salvaje, que sirve de totem a un clan particular, y que, sin embargo, está prohibido a la tribu entera: también la gente de los otros clanes puede comerlo sólo muy moderadamente (*Nat. Tr.*, p. 168). Pero creemos que sería un abuso hablar en este caso de un totem tribal, pues el hecho de que el libre consumo de un animal esté prohibido, no implica que éste sea un totem. Otras causas pueden dar origen a la interdicción. Sin duda, la unidad religiosa de la tribu es real, pero se afirma con ayuda de otros símbolos. Más adelante mostraremos cuáles son (lib. prim., cap. IX).

## CAPÍTULO CUARTO

### LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTÉMICAS (fin)

#### IV. — EL TOTEM INDIVIDUAL Y EL TOTEM SEXUAL

En lo que precede sólo hemos estudiado el totemismo como una institución pública: los únicos totems que hemos tratado hasta ahora eran comunes a un clan, a un fratría o, en un sentido, a una tribu<sup>1</sup>; el individuo tomaba parte nada más que como miembro del grupo. Pero sabemos que no existe religión que no tenga un aspecto individual. Esta observación general se aplica al totemismo. Junto a los totems impersonales y colectivos que están en primer plano, hay otros que son propios de cada individuo, que expresan su personalidad y cuyo culto celebra en privado.

#### I

En algunas tribus australianas y en la mayor parte de las sociedades indígenas de América del Norte<sup>2</sup>, cada individuo mantiene personalmente con una cosa determinada una relación comparable a la que cada clan mantiene con su totem. Esta cosa es a veces un ser inanimado o un objeto artificial; pero muy generalmente es un animal. En ciertos casos, una porción restringida del organismo, como la cabeza, los pies, el hígado, cumple el mismo oficio<sup>3</sup>.

El nombre de la cosa sirve también de nombre al individuo. Es su nombre personal, su nombre de pila que se agrega al totem colectivo, como el *praenomen* de los romanos al *nomen gentilicium*. El hecho está probado, es verdad, solo en un cierto número de sociedades<sup>4</sup>; pero probablemente es general. Mostraremos enseguida, en efecto, que hay identidad de naturaleza entre la cosa y el individuo; pues la identidad de naturaleza implica la del nombre. Conferido durante ceremonias religiosas muy particularmente im-

portantes, este nombre de pila posee un carácter sagrado. No se lo pronuncia en las circunstancias ordinarias de la vida profana. Hasta sucede que la palabra de la lengua usual que sirve para designar la cosa es modificada más o menos para poder servir a este empleo particular<sup>5</sup>. Es que los términos de la lengua usual están excluidos de la vida religiosa.

Al menos en las tribus americanas, este nombre tiene como duplicado un emblema que pertenece a cada individuo y que, bajo diversas formas, representa la cosa que este nombre designa. Cada mandan, por ejemplo, lleva la piel del animal del cual es el homónimo<sup>6</sup>. Si un pájaro, se adorna con sus plumas<sup>7</sup>. Los hurones, los algonquinos se tatuaban la imagen sobre el cuerpo<sup>8</sup>. Se lo representa sobre las armas<sup>9</sup>. En las tribus del noroeste, el emblema individual está grabado o esculpido, así como el emblema colectivo del clan, sobre los utensilios, las casas<sup>10</sup>, etc.; el primero sirve como marca de propiedad personal<sup>11</sup>. A menudo se combinan los dos blasones; esto explica, en parte, la gran diversidad de aspectos que presentan, en estos pueblos, los escudos totémicos<sup>12</sup>.

Entre el individuo y su animal epónimo existen los más estrechos vínculos. El hombre participa de la naturaleza del animal; tiene sus cualidades, como, por otra parte, sus defectos. Por ejemplo, se cree que quien tiene al águila como blasón individual, posee el don de ver el porvenir; si lleva el nombre del oso, se dice que está expuesto a ser herido en los combates, porque el oso es lento y pesado y se deja atrapar fácilmente<sup>13</sup>; si el animal es despreciado, el hombre es objeto del mismo desprecio<sup>14</sup>. El parentesco de los dos seres es tal que, en ciertas circunstancias, sobre todo en caso de peligro, el hombre, se cree, puede tomar la forma del animal<sup>15</sup>. Inversamente, el animal está considerado como un doble del hombre, como su *alter ego*<sup>16</sup>. La asociación entre ellos es tan estrecha que sus destinos se consideran, a menudo, solidarios: nada puede alcanzar a uno sin que el otro sienta el contragolpe<sup>17</sup>. Si el animal muere, la vida del hombre está amenazada. Así, es una regla general que no se debe matar al animal, ni sobre todo comer su carne. La interdicción que, cuando se trata del totem del clan, admite todo tipo de atenuaciones y de moderaciones, es aquí mucho más formal y absoluta<sup>18</sup>.

Por su parte, el animal protege al hombre y le sirve, de alguna manera, de patrón. Le advierte los posibles peligros y los medios para escapar a ellos<sup>19</sup>; se dice que él es su amigo<sup>20</sup>. También, como se cree que a menudo posee poderes maravillosos, los comunica a su asociado humano. Éste se cree a prueba de balas, de flechas, de golpes de todo tipo<sup>21</sup>. La confianza que el individuo tiene en la eficacia de su protector es tal, que desafía los peligros más grandes y lleva a cabo proezas desconcertantes con una serena intrepidez: la fe le da el coraje y la fuerza necesarias<sup>22</sup>. Sin embargo, las relaciones del hombre con su patrón no son de simple y pura dependencia. El individuo,

por su parte, puede actuar sobre el animal. Le da órdenes; tiene poder sobre él. Un kurnai que tiene al tiburón como amigo y aliado, cree poder, por medio de un encantamiento, dispersar a los tiburones que amenazan un barco<sup>23</sup>. En otros casos, se cree que el vínculo así contraído confiere al hombre una aptitud especial para cazar con éxito al animal<sup>24</sup>.

La naturaleza misma de estas relaciones parece implicar que el ser al cual cada individuo se haya así asociado sólo puede ser un individuo, y no una clase. No se tiene como *alter ego* a una especie. De hecho, hay casos en que, muy ciertamente, tal árbol, tal piedra, tal roca determinada desempeñan este papel<sup>25</sup>. Sucede así forzosamente toda vez que es un animal y que la existencia de este animal y la del hombre se consideran solidarias. No podrían estar unidos por una solidaridad de este tipo a una especie entera, pues no hay día ni, por decir así, instante en que esta especie no pierda alguno de sus miembros. Sin embargo, hay en el primitivo una cierta incapacidad de pensar al individuo separadamente de la especie: el vínculo que une se extiende naturalmente al otro; él los confunde en el mismo sentimiento. Es así como la especie entera le es sagrada<sup>26</sup>.

Este ser protector tiene nombres diferentes, naturalmente, según las sociedades: *nagual*, entre los indios de México<sup>27</sup>, *manitu* entre los algonquinos, y *okki* entre los hurones<sup>28</sup>, *snam* entre ciertos salish<sup>29</sup>, *sulia* entre los otros<sup>30</sup>, *budjan* entre los yuin<sup>31</sup>, *yunbeai*, entre los euahlayi<sup>32</sup>, etc. A causa de la importancia que tienen estas creencias y estas prácticas entre los indios de América del Norte, se ha propuesto crear la palabra *nagualismo* o *manituismo* para designarlas<sup>33</sup>. Pero al darles un nombre especial y distintivo, uno se expone a desconocer su relación con el totemismo. En efecto, son los mismos principios los que se aplican aquí al clan, allá al individuo. En una y otra parte, es la misma creencia de que existen vínculos vitales entre las cosas y los hombres, y que las primeras están dotadas de poderes especiales, de los cuales aprovechan sus aliados humanos. Es también la misma costumbre de dar al hombre el nombre de la cosa a la que está asociado y de agregar a este nombre un emblema. El totem es el patrón del clan, como el patrón del individuo sirve a éste de totem personal. Hay interés, pues, en que la terminología haga sensible este parentesco entre los dos sistemas; es por eso que, con Frazer, llamaremos *totemismo individual* al culto que cada individuo rinde a su patrón. Esta expresión es tanto más justificada cuanto que, en ciertos casos, el primitivo mismo se sirve de la misma palabra para designar el totem del clan y el animal protector del individuo<sup>34</sup>. Si Tylor y Powell han rechazado esta denominación y reclamado diferentes términos para dos tipos de instituciones religiosas, es porque, según ellos, el totem colectivo no es más que un nombre, una etiqueta común, sin carácter religioso<sup>35</sup>. Pero nosotros sabemos, al contrario, que es una cosa sagrada, y aún en un grado más alto que

el animal protector. La continuación de este estudio mostrará, por otra parte, que estos dos tipos de totemismo son inseparables uno del otro<sup>36</sup>.

Sin embargo, por grande que sea el parentesco entre estas dos instituciones, hay importantes diferencias entre ellas. Mientras que el clan se considera nacido del animal o de la planta que le sirve de totem, el individuo no cree mantener ninguna relación de descendencia con su totem personal. Es un amigo, un asociado, un protector; no es un pariente. Se aprovechan las virtudes que, según se cree, posee; pero no se es de la misma sangre. En segundo lugar, los miembros del clan permiten a los clanes vecinos comer el animal cuyo nombre, colectivamente, llevan, con la única condición de que las formalidades necesarias sean cumplidas. Al contrario, no solamente el individuo respeta la especie a la cual pertenece su totem personal, sino que aún se esfuerza por protegerla contra los extranjeros, en todo aquello, al menos, en que se cree que están conectados el destino del hombre y el del animal.

Pero estos dos tipos de totems difieren, sobre todo, por la manera en que se adquieren.

El totem colectivo forma parte del *status* legal de cada individuo: generalmente es hereditario; en todo caso, es el nacimiento que lo designa sin que intervenga para la la voluntad de los hombres. El niño puede tener tanto el totem de su madre (Kamilaroi, Dieri, Urabunna, etc.); tanto el de su padre (Narrinyeri, Warramunga, etc.); o, en fin, el que predomine en el lugar donde su madre ha concebido (Aranda, Loritja). Al contrario, el totem individual se adquiere por un acto deliberado<sup>37</sup>; son necesarias para determinarlo toda una serie de operaciones rituales. El método empleado más generalmente entre los indios de América es el siguiente. Hacia la época de la pubertad, cuando se aproxima el momento de la iniciación, el joven se retira a un lugar separado, por ejemplo, un bosque. Allí, durante un período de tiempo que varía de algunos días a muchos años, se somete a todo tipo de ejercicios agotadores y contrarios a la naturaleza. Ayuna, se mortifica, se inflinge distintas mutilaciones. O vaga emitiendo violentos gritos, verdaderos aullidos; o permanece tendido en el suelo, inmóvil y lamentándose. A veces danza, ora, invoca sus divinidades ordinarias. Termina así por entrar en un estado de intensa sobreexcitación, cercano al delirio. Cuando ha llegado a este paroxismo, sus representaciones toman fácilmente un carácter alucinatorio. "Cuando un muchacho, dice Heckewelder, está por ser iniciado, se somete a un régimen alternativo de ayuno y de tratamiento médico; se abstiene de todo alimento, toma las drogas más enérgicas y las más repugnantes: llegado el caso, bebe decocciones intoxicantes hasta que su espíritu alcance un verdadero estado de extravío. En ese momento, tiene o cree tener visiones, sueños extraordinarios, para los cuales ha sido predispuesto naturalmente por todo este entrenamiento. Se imagina volar por los aires, caminar

por debajo del suelo, saltar de una cumbre a otra por encima de los valles, combatir y dominar gigantes y monstruos<sup>38</sup>." En estas condiciones, que vea o, lo que es lo mismo, que crea ver, en sueño o en el estado de vigilia, a un animal que se presenta ante él en una actitud que le parece demostrativa de amigables intenciones, y se imaginará que ha descubierto al patrón que esperaba<sup>39</sup>. Sin embargo, este procedimiento se emplea en Australia muy raramente<sup>40</sup>. En este continente, parece más bien que el totem personal se impone por medio de un tercero, ya sea en el nacimiento<sup>41</sup>, o bien en el momento de la iniciación<sup>42</sup>. Por lo general un pariente desempeña este papel, o un personaje investido de poderes especiales, tal como un anciano o un mago. A veces emplean, con este fin, procedimientos adivinatorios. Por ejemplo, en la bahía Charlotte, en el cabo Bedford, sobre el río Proserpine, la abuela u otra anciana toma una pequeña parte del cordón umbilical a la que está unida la placenta y la hace girar con bastante violencia. Mientras tanto, otras ancianas, sentadas en círculo, proponen sucesivamente diferentes nombres. Se adopta el que se pronuncia justamente en el momento en que el cordón se corta<sup>43</sup>. Entre los yarraikanna del cabo York, después que se le ha extraído el diente al joven iniciado, se le da un poco de agua para enjuagarse la boca y se lo invita a escupir en una cubeta llena de agua. Los ancianos examinan con cuidado la especie de coágulo formado de sangre y saliva que se ha eliminado, y el objeto natural al que se asemeja la forma llega a ser el totem personal del joven<sup>44</sup>. En otros casos, el totem se transmite directamente de un individuo a otro, por ejemplo del padre al hijo, del tío al sobrino<sup>45</sup>. Este procedimiento se emplea igualmente en América. En un ejemplo que relata Hill Tout, el operador era un shamán<sup>46</sup> que quería transmitir su totem a su sobrino. "El tío tomó el emblema simbólico de su *nam* (totem personal); era, en este caso, la piel desecada de un pájaro. Invitó a su sobrino a soplar encima, luego él mismo hizo otro tanto y pronunció palabras misteriosas. Entonces le pareció a Paul (era el nombre del sobrino) que la piel se transformaba en un pájaro vivo que se puso a revolotear alrededor de ellos durante algunos momentos para desaparecer en seguida. Paul recibió instrucciones de conseguir, ese mismo día, la piel de un pájaro de la misma especie y le llevarla con él; lo cual hizo. La noche siguiente, tuvo un sueño donde el *nam* se le apareció bajo la forma de un ser humano que le reveló el nombre misterioso que hay que pronunciar cuando se quiere invocarlo, y le prometió su protección<sup>47</sup>."

El totem individual no solamente es adquirido, y no dado, sino que su adquisición por lo general no es obligatoria. Primero, hay en Australia una multitud de tribus donde esta costumbre parece totalmente desconocida<sup>48</sup>. Además, allí donde existe, a menudo es facultativa. Así, entre los emblayi, si todos los magos tienen un totem individual de quien obtienen sus poderes,

hay un gran número de laicos que no lo poseen. Es un favor que dispensa el mago, pero que reserva sobre todo a sus amigos, a sus favoritos, a los que aspiran a llegar a ser sus cofrades<sup>49</sup>. Lo mismo, entre ciertos salish, los individuos que quieren sobresalir especialmente ya sea en la guerra o en la caza, o bien los aspirantes a la función de shamán, son los únicos que se procuran un protector de este tipo<sup>50</sup>. El totem individual parece pues considerarse, al menos en ciertos pueblos, una ventaja y una comodidad antes que una necesidad. Es bueno tenerlo, pero no se está obligado a ello. Inversamente, no se está obligado a contentarse con un solo totem; si se quiere estar mejor protegido, nada se opone a que se trate de adquirir muchos<sup>51</sup> e, inversamente, si el que se tiene cumple mal su papel, se puede cambiar<sup>52</sup>.

Pero al mismo tiempo que tiene algo más facultativo y más libre, el totemismo individual tiene una fuerza de resistencia que el totemismo de clan está lejos de alcanzar. Uno de los informantes principales de Hill Tout era un salish bautizado; y sin embargo, aunque había abandonado sinceramente todas las creencias de sus antepasados, aunque había llegado a ser un catequista modelo, su fe en la eficacia de los totems personales se mantenía inquebrantable<sup>53</sup>. Del mismo modo, aunque no quedan rastros visibles del totemismo colectivo en los países civilizados, la idea de que existe una solidaridad entre cada individuo y un animal, una planta o un objeto exterior cualquiera, está en la base de usos que aún se observan en muchos países de Europa<sup>54</sup>.

## II

Entre el totemismo colectivo y el totemismo individual, existe una forma intermediaria que participa de uno y otro: es el totemismo sexual. Sólo se lo encuentra en Australia y en un pequeño número de tribus. Se lo señala sobre todo en Victoria y en la Nueva Gales del Sur<sup>55</sup>. Mathews, es cierto, declara haberlo observado en todas las partes de Australia que ha visitado, pero sin aportar hechos precisos en apoyo de su afirmación<sup>56</sup>.

En estos distintos pueblos, todos los hombres de la tribu por una parte, o todas las mujeres por otra, cualquiera que sea el clan particular a que pertenezcan unos y otros, forman como dos sociedades distintas y aun antagonistas. Pues cada una de estas dos corporaciones sexuales se cree unida por vínculos mágicos a un animal determinado. Entre los kurnai, todos los hombres se consideran hermanos del avestruz y reyezuelo (yeerung), todas las mujeres hermanas de la soberbia curruca (djeetgùn); todos los hombres son yeerung y todas las mujeres djeetgùn. Entre los wotjobaluk, los wurunjerri, son el murciélago y el *nighthjar* (especie de lechuza) los que desempeñan respectivamente

este papel. En otras tribus, el pico se sustituye por el *nighthjar*. Cada sexo ve en el animal con el cual se emparenta de este modo, a un protector que conviene tratar con las mayores consideraciones: así, está prohibido matarlo y comerlo<sup>57</sup>.

Así, este animal protector desempeña, en relación con cada sociedad sexual, el mismo papel que el totem del clan en relación con este último grupo. La expresión de totemismo sexual, que tomamos de Frazer<sup>58</sup> es, pues, justificada. Este totem de un nuevo tipo se parece también especialmente al del clan, en el sentido en que es, él también, colectivo; pertenece indistintamente a todos los individuos de un mismo sexo. Igualmente se parece a él en que implica entre el animal-patrón y el sexo correspondiente una relación de descendencia y de consanguinidad: entre los kurnai, todos los hombres, según se cree, han descendido de yeerung y todas las mujeres de djeetgùn<sup>59</sup>. El primer observador que había, desde 1834, señalado esta curiosa institución, la describía en los siguientes términos: "Tilmun, un pequeño pájaro del tamaño de un tordo (es una especie de pico) está considerado por las mujeres como el primero que hizo a las mujeres. Estos pájaros son solamente venerados por las mujeres<sup>60</sup>." Era, pues, un gran antepasado. Pero por otra parte, este mismo totem se asemeja al totem individual. Se cree, en efecto, que cada miembro del grupo sexual está ligado personalmente a un individuo determinado de la especie animal correspondiente. Las dos vidas están asociadas tan estrechamente que la muerte del animal acarrea la del hombre. "La vida de un murciélago, dicen los wotjobaluk, es la vida de un hombre<sup>61</sup>." Es por eso que no solamente cada sexo respeta su totem, sino que obliga a los miembros del otro sexo a respetarlo igualmente. Toda violación de este interdicto da lugar, entre hombres y mujeres<sup>62</sup>, a verdaderas y sangrientas batallas.

En definitiva, lo que tienen de verdaderamente original estos totems, es que son, en un sentido, especies de totems tribales. En efecto, provienen del hecho de que la tribu se representa a sí misma como surgida, toda entera, de una pareja de seres míticos. Tal creencia parece implicar que el sentimiento tribal ha cobrado suficiente como para prevalecer, en una cierta medida, contra el particularismo de los clanes. En cuanto al hecho de que se asigne un origen distinto a los hombres y a las mujeres, es necesario, sin duda, buscar la razón en el estado de separación en que viven los sexos<sup>63</sup>.

Sería interesante saber cómo, en el pensamiento del australiano, los totems sexuales se relacionan con los totems de los clanes, qué vínculos hay entre los dos antepasados que están así colocados en el origen de la tribu y aquéllos de los que se cree ha descendido cada clan en particular. Pero los datos etnográficos de los que disponemos al presente no permiten resolver la cuestión. Por otra parte, por natural y aún por desagradable que nos parezca, es muy posible que los indígenas jamás se la hayan planteado. Ellos no experi-

mentan, en efecto, con la misma intensidad que nosotros, la necesidad de coordinar y de sistematizar sus creencias<sup>64</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Los totems son cosas de la tribu, en el sentido en que toda ella está interesada en el culto que cada clan debe a su totem.
- <sup>2</sup> Frazer ha hecho un compendio muy completo de los textos relativos al totemismo individual en América del Norte (*Totemism and Exogamy*, III, pp. 370-456).
- <sup>3</sup> Por ejemplo, entre los hurones, los iroqueses, los algonquinos (Charlevoix *Histoire de la Nouvelle France*, VI, pp. 67-70; Sagard, *Le grand voyage au pays des Hurons*, p. 160), entre los indios Thompson (Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 335).
- <sup>4</sup> Es el caso de los yuin (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133); de los kurnai (*ibid.*, p. 135); de muchas tribus del Queensland (Roth, "Superstition, Magic and Medicine", *North Queensland Ethnography*, Bulletin n° 5, p. 19; Haddon, *Head-hunters*, p. 193); entre los Delaware (Heckewelder, *An Account of the History... of the Indian Nations*, p. 238); entre los indios Thompson (Teit, *op. cit.*, p. 355); entre los salish statlumb (Hill Tout, "Rep. of the Ethnol. of the Statlumb", *J. A. I.*, XXXV, p. 147 y siguientes).
- <sup>5</sup> Hill Tout, *loc. cit.*, p. 154.
- <sup>6</sup> Catlin, *Manners and Customs*, etc., Londres, 1876, I, p. 36.
- <sup>7</sup> *Lettres édifiantes et curieuses*, nouv. éd., VI, p. 172 y siguientes.
- <sup>8</sup> Charlevoix, *op. cit.*, VI, p. 69.
- <sup>9</sup> Dorsey, *Siouan Cults*, *XIth Rep.*, p. 443.
- <sup>10</sup> Boas, *Kwakiutl*, p. 323.
- <sup>11</sup> Hill Tout, *loc. cit.*, p. 154.
- <sup>12</sup> Boas, *Kwakiutl*, p. 323.
- <sup>13</sup> Miss Fletcher, "The Import of the Totem, a Study from the Omaha Tribe" (*Smithsonian Rep. for 1897*, p. 583). Se encontrarán hechos semejantes en Teit, *op. cit.*, pp. 354, 356; Peter Jones, *History of the Ojibkay Indians*, p. 87.
- <sup>14</sup> Es el caso, por ejemplo, del perro entre los salish statlumb, por el estado de servidumbre en que vive (Hill Tout, *loc. cit.*, p. 153).
- <sup>15</sup> Langloh Parker, *Euahlagi*, p. 21.
- <sup>16</sup> "El espíritu de un hombre, dice Mrs. Parker (*ibid.*), está en su Yunbeai (totem individual) y su Yunbeai está en él."
- <sup>17</sup> Langloh Parker, *op. cit.*, p. 20. Sucede entre ciertos salish (Hill Tout, "Ethn. Rep. on the tseelis and kaulits Tribes", *J. A. I.*, XXXIV, p. 324). El hecho es general entre los indios de América central (Brinton, "Nagualism, a Study in Native American Folklore and History", in *Proceeding of the American Philosophical Society*, XXXIII, p. 32).
- <sup>18</sup> Parker, *ibid.*; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147; Dorsey, "Siouan Cults", *XIth Rep.*, p. 443. Frazer ha hecho, por otra parte, la estadística de los casos americanos, y ha establecido la generalidad de la interdicción (*Totemism a. Exogamy*, III, p. 450). Hemos visto que, es verdad, en América el individuo debía comenzar por matar al animal cuya piel servía para hacer eso que los etnógrafos llaman una bolsa-medicina. Pero este uso sólo se ha observado en cinco tribus; probablemente es una forma alterada y tardía de la institución.

- <sup>19</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 135, 147, 387; "Austral. Medicine Men", *J. A. I.*, XII, p. 34; Teit, *The Shuswap*, p. 607.
- <sup>20</sup> Meyer, *Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribes*, en Woods, p. 197.
- <sup>21</sup> Boas, *VIIth Rep. on the North-West Tribes of Canada*, p. 93; Teit, *The Thompson Indians*, p. 336; Boas, *Kwakiutl*, p. 394.
- <sup>22</sup> Se encontrarán hechos en Hill Tout, "Rep. of the Ethnol. of the Statlumb", *J. A. I.*, XXXV, pp. 144-145. Cf. Langloh Parker, *op. cit.*, p. 29.
- <sup>23</sup> Según un informe dado por Howitt en una carta personal a Frazer (*Totemism and Exogamy*, I, p. 495 y n° 2).
- <sup>24</sup> Hill Tout, "Ethnol. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes", *J. A. I.*, XXXIV, p. 324.
- <sup>25</sup> Howitt, "Australian Medicine Men", *J. A. I.*, XVI, p. 34; Lafitan, *Ateliers des Sauvages américains*, I, p. 370; Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 68. Sucede lo mismo con el atai y el tamanu en Mota (Codrington, *The Melaneans*, pp. 250-251).
- <sup>26</sup> Así, no existe entre estos animales protectores y los fetiches la línea de demarcación de Frazer creyó poder establecer entre unos y otros. Según él, el fetichismo comenzaría cuando el ser protector sería un objeto individual y no una clase (*Totemism*, p. 56); pues, desde Australia, sucede que un animal determinado desempeña este papel (ver Howitt, "Australian Medicine Men", *J. A. I.*, XVI, p. 34). La verdad es que las nociones de fetiche y de fetichismo no corresponden a nada definido.
- <sup>27</sup> Brinton, *Nagualism*, "Proceedings of the Amer. Philos. Society", XXXIII, p. 32.
- <sup>28</sup> Charlevoix, VI, p. 67.
- <sup>29</sup> Hill Tout, "Rep. on the Ethnol. of the Statlumb of British Columbia", *J. A. I.*, XXXV, p. 142.
- <sup>30</sup> Hill Tout, "Ethnol. Rep. on the Stseelis a. Skaulits Tribes", *J. A. I.*, XXXIV, p. 311 y sig.
- <sup>31</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133.
- <sup>32</sup> Langloh Parker, *op. cit.*, p. 20.
- <sup>33</sup> J. W. Powell, "An American View of Totemism", en *Man*, 1902, n° 36; Tylor, *ibid.*, n° 1. Andrew Lang ha expresado ideas análogas en *Social Origins*, pp. 133-135. En fin, Frazer mismo, volviendo a su opinión primera, estima hoy que, hasta el día en que se conozca mejor la relación que existe entre los totemes colectivos y los guardian spirits, es mejor designarlos con diferentes nombres (*Totemism and Exogamy*, III, p. 456).
- <sup>34</sup> Es el caso de los yuin en Australia (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 81), de los mandjuc (Meyer, *Manners a. Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribes*, en Woods, p. 197 y siguientes).
- <sup>35</sup> "El totem no se asemeja al patrón del individuo, dice Tylor, más que un escudo a una imagen de santo" (*loc. cit.*, p. 2). Del mismo modo, si Frazer se une hoy a la opinión de Tylor, es porque niega ahora todo carácter religioso al totem del clan (*Totemism and Exogamy*, III, p. 452).
- <sup>36</sup> Ver en el mismo libro, cap. IX.
- <sup>37</sup> Sin embargo, según un pasaje de Mathews, entre los wotjobaluk el totem individual sería hereditario. "Cada individuo, dice, reclama como su totem especial y personal, que hereda de su madre, a un animal, una planta o un objeto inanimado" (*J. and. Proc. of the R. the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291). Pero es evidente que, si todos los niños de una misma familia tuvieran por totem personal el de su madre, ni ellos ni su madre tendrían, en realidad, totem personales. Mathews

quiere decir, probablemente, que cada individuo elige su totem individual en un círculo de cosas afectadas al clan de la madre. Veremos, en efecto, que cada clan tiene sus totens individuales que son de su exclusiva propiedad, los miembros de los otros clanes no pueden disponer de ellos. En este sentido, el nacimiento determina en una cierta medida, pero en esta medida solamente, el totem personal.

<sup>38</sup> Heckewelder, "An Account of the History, Ammanners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania", en *Transaction of the Historical and Literary Committee of the American Philos. Society*, I, p. 238.

<sup>39</sup> V. Dorsey, "Siouan, Cults", *XIth Rep.*, p. 507; Catlin, *op. cit.*, I, p. 37; Miss Fletcher, "The Import of the Totem", en *Smithsonian Aep. L.* 1897, p. 580; Teit, *The Thompson Indians*, p. 317-320; Hill Tout, *J. A. I.*, XXXV, p. 144.

<sup>40</sup> Sin embargo, se encuentran algunos ejemplos. En sueños los magos Kurnai ven a sus totens personales reencarnarse a ellos (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 387; "On Australian Medicine Men", en *J. A. I.*, XVI, p. 34). La gente del cabo Bedford cree que, cuando un anciano sueña con alguna cosa durante la noche, tal cosa es el totem personal de la primera persona que encuentra al día siguiente (W. E. Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, p. 19). Pero por este método, es probable que sólo se obtengan totens personales complementarios y accesorios: pues, en esta misma tribu, se emplea otro procedimiento en el momento de la iniciación, como decimos en el texto.

<sup>41</sup> En ciertas tribus de las que habla Rot (*ibid.*); en ciertas tribus vecinas de Maryborough (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147).

<sup>42</sup> Entre los Wiradjuri (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 406; "On Australian Medicine Men", *J. A. I.*, XVI, p. 50).

<sup>43</sup> Roth, *loc. cit.*

<sup>44</sup> Haddon, *Head Hunters*, p. 193 y siguientes.

<sup>45</sup> Entre los wiradjuri (las mismas referencias que más arriba, p. 172, n. 5).

<sup>46</sup> En general, parece que estas transmisiones de padre a hijo sólo se producen cuando el padre es un shamán o un mago. Es el mismo caso que entre los indios Thompson (Teit, *The Thompson Indians*, p. 320) y entre los wiradjuri, de los que acabamos de hablar.

<sup>47</sup> Hill Tout (*J. A. I.*, XXXV, pp. 146-147). El rito esencial es el que consiste en soplar sobre la piel: si no se lo ejecutara correctamente, la transmisión no ocurriría. Es que, como veremos más adelante, el aliento es el alma. Soplando ambos sobre la piel del animal, el mago y el recipiendario exhalan algo de sus almas que se penetran, al mismo tiempo que se comunican con la naturaleza del animal, que, él también, toma parte en la ceremonia bajo la forma de su símbolo.

<sup>48</sup> N. W. Thomas, "Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism", en *Man*, 1904, p. 85.

<sup>49</sup> Langloh Parker, *op. cit.*, pp. 20, 29.

<sup>50</sup> Hill Tout, en *J. A. I.*, XXXV, pp. 143 y 146; *ibid.*, XXXIV, p. 324.

<sup>51</sup> Parker, *op. cit.*, p. 30; Teit, *The Thompson Indians*, p. 320; Hill Tout, en *J. A. I.*, XXXV, p. 144.

<sup>52</sup> Charlevoix, VI, p. 69.

<sup>53</sup> Hill Tout, *ibid.*, p. 145.

<sup>54</sup> Así, cuando nace un niño, se planta un árbol que se rodea de piadosos cuidados, pues se cree que su suerte y la del niño son solidarias. Frazer, en *La rama dorada*, relata cantidad de costumbres o de creencias que traducen, de un modo liferente, la misma idea (cf. Hartland, *Legend of Perseus*, II, p. 1-55).

<sup>55</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 148 y sig.; Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 194,

201 y sig.; Dawson, *Australian Aborigines*, p. 52. Petrie los señala también en el Queensland ( *Tom Petries Reminiscences of Early Queensland*, p. 62 y 118).

<sup>56</sup> *Journal a. Proceed. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 339.

<sup>57</sup> Se cita también un caso donde cada grupo sexual tendría dos totens sexuales; así, los wurunjerri acumularían los totens sexuales de los kurnai (avestruz, reyezueto y soberbia curruca) con los de los wotjobaluk (murciélago y autillo *nightjar*). Ver Howitt, *Nat. Tr.*, p. 150.

<sup>58</sup> *Totemism*, p. 51.

<sup>59</sup> *Kamilaroi and Kurnai*, p. 215.

<sup>60</sup> Threlldke, citado por Mathews, *loc. cit.*, p. 339.

<sup>61</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 148, 151.

<sup>62</sup> *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 200-203; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 149; Petrie, *op. cit.*, p. 62. Entre los kurnai, estas luchas sangrientas terminan a menudo en matrimonios, cuyo pródromo ritual son. A veces también, estas batallas llegan a ser simples juegos (Petrie, *loc. cit.*).

<sup>63</sup> Ver sobre este punto nuestro estudio sobre: "La prohibición de linceste et ses origines", en *Année sociol.*, I, p. 44 y siguientes.

<sup>64</sup> Sin embargo, veremos más adelante (cap. IX) que existe una relación entre los totens sexuales y los grandes dioses.

## CAPÍTULO QUINTO

### ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS

#### I. — EXAMEN CRÍTICO DE LAS TEORIAS

Las creencias que acabamos de examinar son de naturaleza manifiestamente religiosa; ya que implican una clasificación de las cosas en sagradas y profanas. Sin duda, no se trata aquí de seres espirituales, y, en el curso de nuestra exposición, no hemos tenido que pronunciar las palabras espíritus, genios, personalidades divinas. Pero sí, por esta razón, algunos escritores de los que tendremos, por otra parte, que volver a hablar, se han negado a ver en el totemismo una religión, es porque se han hecho una noción inexacta del totemismo.

Por otra parte, estamos seguros de que esta religión es la más primitiva que se pueda observar actualmente, y aún, con toda verosimilitud, que haya existido jamás. Es, en efecto, inseparable de la organización social basada en los clanes. No solamente, como lo hemos mostrado, se la puede definir sólo en función de esta última, sino que es improbable que el clan, bajo la forma que tiene en una gran cantidad de sociedades australianas, haya podido existir sin el totem. Pues los miembros de un mismo clan no están unidos unos con otros por la comunidad del habitat ni por la de la sangre, ya que no son necesariamente consanguíneos y a menudo están dispersos en puntos diferentes del territorio tribal. Su unidad resulta, pues, únicamente, de que tienen un mismo nombre y un mismo emblema, de que creen mantener las mismas relaciones con las mismas categorías de cosas, de que practican los mismos ritos, es decir, en definitiva, de que conculgan en el mismo culto totemico. Así el totemismo y el clan, en tanto, al menos, este último no se confunda con el grupo local, se implican mutuamente. Pues, la organización basada en clanes es la más simple que conocemos. Existe, en efecto, con todos sus elementos esenciales, desde que la sociedad comprende dos clanes primarios; en consecuencia, no podría haber nada más rudimentario en tanto no se hayan descubierto sociedades reducidas a un solo clan, y hasta el pre-



sente, no creemos que se hayan encontrado rastros de ellas. Una religión tan estrechamente solidaria del sistema social que supera a todos en simplicidad, puede considerarse la más elemental que podamos conocer. Si, pues, llegamos a encontrar los orígenes de las creencias que acabamos de analizar, tenemos la posibilidad de descubrir al mismo tiempo las causas que hicieron surgir el sentimiento religioso en la humanidad.

Pero antes de tratar este problema, conviene que examinemos las soluciones más importantes que se le hayan propuesto.

## I

Encontramos primero a un grupo de sabios que han creído poder explicar al totemismo derivándolo directamente de una religión anterior.

Para Tylor<sup>1</sup> y Wilken<sup>2</sup>, el totemismo sería una forma particular del culto de los antepasados; es la doctrina, ciertamente muy extendida, de la transmigración de las almas, que habría servido de transición entre estos dos sistemas religiosos. Gran cantidad de pueblos creen que el alma, después de la muerte, no permanece eternamente desencarnada, sino que vuelve a animar nuevamente algún cuerpo vivo; por otra parte, "como la psicología de las razas inferiores no establece ninguna línea de demarcación definida entre el alma de los hombres y el alma de los animales, admite fácilmente la transmigración del alma humana al cuerpo de animales"<sup>3</sup>. Tylor cita algunos de estos casos<sup>4</sup>. En estas condiciones, el respeto religioso que inspira el antepasado, se transporta naturalmente al animal o a la planta con la cual se confunde en adelante. El animal que sirve así de receptáculo a un ser venerado llega a ser, para todos los descendientes del antepasado, es decir para el clan que ha nacido de él, una cosa santa, objeto de un culto, en una palabra un totem.

Los hechos señalados por Wilken en las sociedades del archipiélago malayo, tenderían a probar que las creencias totémicas han nacido de este modo. En Java, en Sumatra, se honra particularmente a los cocodrilos: se ve en ellos a benevolentes protectores que está prohibido matar; se les hacen ofrendas. Pues, el culto que así se les rinde proviene del hecho de que se cree que encarnan almas de antepasados. Los malayos de las Filipinas consideran al cocodrilo como su abuelo; el tigre es tratado de la misma manera y por las mismas razones. Entre los bantús se han observado creencias análogas<sup>5</sup>. En Melanesia, sucede a veces que, cuando un hombre influyente está por morir, anuncia su voluntad de reencarnarse en tal animal o tal planta; se explica que el objeto cualquiera, que él elige así como su residencia póstuma, llegue a ser luego sagrado para toda su familia<sup>6</sup>. Bien lejos pues de constituir un hecho

primitivo, el totemismo sería producto de una religión más compleja que lo habría precedido<sup>7</sup>.

Pero las sociedades de las que se toman estos hechos han llegado ya a una cultura bastante elevada; en todo caso, han superado la fase del totemismo. En ellas hay familias, no clanes totémicos<sup>8</sup>. Aun la mayoría de los animales a los que se han rendido así honores religiosos son venerados, no por grupos familiares determinados, sino por tribus enteras. Si, pues, estas creencias y estas prácticas no pueden relacionarse con antiguos cultos totémicos, ahora los representan sólo bajo formas alteradas<sup>9</sup> y, en consecuencia, no son apropiadas para revelarnos sus orígenes. Pues no es considerando una institución en plena decadencia, como se puede llegar a comprender cómo se ha formado. Si ese quiere saber cómo ha nacido el totemismo, no hay que observar ni a Java, ni a Sumatra, ni a Melanesia: es a Australia: es a Australia que existe el culto a los muertos<sup>10</sup> ni la doctrina de la transmigración. Sin duda, se cree que los héroes míticos, fundadores del clan, se reencarnan periódicamente; *pero exclusivamente en cuerpos humanos*; cada nacimiento, como veremos, es producto de una de estas reencarnaciones. Si, por lo tanto, los animales de la especie totémica son objeto de ritos, no es porque se crea que en ellos residen las almas ancestrales. Es cierto que estos primeros antepasados se representan a menudo bajo forma animal, y esta representación, que es muy frecuente, es un hecho importante del cual tendremos que dar cuenta; pero no es la creencia en la metempsicosis la que puede haberla hecho surgir, ya que es desconocida en las sociedades australianas.

Por otra parte, bien lejos de explicar el totemismo, esta creencia supone por sí misma uno de los principios fundamentales sobre los que él está basado; es decir, que ella da por supuesto lo mismo que hay que explicar. Igual que el totemismo, en efecto, ella implica que el hombre se concibe como un paciente cercano del animal; pues si estos dos reinos se distinguieran netamente en los espíritus, no se creería que el alma humana puede pasar del uno al otro con tanta facilidad. También es necesario que el cuerpo del animal se considere como su verdadera patria, ya que se cree que se dirige allí desde que ha retomado su libertad. Pero si bien la doctrina de la transmigración postula esta singular afinidad, no la explica de ningún modo. La única razón que de ella da Tylor es que el hombre, a veces, recuerda ciertos rasgos de la anatomía y de la psicología del animal. "El salvaje, dice, observa con un asombro simpático los rasgos semihumanos, las acciones y el carácter de los animales. ¿Acaso el animal no es la encarnación misma, si podemos expresarnos de este modo, de cualidades familiares al hombre; y cuando aplicamos, como epíteto, el nombre de león, oso, zorro, búho, papagayo, víbora, gusano a ciertos hombres, no resumimos en una palabra, algunos rasgos característicos de una vida humana"<sup>11</sup>? Pero se encuentran, en efecto, estas semejanzas, son inciertas

y excepcionales; el hombre se parece ante todo a sus padres, a sus compañeros, y no a plantas o a animales. Analogías tan raras y dudosas no podrían triunfar sobre evidencias tan concordantes, ni inducir al hombre a pensarse a sí mismo y a sus antepasados bajo formas que contradicen todos los datos de la experiencia cotidiana. El problema permanece, pues, íntegro, y en tanto no se resuelva decir que el totemismo esté explicado<sup>12</sup>.

En fin, toda esta teoría está basada sobre un desprecio fundamental. Para Tylor como para Wundt, el totemismo sólo sería un caso particular del culto a los animales<sup>13</sup>. Sabemos, al contrario, que debemos ver en él otra cosa muy distinta que una especie de zoolatría<sup>14</sup>. De ningún modo se adora allí al animal; el hombre es casi su igual y a veces hasta dispone de ellos como de cosa propia, lejos de estarle subordinado como un fiel a su dios. Si verdaderamente se creía que los animales de la especie totémica encarnaban a los antepasados, no se hubiera dejado a los miembros de los clanes extranjeros consumir libremente su carne. En realidad, no es al animal como tal que se dirige el culto, es al emblema, a la imagen del totem. Pues, entre esta religión del emblema y el culto de los antepasados, no existe ninguna relación.

Mientras que Tylor reduce el totemismo al culto de los antepasados, Jevons lo relaciona con el culto a la naturaleza<sup>15</sup>, y lo deriva del siguiente modo.

Una vez que el hombre, bajo la impresión de sorpresa que le causaron las irregularidades comprobadas en el curso de los fenómenos, hubo poblado el mundo de seres sobrenaturales<sup>16</sup>, sintió la necesidad de entenderse con las fuerzas temibles con las que se había rodeado. Para no ser aplastado por ellas, comprendió que el mejor modo era aliarse con algunas y asegurarse así su apoyo. Pero, en esta fase de la historia, no se conocía otra forma de alianza y de asociación que la que resulta del parentesco. Todos los miembros de un mismo clan se asisten mutuamente porque son parientes o, lo que es lo mismo, porque se consideran como tales; al contrario, los clanes diferentes se tratan como enemigos porque son de sangre diferente. La única manera de ganarse el apoyo de los seres sobrenaturales era, pues, adoptarlos como parientes y hacerse adoptar por ellos en la misma calidad: los procedimientos bien conocidos del *blood-covenant* permitían alcanzar fácilmente este resultado. Pero como en este momento el individuo no tenía aún personalidad propia, como sólo se veía en él a una parte cualquiera de su grupo, es decir de su clan, el clan en su conjunto, y no el individuo, contrajo colectivamente este parentesco. Por la misma razón, lo contrajo, no con un objeto en particular, sino con el grupo natural, es decir con la especie, de la cual formaba parte este objeto: pues el hombre piensa al mundo como se piensa a sí mismo y, del mismo modo que no se concebía entonces separado de su clan, no podría concebir una cosa separada de la especie a la cual pertenece. Pues, una es-

pecie de cosas que está unida a un clan por vínculos de parentesco es, dice Jevons, un totem.

Es cierto que, en efecto, el totemismo implica una estrecha asociación entre un clan y una categoría determinada de objetos. Pero que como lo quiere Jevons, esta asociación se haya contraído con un propósito deliberado, con una conciencia plena del fin perseguido, parece poco de acuerdo con lo que nos enseña la historia. Las religiones son cosas complejas, responden a demasiado múltiples y demasiado oscuras necesidades para que puedan tener su origen en un acto bien reflexivo de la voluntad. Por otra parte, al mismo tiempo que peca por exceso de simplismo, esta hipótesis está llena de inverosimilitudes. Se dice que el hombre habría buscado asegurarse el apoyo de los seres sobrenaturales de los que dependen las cosas. Pero entonces hubiera debido dirigirse preferentemente a los poderosos de entre ellos, a aquellos cuya protección prometía ser la más eficaz<sup>17</sup>. Pero al contrario, los seres con los que ha entablado este parentesco místico se encuentran a menudo entre los más humildes que existen. Por otra parte, si verdaderamente no se tratara más que de hacer aliados y defensores, se habría tratado de tener la mayor cantidad posible; pues no se creería estar demasiado bien defendido. Sin embargo, en realidad, cada clan se contenta sistemáticamente con un solo totem, es decir con un solo protector, dejando a los otros clanes que gocen del suyo con toda libertad: cada grupo se encierra rigurosamente en el dominio religioso que le es propio sin tratar nunca de usurpar el de los vecinos. Esta reserva y esta moderación son ininteligibles en la hipótesis que examinamos.

## II

Todas estas teorías han cometido, por otra parte, el error de plantear un problema que domina toda la cuestión. Hemos visto que existen dos tipos de totemismo: el del individuo y el del clan. Entre uno y otro hay un parentesco demasiado evidente como para que no exista entre ellos alguna relación. Podemos, pues, preguntarnos, si uno no ha derivado del otro: en caso de respuesta afirmativa, cuál es el más primitivo: según la solución que se adopte, el problema de los orígenes del totemismo se planteará en términos diferentes. El problema se impone tanto más cuanto que ofrece un interés muy general. El totemismo individual es el aspecto individual del culto totémico. Si, pues, él es el hecho primitivo, hay que decir que la religión ha nacido en la conciencia del individuo, que responde ante todo a aspiraciones individuales, y que sólo secundariamente ha tomado una forma colectiva.

El espíritu simplista, en el cual aún se inspiran demasiado a menudo etnógrafos y sociólogos, debía naturalmente conducir a cantidad de sabios a explicar, aquí como en otras partes, lo complejo por lo simple, el totem del grupo por el del individuo. Tal es, en efecto, la teoría sostenida por Frazer, en su *La rama dorada*<sup>18</sup>, por Hill Tout<sup>19</sup>, por miss Fletcher<sup>20</sup>, por Boas<sup>21</sup> y por Swanton<sup>22</sup>. Tiene la ventaja, por otra parte, de estar de acuerdo con la concepción que corrientemente se tiene de la religión: se ve en ella por lo general a una cosa íntima y personal. Desde este punto de vista, el totem del clan no puede ser, pues, más que un totem individual que se habría generalizado. Un hombre eminente, después de haber experimentado el valor de un totem que había elegido libremente, lo habría transmitido a sus descendientes: éstos, multiplicándose con el tiempo, habrían terminado por formar esa familia extensa que es el clan, y así el totem habría llegado a ser colectivo.

Hill Tout ha creído encontrar una prueba en apoyo de esta teoría. en la forma en que el totemismo es entendido por ciertas sociedades del Noroeste americano, sobre todo por los Salish y los indios del río Thompson. En estos pueblos, en efecto, se encuentran el totemismo individual y el totemismo de clan; pero o bien no coexisten en una misma tribu, o bien, cuando coexisten, están desarrollados en forma desigual. Varían en razón inversa uno del otro: allí donde el totem de clan tiende a ser la regla general, el totem individual tiende a desaparecer, e inversamente. ¿No quiere decir esto que el primero es una forma más reciente del segundo y que lo excluye reemplazándolo<sup>23</sup>. La mitología parece confirmar esta interpretación. En estas mismas sociedades, en efecto, el antepasado del clan no es un animal totémico: al contrario, se representa generalmente al fundador del grupo con los rasgos de un ser humano que, en un momento dado, habría entrado en relaciones y en comercio familiar con un animal fabuloso de quien habría recibido su emblema totémico. Este emblema, con los poderes especiales que se le atribuyen, habría pasado luego a los descendientes de este héroe mítico por derecho de herencia. Estos pueblos parecen tener, pues, en el totem colectivo un totem individual que se habría perpetuado en una misma familia<sup>24</sup>. De hecho, por otra parte, sucede aún hoy que un padre transmite su totem propio a sus hijos. Imaginando que, de una manera general, el totem colectivo ha tenido este mismo origen, no se hace, pues, más que afirmar del pasado un hecho que todavía se observa en el presente<sup>25</sup>.

Queda por explicar de dónde proviene el totemismo individual. La respuesta varía según los autores.

Hill Tout ve en él un caso particular de fetichismo. Sintiendo rodeado por todas partes de espíritus temibles, el individuo habría experimentado el sentimiento que, hace un instante, Jevons atribuía al clan: para poder

mantenerse en este mundo misterioso; habría tratado de asegurarse algún poderoso protector. Es así como se habría establecido el uso del totem personal<sup>26</sup>. Para Frazer, esta misma institución sería más bien un subterfugio, una treta de guerra inventada por los hombres para escapar a ciertos peligros. Se sabe que, según una creencia muy extendida en gran cantidad de sociedades inferiores, al alma humana puede, sin inconveniente, dejar temporariamente el cuerpo donde habita; por alejado que pueda estar de él, continúa animándolo por una especie de acción a distancia. Pero entonces, en ciertos momentos críticos, cuando se cree que la vida está especialmente amenazada, puede haber interés en retirar el alma del cuerpo y depositarla en un lugar o en un objeto donde estaría más segura. Y existen, en efecto, cierto número de prácticas que tienen por objeto extraer el alma para sustraerla de algún peligro, real o imaginario. Por ejemplo, cuando la gente está por entrar a una casa recientemente construida, un mago extrae sus almas y las pone en una bolsa, para restituirlas a sus propietarios una vez que han franqueado el umbral. Porque el momento en que se entra en una casa nueva es excepcionalmente crítico; se corre el riesgo de turbar y, en consecuencia, de ofender a los espíritus que residen en el piso y sobre todo bajo el umbral y, si no se tomaran precauciones, podrían hacer pagar cara la audacia del hombre. Pero una vez que ha pasado el peligro, una vez que se ha podido prevenir su cólera y hasta asegurarse su apoyo gracias al cumplimiento de ciertos ritos, las almas pueden, seguras, retomar su lugar de costumbre<sup>27</sup>. Es esta misma creencia la que habría dado origen al totem individual. Para ponerse a salvo de los maleficios mágicos, los hombres habrían creído conveniente esconder sus almas en la multitud anónima de una especie animal o vegetal. Pero, una vez establecido este trato, cada individuo se encontró estrechamente unido al animal o la planta donde creía que residía su principio vital. Dos seres tan solidarios terminaron también por ser considerados poco a poco indistintos: se creyó que participaban cada uno en la naturaleza del otro. Esta creencia, una vez admitida, facilitó y activó la transformación del totem individual en totem hereditario y, en consecuencia, colectivo; pues pareció evidente que este parentesco de naturaleza debía transmitirse hereditariamente del padre a los hijos.

No nos detendremos a discutir largamente estas dos explicaciones del totem individual: son ingeniosas creaciones del espíritu, pero carecen totalmente de pruebas positivas. Para poder reducir el totemismo al fetichismo, se debería haber establecido que el segundo es anterior al primero: pero, no solamente no se alega ningún hecho para demostrar esta hipótesis, sino que todavía se la contradice con todo lo que sabemos. El conjunto de ritos, mal determinado, que se llama fetichismo, parece solamente darse en pueblos que han llegado ya a un cierto grado de civilización: es un tipo de

culto desconocido en Australia. Se ha calificado, es cierto, a la churinga como un fetiche<sup>28</sup>; pero, suponiendo que esta calificación esté justificada, no podría probar la anterioridad que se postula. Al contrario la churinga supone al totemismo, ya que es esencialmente un instrumento del culto totémico y debe las virtudes que se le atribuyen, solamente a las creencias totémicas.

En cuanto a la teoría de Frazer, supone en el primitivo una especie de profunda absurdidad que los hechos conocidos no permiten atribuirle. Él tiene una lógica, por extraña que pueda parecernos a veces pues, si no tuviera absolutamente ninguna, no podría ejercer los razonamientos que se le imputan. Nada era más natural que él haya creído asegurar la sobrevivencia de su alma disimulándola en un lugar secreto e inaccesible, como se cree que lo han hecho tantos héroes de los mitos y de los cuentos. ¿Pero cómo habría podido juzgarla más segura en el cuerpo de un animal que en el suyo propio? Sin duda, perdida así en la especie, podía tener algunas oportunidades de escapar más fácilmente a los sortilegios del mago, pero al mismo tiempo, estaba destinada a los tiros de los cazadores. Era un singular medio de resguardarla el envolverla en una forma material que la exponía a riesgos constantes<sup>29</sup>. Sobre todo, es inconcebible que pueblos enteros hayan podido inclinarse a una aberración semejante<sup>30</sup>. En fin, en una gran cantidad de casos, la función del totem individual es manifiestamente muy diferente de la que le atribuye Frazer: es, ante todo, un medio de conferir poderes extraordinarios a magos, cazadores, guerreros<sup>31</sup>. En cuanto a la solidaridad del hombre y de la cosa, con todos los inconvenientes que implica, es aceptada como una consecuencia forzada del rito; pero no querida en y por sí misma.

Tanto menos razón tenemos en demorarnos en esta controversia, cuanto que allí no está el verdadero problema. Lo que importa saber ante todo, es si el totem individual es realmente el hecho primitivo del que el totem colectivo habría derivado; pues, según la respuesta que demos a esta pregunta, debemos buscar el centro de la vida religiosa en dos direcciones opuestas.

Bien, contra la hipótesis de Hill Tout, de miss Fletcher, de Boas, de Frazer, hay tal cantidad de hechos decisivos, que sorprende que haya podido ser tan fácil y tan generalmente aceptada.

Primero, sabemos que el hombre tiene muy a menudo un interés apremiante no solamente en respetar, sino en hacer respetar por sus compañeros a los animales de la especie que le sirve de totem personal: en eso va su propia vida. Si, pues, el totemismo colectivo sólo fuera la forma generalizada del totemismo individual, debería basarse en el mismo principio. No solamente la gente de un clan debería abstenerse de matar y comer su animal-totem, sino que aún debería hacer todo lo posible para reclamar de

los extranjeros la misma abstención. Pero, de hecho, bien lejos de imponer este renunciamiento a toda la tribu, cada clan, por medio de ritos que describiremos más adelante, trata de que la planta o el animal cuyo nombre lleva, crezca y prospere, para asegurar a los otros clanes una alimentación abundante. Habría que admitir pues, al menos, que al hacerse colectivo el totemismo individual se ha transformado profundamente y habría que explicar esta transformación.

En segundo lugar, ¿cómo explicar desde este punto de vista que, salvo allí donde el totemismo está en vías de decadencia, dos clanes de una misma tribu tengan siempre totems diferentes? Nada impediría, según parece, que dos o muchos miembros de una misma tribu, aún cuando no vivieran cerca, si ningún parentesco, eligieran sus totems personales en la misma especie animal y los transmitieran luego a sus descendientes. ¿No sucede hoy que dos familias distintas llevan el mismo nombre? El modo, estrictamente reglamentado, con que totems y subtotems se han repartido entre las dos fratrías primero, luego entre los diversos clanes de cada fratría, supone manifiestamente un pacto social, una organización colectiva. Es decir que el totemismo es algo distinto que una práctica individual que se habría generalizado espontáneamente.

Por otra parte, no se puede reducir el totemismo colectivo al totemismo individual sino a condición de desconocer las diferencias que los separan. El primero está destinado al niño por su nacimiento; es un elemento de su estado civil. El otro se adquiere en el curso de la vida; supone el cumplimiento de un rito determinado y un cambio de estado. Se cree disminuir la distancia insertando entre ellos una especie de término medio, el derecho que todo detentador de un totem tendría de transmitirlo a quien le plazca. Pero estas transferencias, en todas partes donde se las observa, son actos raros, relativamente excepcionales; solo pueden ser operadas por magos y personajes investidos de poderes especiales<sup>32</sup>; en todo caso, solo pueden tener lugar por medio de ceremonias rituales que efectúen la mutación. Sería necesario, pues, explicar cómo lo que era prerrogativa de algunos ha llegado a ser derecho de todos; cómo lo que implicaba primero un cambio profundo en la constitución religiosa y moral del individuo ha podido llegar a ser un elemento de esta constitución; cómo en fin una transmisión que, primitivamente, era consecuencia de un rito, se cree luego que se ha producido por sí misma, por la fuerza de las cosas y sin intervención de ninguna voluntad humana.

En apoyo de su interpretación, Hill Tout alega que ciertos mitos atribuyen al totem de clan un origen individual: en ellos se cuenta que el problema totémico fue adquirido por un individuo determinado que luego lo habría transmitido a sus descendientes. Pero ante todo, estos mitos están

tomados de las tribus indias de América del Norte, es decir de sociedades que han llegado a un grado bastante avanzado de cultura. ¿Cómo una mitología tan alejada de los orígenes permitiría reconstituir, con alguna seguridad, la forma primitiva de una institución? Es muy posible que causas interrecurrentes hayan desfigurado gravemente el recuerdo que los hombres podían conservar de ella. Por otra parte, a estos mitos es demasiado fácil oponerles otros que parecen ser más primitivos y cuya significación es totalmente diferente. En ellos el totem se representa como el ser mismo de quien ha descendido el clan. Es eso, pues, lo que constituye la sustancia del clan; los individuos lo llevan en sí mismo desde su nacimiento: forma parte de su carne y de su sangre, lejos de haberlo recibido desde afuera<sup>33</sup>. Hay más: los mitos sobre los que se apoya Hill Tout contienen en sí mismos un eco de esta antigua concepción. El fundador epónimo del clan tiene rasgos de hombre; pero es un hombre que, después de haber vivido en medio de animales de una especie determinada, habría terminado por parecerseles. Sin duda llegó un momento en que los espíritus eran demasiado cultivados para continuar admitiendo, como en el pasado, que los hombres pudieran nacer de un animal; reemplazaron pues el animal antepasado, que había llegado a ser irrepresentable, por un ser humano; pero imaginaron que este hombre había adquirido por imitación o por otros procedimientos, ciertos caracteres de la animalidad. Así, también esta mitología tardía lleva la marca de una época más lejana en que de ningún modo se concebía al totem del clan como una especie de creación individual.

Pero esta hipótesis no sólo promueve graves dificultades lógicas; se contradice directamente con los hechos que siguen.

Si el totemismo individual era el hecho inicial, debería estar tanto más desarrollado y tanto más evidente cuanto las sociedades mismas son más primitivas; inversamente, se debería verlo perder terreno y borrarse frente al otro en los pueblos más avanzados. Pero lo contrario es la verdad. Las tribus australianas son mucho más atrasadas que las de América del Norte; y sin embargo, Australia es el terreno predilecto del totemismo colectivo. *En la gran mayoría de las tribus, reina solo, mientras que no hay una, que sepamos, donde el totemismo individual sea el único practicado*<sup>34</sup>. Sólo se encuentra este último, bajo una forma caracterizada, en un número ínfimo de tribus<sup>35</sup>. Allí mismo donde se lo encuentra, sólo está, la mayoría de las veces, en estado rudimentario. Consiste entonces en prácticas individuales y facultativas, pero que no tienen ningún carácter general. Solamente los magos conocen el arte de trabar relaciones misteriosas con especies animales con las que no están naturalmente emparentados. La gente común no goza de este privilegio<sup>36</sup>. Al contrario, en América, el totem colectivo está en plena decadencia; en las sociedades del Noroeste sobre todo, no tiene más

que un carácter religioso bastante borrado. Inversamente, en estos mismos pueblos, el totem individual desempeña un papel considerable. Se le atribuye una eficacia muy grande; ha llegado a ser una verdadera institución pública. Es pues, característico de una civilización más avanzada. Es así, sin duda, como se explica la inversión que Hill Tout creía haber observado en los salish entre estas dos formas de totemismo. Si allí donde el totemismo colectivo está plenamente desarrollado, el otro falta casi por completo, no es porque el segundo ha retrocedido frente al primero; es, al contrario, porque las condiciones necesarias para su existencia no se han realizado plenamente.

Pero lo más demostrativo aun es que el totemismo individual, lejos de haber dado origen al totemismo de clan, supone a este último. Ha nacido en los cuadros del totemismo colectivo y se mueve allí: es parte integrante de él. En efecto, en las mismas sociedades donde es preponderante, los novicios no tienen derecho de tomar a un animal cualquiera como totem personal; sino que a cada clan le son asignados un cierto número de especies determinadas fuera de las cuales no está permitido elegir. Al contrario, las que le pertenecen de este modo son su propiedad exclusiva; los miembros de un clan extranjero no pueden usurpárselas<sup>37</sup>. Son concebidas como sostén de las relaciones de estrecha dependencia con la que sirve de totem al clan entero. Aún hay casos donde es posible percibir estas relaciones: el totem individual representa una parte o un aspecto particular del totem colectivo<sup>38</sup>. Entre los wotjobaluk, cada miembro del clan considera un poco como suyos a los totems personales de sus compañeros<sup>39</sup>; son, pues, verosímilmente, subtotem. Pues el subtotem supone al totem como la especie al género. Así, la primera forma de religión individual que se encuentra en la historia se nos aparece, no como el principio activo de la religión pública, sino al contrario, como un simple aspecto de esta última. El culto que el individuo organiza para sí mismo y, de alguna manera, en su fuero íntimo, lejos de ser el germen del culto colectivo, es este mismo apropiado a las necesidades del individuo.

### III

En un trabajo más reciente<sup>40</sup>, que le ha sido sugerido por las obras de Spencer y Gillen, Frazer ha tratado de sustituir por otra nueva la explicación del totemismo que había propuesto primero y que acaba de discutirse. Está basada en el postulado de que el totemismo de los aranda es el más primitivo que conocemos: Frazer llega a decir que difiere apenas del tipo verdadera y absolutamente original<sup>41</sup>.

Lo que tiene de singular es que los totems, en él, no son atribuidos a personas ni a grupos de personas determinadas, sino a localidades. Cada totem tiene, en efecto, su centro en un lugar definido. Allí se cree que residen preferentemente las almas de los primeros antepasados que, en el origen de los tiempos, constituían el grupo totémico. Allí se encuentra el santuario donde se conservan las churingas; allí se celebra el culto. Además, esta distribución geográfica de los totems determina el modo en que se reclutan los clanes. El niño, en efecto, tiene por totem no el de su padre o de su madre, sino el que tiene su centro en el lugar donde su madre cree haber sentido los primeros síntomas de su próxima maternidad. Pues el aranda ignora, se dice, la relación precisa que une el hecho de la generación al acto sexual<sup>42</sup>; cree que toda concepción se debe a una especie de fecundación mística. Ella implica, según él, que un alma de antepasado ha penetrado en el cuerpo de una mujer y allí ha llegado a ser el principio de una vida nueva. En el momento en que la mujer percibe los primeros estreñecimientos del niño, se imagina que una de las almas que tienen su residencia principal en el lugar donde ella se encuentra, acaba de penetrar en ella. Y como el niño que nace después no es otra cosa que este antepasado reencarnado, tiene necesariamente el mismo totem; es decir que su clan está determinado por la localidad donde se cree que ha sido concebido místicamente.

Así pues, este totemismo local representaría la forma original del totemismo; a lo más se habría separado de él en una etapa muy corta. Así explica Frazer su génesis.

En el instante preciso en que la mujer se siente encinta, debe pensar que el espíritu del cual se cree poseída le ha venido de los objetos que la rodean, y sobre todo de uno de los que, en ese momento, llamaban su atención. Si, pues, estaba ocupada cosechando alguna planta o vigilando a algún animal, creerá que el alma de este animal o de esta planta ha penetrado en ella. Entre las cosas a las que se inclinará particularmente a atribuir su embarazo, se encuentran, en primer término, los alimentos que acaba de tomar. Si ha comido recientemente avestruz o aje, no dudará de que un avestruz o un aje ha nacido y se desarrolla en ella. En estas condiciones, se explica que el niño, a su vez, se considere como una especie de avestruz o de aje; que se considere a sí mismo como un congénere de los animales o de las plantas de la misma especie, que les testimonia simpatía y consideraciones, que se prohíba comerlos, etc.<sup>43</sup>. Desde entonces, el totemismo existe en sus rasgos esenciales: es la noción que el indígena se hace de la generación que le habría dado nacimiento, y es por eso que Frazer llama *concepcional* al totemismo primitivo.

De este tipo original se habrían derivado todas las otras formas de totemismo. "Si muchas mujeres, una después de la otra, perciben los signos pre-

monitorios de la maternidad en un mismo lugar y en las mismas circunstancias, este lugar será considerado como habitado por espíritus de un tipo particular; y así, con el tiempo, la región será dotada de centros totémicos y será distribuida en distritos totémicos<sup>44</sup>. Así habría nacido el totemismo local de los aranda. Para que luego los totems se separen de su base territorial, bastará concebir que las almas ancestrales, en lugar de permanecer inmutablemente fijas en un lugar determinado, puedan moverse libremente sobre toda la superficie del territorio y sigan, en sus viajes, a los hombres o las mujeres del mismo totem que ellas. De esta manera, una mujer podrá ser fecundada por un espíritu de su propio totem o del totem de su marido, aun cuando ella resida en un distrito totémico distinto. Según se imagine que son los antepasados del marido o los antepasados de la mujer quienes siguen de este modo al joven matrimonio esperando la ocasión de reencarnarse, es así como los gnanji y los umbaia por su parte, y los arabama por la otra, explican sus sistemas de filiación.

Pero esta teoría, como la de Tylor, está basada en una petición de principio. Para poder imaginar que las almas humanas son almas de animales o de plantas, ya debía creerse que el hombre toma del mundo animal o del mundo vegetal lo que hay de más esencial en él. Pues esta creencia es precisamente una de las que están en la base del totemismo. Proponerla como evidente, es pues acordar lo que sería necesario explicar.

Por otra parte, desde este punto de vista, el carácter religioso del totem es totalmente inexplicable; pues la vaga creencia en un oscuro parateísmo del hombre y del animal no basta para fundar un culto. Esta confusión de reinos distintos no podría efectuar el desdoblamiento del mundo en profano y en sagrado. Es cierto que, consecuente consigo mismo, Frazer se niega a ver en el totemismo una religión, con el pretexto de que no se encuentran en ella ni seres espirituales, ni ruegos, ni invocaciones, ni ofrendas, etc. Según él, sólo sería un sistema mágico; entienda por tal una especie de ciencia grosera y errónea, un primer esfuerzo para descubrir las leyes de las cosas<sup>45</sup>. Pero sabemos lo que tiene de inexacta esta concepción de la religión y de la magia. Hay religión desde que se distingue lo sagrado de lo profano y hemos visto que el totemismo es un vasto sistema de cosas sagradas. Explicarlo es, pues, hacer ver de dónde proviene el hecho de que estas cosas hayan sido marcadas con este carácter<sup>46</sup>. Pues el problema del totemismo todavía no ha sido planteado.

Pero lo que termina por arruinar este sistema es que, hoy, el postulado sobre el cual se basa ya no es sostenible. Toda la argumentación de Frazer supone, en efecto, que el totemismo local de los aranda es el más primitivo que conocemos, y sobre todo que es sensiblemente anterior al totemismo hereditario, ya sea de línea paterna o de línea materna. Pues, ya a partir de

los únicos hechos que la primera obra de Spencer y Gillen ponían a nuestra disposición, hubiéramos podido conjeturar que debía haber habido un momento en la historia del pueblo aranda en que los totems, en lugar de atribuirse a localidades, se transmitían hereditariamente de la madre a los hijos<sup>47</sup>. Esta conjetura está mostrada definitivamente por los nuevos hechos que ha descubierto Strehlow<sup>48</sup> y que no hacen otra cosa que confirmar las observaciones anteriores de Schulze<sup>49</sup>. En efecto, estos dos autores nos enseñan que, todavía ahora, cada aranda, además de su totem local, tiene otro que es independiente de toda condición geográfica, pero que le pertenece por derecho de nacimiento: es el de su madre. Este segundo totem, como el primero, es considerado por los indígenas como un poder amigo y protector que provee sus alimentos, que les advierte de los posibles peligros, etc. Ellos tienen el derecho de participar en su culto. Cuando se los entierra, se dispone el cadáver de modo que la cara mire hacia la región donde se encuentra el centro totémico de la madre. Es porque este centro es también, de alguna manera, el del difunto. Y en efecto, se le da el nombre de *tmara altjira*, palabra que quiere decir: campo del totem al que estoy asociado. Es cierto, pues, que, entre los aranda, el totemismo hereditario en línea uterina no es posterior al totemismo local, sino que, al contrario, ha debido procederlo. Pues el totem maternal solo tiene hoy un papel accesorio y complementario; es un totem segundo, y esto explica que haya podido escapar a observadores tan atentos y advertidos como Spencer y Gillen. Pero para que haya podido mantenerse así en un segundo plano, haciendo de doble del totem local, debe haber habido un momento en que era él el que tenía el primer lugar en la vida religiosa. Es, en parte, un totem destronado, pero que recuerda una época en que la organización totémica de los aranda era muy diferente de lo que es hoy. Toda la construcción de Frazer se encuentra, así, minada en su base<sup>50</sup>.

#### IV

Aunque Andrew Lang haya combatido vivamente esta teoría de Frazer, la que propone en sus últimas obras<sup>51</sup> se asemeja a ella en más de un punto. Como Frazer, en efecto, hace consistir todo el totemismo en una creencia en una especie de consustancialidad del hombre y del animal. Pero la explica de otra manera.

La deriva enteramente del hecho de que el totem es un nombre. Desde que hubo grupos humanos constituidos<sup>52</sup>, cada uno de ellos habría experimentado la necesidad de distinguir los distintos grupos vecinos con los que estaba en relación y, con este fin, les habría dado nombres diferentes. Estos

nombres fueron tomados preferentemente de la fauna y de la flora que los rodeaban, porque los animales y plantas pueden designarse fácilmente por medio de gestos o representarse en dibujos<sup>53</sup>. Las semejanzas más o menos precisas que los hombres pudieran tener con tal o cual de estos objetos determinaron el modo en que se distribuyeron entre los grupos estas denominaciones colectivas<sup>54</sup>.

Pues, es un hecho conocido el que, "para espíritus primitivos, los nombres y las cosas designadas con estos nombres están unidas por una relación mística y trascendental<sup>55</sup>". Por ejemplo, el nombre que lleva un individuo no se considera una simple palabra, un signo convencional, sino una parte esencial del individuo mismo. Cuando era, pues, un nombre de animal, el hombre que lo llevaba debía necesariamente creer que él mismo tenía los atributos más característicos de este mismo animal. Esta creencia se afirmó tanto más fácilmente en cuanto los orígenes históricos de estas denominaciones se hicieron más lejanos y se borraron más en las memorias. Se constituyeron mitos para hacer más fácilmente representable a los espíritus esta extraña ambigüedad de la naturaleza humana. Para explicarla, se imaginó que el animal era el antepasado del hombre o que ambos habían descendido de un antepasado común. Es así como se habrían concebido los vínculos de parentesco que se cree unen cada clan con la especie de cosas cuyo nombre lleva. Pues, una vez explicados los orígenes de este parentesco fabuloso, parece a nuestra autor que el totemismo no tiene más misterio.

¿Pero entonces, de dónde proviene el carácter religioso de las creencias y las prácticas totémicas? Pues el hecho de que el hombre se crea un animal de tal especie, no explica por qué atribuye a esta especie virtudes maravillosas, ni sobre todo por qué rinde un verdadero culto a las imágenes que la simbolizan. A esta pregunta, Lang da la misma respuesta que Frazer: niega que el totemismo sea una religión. "No encuentro en Australia, dice, ningún ejemplo de prácticas religiosas como las que consisten en rogar, nutrir o sepultar al totem<sup>56</sup>." El totemismo habría sido como atraído y envuelto en un sistema de concepciones propiamente religiosas, sólo en una época ulterior, y cuando ya estaba constituido. Según una observación de Howitt<sup>57</sup>, cuando los indígenas trataron de explicar las instituciones totémicas, no las atribuyeron ni a los mismos totems, ni a un hombre, sino a un ser sobrenatural, tal como Bunjil o Baiame. "Si aceptamos este testimonio, dice Lang, se nos revela una fuente del carácter religioso del totemismo. El totemismo obedece a los decretos de Bunjil, como los cretenses obedecían a los decretos divinos dados por Zeus a Minos." Pues la noción de estas grandes divindades se ha formado, según Lang, fuera del sistema totémico: éste no sería, pues, una religión en sí misma: sólo se habría coloreado de religiosidad al contacto con una religión propiamente dicha.

Pero estos mismos mitos van en contra de la concepción que Lang se hace del totemismo. Si los australianos no hubieran visto en el totem más que una cosa humana y profana, no les habría surgido la idea de hacer de él una institución divina. Si, al contrario, sintieron la necesidad de restituirlo a una divinidad, es porque le reconocían un carácter sagrado. Estas interpretaciones mitológicas demuestran pues, la naturaleza religiosa del totemismo, pero no la explican.

Por otra parte, el mismo Lang se da cuenta de que esta solución no es suficiente. Reconoce que las cosas totémicas son tratadas con un respeto religioso<sup>58</sup>; que, sobre todo, la sangre del animal, como, por otra parte, la sangre del hombre, es objeto de múltiples interdicciones, o como él dice, de tabús que esta mitología más o menos tardía no puede explicar<sup>59</sup>. ¿Pero entonces de dónde provienen? Lang responde a esta pregunta en los siguientes términos. "Tan pronto como los grupos con nombres de animales desarrollaron las creencias universalmente extendidas sobre el *wakan* o el *mana*, o la cualidad mística y sagrada de la sangre, debieron igualmente hacer su aparición los distintos tabús totémicos<sup>60</sup>." Las palabras *wakan* y *mana*, como lo veremos en el capítulo siguiente, implican la noción misma de *sagrado*; una está tomada de la lengua de los siou, la otra de la de los pueblos melanesios. Explicar el carácter sagrado de las cosas totémicas postulando este carácter, es responder a la pregunta por la pregunta. Lo que habría que mostrar es de dónde proviene esta noción de *wakan* y cómo se ha aplicado al totem y a todo lo que deriva de él. En tanto no se resuelvan estos dos problemas, nada se habrá explicado.

## V

Hemos pasado revista a las principales explicaciones que se han dado de las creencias totémicas<sup>61</sup>, esforzándonos por otorgar a cada una de ellas su individualidad. Pero, ahora que ha terminado este examen, podemos comprobar que una crítica común se dirige indistintamente a todos estos sistemas.

Si nos atenemos a la letra de las fórmulas, parecen ubicarse en dos categorías. Unos (Frazer, Lang) niegan el carácter religioso del totemismo; lo que equivale, por otra parte, a negar los hechos. Otros lo reconocen, pero creen poder explicarlo derivándolo de una religión anterior de la que habría surgido el totemismo. En realidad, esta distinción es sólo aparente: la primera categoría entra en la segunda. Ni Frazer ni Lang han podido mantener hasta el fin su principio y explicar al totemismo como si no fuera una religión. Por la fuerza de las cosas, se han visto obligados a incluir en sus explicaciones nociones de naturaleza religiosa. Acabamos de ver cómo Lang ha

debido hacer intervenir la idea de sagrado, es decir la idea cardinal de toda religión. Frazer, por su parte, en una como en otra de las teorías que ha propuestos sucesivamente, apela abiertamente a la idea de alma o de espíritu; pues, según él, el totemismo provendría del hecho de que los hombres han creído poder asegurar su alma en un objeto exterior, o bien de que han atribuido el hecho de la concepción a una especie de fecundación espiritual cuyo agente sería un espíritu. Pues el alma y, más aún, el espíritu, son cosas sagradas, objetos de rito; las nociones que los expresan son, pues, esencialmente religiosas, y, en consecuencia, por más que Frazer haga del totemismo un sistema puramente mágico, sólo llega a explicarlo en función de otra religión.

Pero hemos mostrado las insuficiencias del naturismo y del animismo: no se puede recurrir a ellos, como lo han hecho Tylor y Jevons, sin exponerse a las mismas objeciones. Y, sin embargo, ni Frazer ni Lang parecen entrever la posibilidad de otra hipótesis<sup>62</sup>. Por otra parte, sabemos que el totemismo está ligado estrechamente a la organización social más primitivamente que conocemos y aún, con toda verosimilitud, que pueda concebirse. Suponer que ha sido precedido por otra religión que no diferiría de él solamente en grados, es pues salir de los datos de la observación para entrar en el dominio de las conjeturas arbitrarias e inverificables. Si queremos estar de acuerdo con los resultados que hemos obtenido precedentemente, debemos, afirmando la naturaleza religiosa del totemismo, negarnos a reducirla a una religión diferentes de sí mismo. No es que sea cuestión de asignarle por causas a ideas no sean religiosas. Pero entre las representaciones que entran en la génesis de la cual él es resultante, puede haber algunas que apelan por sí mismas y directamente al carácter religioso. Y son ellas las que debemos investigar.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Civilisation Primitive*, I, p. 465, II, p. 305; "Remarks on Totemism, with special reference to some modern theories concerning it", en *J. A. I.*, XXVIII y I de la nueva serie, p. 138.

<sup>2</sup> *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel*, pp. 69-75.

<sup>3</sup> Tylor, *Civilisation Primitive*, II, p. 8.

<sup>4</sup> Tylor, *ibid.*, pp. 8-21.

<sup>5</sup> G. McCall Theal, *Records of South-Eastern Africa*, VII. Sólo conocemos este trabajo por un artículo de Frazer, "South African Totemism", aparecido en *Man*, 1904 n.º 111.

<sup>6</sup> Codrington, *The Melanesians*, pp. 32-33, y carta personal del mismo autor citada por Tylor en *J. A. I.*, XVIII, p. 147.



<sup>7</sup> Ésta es también, con algunos matices, la solución adoptada por Wundt (*Mythus und Religion*, II, p. 269).

<sup>8</sup> Es cierto que, para Tylor, el clan no es más que una familia ampliada; en consecuencia, lo que puede decirse de uno de estos grupos se explica en su pensamiento al otro (*J. A. I.*, XXVIII, p. 157). Pero esta concepción es de las más dudosas; el clan sólo supone al totem, que solamente cobra sentido en y por el clan.

<sup>9</sup> En el mismo sentido, A. Lang, *Social Origins*, p. 150.

<sup>10</sup> Ver más arriba, p. 66.

<sup>11</sup> *Civilisation Primitive*, II, p. 23.

<sup>12</sup> Wundt, que ha retomado, en sus líneas esenciales, la teoría de Tylor, ha tratado de explicar de otro modo esta relación misteriosa del hombre y del animal; la idea se la habría sugerido el espectáculo del cadáver en descomposición. Viendo los gusanos que escapan del cuerpo, se habría creído que el alma estaba encarnada allí y se escapaba con ellos. Los gusanos y, por extensión, los reptiles (serpientes, lagartos, etc.) serían, pues, los primeros animales que habrían servido de receptáculos a las almas de los muertos, y, en consecuencia, habrían sido, igualmente, los primeros en venerarse y en desempeñar el papel de totems. Sólo más tarde se habrían elevado a la misma dignidad a otros animales y aun a plantas y objetos inanimados. Pero esta hipótesis no está basada tampoco en un comienzo de prueba. Wundt afirma (*Mythus und Religion*, II, p. 269) que los reptiles son totems mucho más extendidos que los otros animales; de donde concluye que son los más primitivos. Pero nos es imposible darnos cuenta lo que puede justificar esta aserción en cuyo apoyo el autor no aporta ningún hecho. De las listas de totems levantadas, ya sea en Australia o en América, no surge de ningún modo que una especie animal cualquiera haya desempeñado en alguna parte un papel preponderante. Los totems varían de una región a otra según el estado de la fauna y de la flora. Si, por otra parte, hubiera sido tan estrechamente limitado el radio original de los totems, no se ve cómo el totemismo habría podido satisfacer el principio fundamental, en virtud del cual dos clanes o subclanes de una misma tribu deben tener dos totems diferentes.

<sup>13</sup> "A veces se adora a ciertos animales, dice Tylor, porque se los ve como la encarnación del alma divina de los antepasados; esta creencia constituye una especie de enlace entre el culto rendido a los manes y el culto rendido a los animales." (*Civilisation Primitive*, II, p. 305; cf. 303 *in fine.*) Del mismo modo, Wundt presenta al totemismo como una sección del animalismo (II, p. 234).

<sup>14</sup> Ver más arriba, p. 143.

<sup>15</sup> *Introduction to the History of Religion*, p. 96 y siguientes.

<sup>16</sup> Ver más arriba, p. 33.

<sup>17</sup> Es lo que el mismo Jevons reconocía: "Se puede presumir, dice, que en la elección de un aliado, el hombre debía preferir... a la especie que poseía el mayor poder" (p. 101.).

<sup>18</sup> 2ª ed., III, p. 4126 y sig.; ver especialmente p. 419, n° 5. En artículos más recientes, que serán analizados más adelante, Frazer ha expuesto una teoría diferente que, sin embargo, en su pensamiento, no excluye completamente la de *La rama dorada*.

<sup>19</sup> "The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia", en *Proc. and Transac. of the R. Society of Canada*, 2ª serie, VII, 2ª sección, p. 3 y sig. También, "Report on the Ethnology of the Statlunh", *J. A. I.*, XXXV, p. 141. Hill Tout ha respondido a distintas objeciones que se habían hecho a su teoría en el tomo IX de *Trans. of the R. Society of Canada*, pp. 61-99.

<sup>20</sup> Alice C. Fletcher, "The Import of the Totem", en *Smithsonian Report for 1897*, pp. 577-586.

<sup>21</sup> *The Kwakiutl Indians*, p. 323 y sig., 336-338, 393.

<sup>22</sup> "The Development of the Clan System", en *Amer. Anthropol.*, n. s., 1904, VI, pp. 477-864.

<sup>23</sup> *J. A. I.*, XXXV, p. 142.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 150. Cf. "Vth Rep. on the Physical Characteristics, etc., of the N. W. Tribes of Canada", *B. A. A. S.*, p. 24. Más arriba hemos relatado un mito de este tipo.

<sup>25</sup> *J. A. I.*, XXXV, p. 147.

<sup>26</sup> *Proc. a. Transac.*, etc., VII, 2ª sección, p. 12.

<sup>27</sup> Ver *La rama dorada*, III. Wilken había señalado ya hechos análogos en "De Simsonsage", en *De Gids*, 1890; "De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven", en *Indische Gids*, 1884-1888; "Ueber das Haaropfer", en *Revue coloniale internationale*, 1886-1887.

<sup>28</sup> Por ejemplo, Eylmann, en *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, p. 199.

<sup>29</sup> Si el Yunbeai, dice Parker, a propósito de los Euahlayi, "confiere una fuerza excepcional, expone también a peligros excepcionales, pues todo lo que lesiona al animal fiere al hombre" (*Euahlayi*, p. 29).

<sup>30</sup> En un trabajo ulterior ("The origin of Totemism", en *The Fortnightly Review*, mayo 1899, pp. 844-845), Frazer se hace a sí mismo la objeción: "Si, dice, yo he depositado mi alma en el cuerpo de una liebre, y si mi hermano John (miembro de un clan extranjero) mata esa liebre, la hace asar y la come, ¿qué sucede con mi alma? Para prevenir este peligro, es necesario que mi hermano John conozca esta situación de mi alma y que, en consecuencia, cuando mate una liebre, tenga el cuidado de extraerle esta alma y de restituírmela, antes de cocinar al animal y de tenerlo de comida". Pues, Frazer cree encontrar esta práctica en uso en las tribus de Australia Central. Todos los años, durante un rito que describiremos más adelante, cuando los animales de la nueva generación llegan a la madurez, se presenta a la gente del totem la primera caza para que coman un poco, solo después puede consumirla libremente la gente de los otros clanes. Es, dice Frazer, un medio de devolver a los primeros el alma que pueden haber confiado a estos animales. Pero, aparte de que esta interpretación del rito es totalmente arbitraria, es difícil no encontrar singular este medio de evitar el peligro. Esta ceremonia es anual; han podido correr largos días desde que el animal ha sido matado. Durante este tiempo, ¿qué se ha hecho del alma que estaba protegiendo y del individuo cuya alma es el principio de la vida? Pero es inútil insistir en todo lo que tiene de inconcebible esta explicación.

<sup>31</sup> Parker, *op. cit.*, p. 20; Howitt, "Australian Medicine Men", en *J. A. I.*, XVI, pp. 34, 49-50; Hill Tout, *J. A. I.*, XXXV, p. 146.

<sup>32</sup> Según el mismo Hill Tout. "El don o la transmisión (de un totem personal) no puede ser efectuado más que por ciertas personas tales como shamanes u hombres que poseen un gran poder misterioso" (*J. A. I.*, XXXV, p. 146). Cf. Langloh Parker, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>33</sup> Cf. Hartland, "Totemism and some Recent Discoveries", *Folk-lore*, XI, p. 59 y siguientes.

<sup>34</sup> Salvo quizás entre los Kurnai; y aun en esta tribu, hay, además de los totems personales, totems sexuales.

<sup>35</sup> Entre los Wotjjobaluk, los Buandik, los Wiradjuri, los Yuin y las tribus vecinas de Marybrough (Queensland). Ver Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 114-147; Mathews, *J. of Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291. Cf. Thomas. Further "Notes on M. Hill Tout's Views of Totemism", en *Man*, 1904, p. 85.

<sup>36</sup> Es el caso de los Euahlayi y de los hechos de totemismo personal señalados por Howitt en "Australian Medicine Men", en *J. A. L.*, XVI, pp. 34, 45 y 49-50.

<sup>37</sup> Miss Fletcher, "A Study of the Omaha Tribe", in *Smithsonian Report for 1897*, p. 586; Boas, *The Kwakiutl*, p. 322; Boas, "Vth Rep. of the Committee... of the N. W. Tribes of the Dominion of Canada", *B. A. A. S.*, p. 25; Hill Tout, *J. A. L.*, XXXV p. 148.

<sup>38</sup> Los nombres propios de las distintas *gentes*, dice Boas a propósito de los Tlinkit, derivan de sus totens respectivos, cada *gens* tiene sus totens especiales. La conexión entre el nombre y el totem (colectivo) no es a veces muy evidente, pero existe siempre (*Vth Rep. of the Committee...*, p. 25). El hecho de que los nombres de pila individuales sean propiedad del clan y lo caractericen tanto como el totem, se observa igualmente entre los iroqueses (Morgan, *Ancient Society*, p. 78); entre los wyandot (Powell, *Wyandot Government*, en *Ist Rep.*, p. 59; entre los shawnee, los sauk, los fox (Morgan, *Ancient Society*, p. 72,76-77); entre los Omaha (Dorsey, "Omaha Sociology", en *III<sup>a</sup> Rep.*, p. 227 y sig.). Se sabe la relación que hay entre los nombres de pila y los totens personales (ver más arriba, pp. 165-6).

<sup>39</sup> "Por ejemplo, dice Mathews, si preguntamos a un hombre wurtwurt cuál es su totem, primero nos dirá su totem personal, pero, muy probablemente, enumerará en seguida los otros totens personales de su clan" (*J. of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291).

<sup>40</sup> "The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines", en *The Fortnightly Review*, julio 1905, p. 162 y sig., y sep., p. 452. Cf. del mismo autor, "The Origin of Totemism", *ibid.*, abril 1899, p. 648, y mayo, p. 835. Estos últimos artículos, un poco más antiguos, difieren en un punto de los primeros, pero el fondo de la teoría no es esencialmente diferente. Unos y otros están reproducidos en *Totemism a. Exogamy*, I, p. 89-172. Ver en el mismo sentido, Spencer y Gillen, "Some remarks on totemism as applied to Australian Tribes", en *J. A. L.*, 1899, p. 275-280, y notas de Frazer sobre el mismo tema, *ibid.*, p. 281-286.

<sup>41</sup> "Perhaps we may... say that it is but one remove from the original pattern, the absolutely primitive type of totemism" (*Fort. Rev.*, set. 1905, p. 455).

<sup>42</sup> Sobre este punto, el testimonio de Strehlow confirma al de Spencer y Gillen (II, p. 52). Ver en sentido contrario Lang, *The Secret of the Totem*, p. 190.

<sup>43</sup> Una idea muy cercana a ésta ya había sido expresada por Haddon en su "Address to the Anthropological section" (*B. A. A. S.*, 1902, p. 8 y sig.). Él supone que cada grupo local tenía primitivamente un alimento que le era especialmente propio. La planta o el animal que servía así de materia principal para el consumo, habría llegado a ser el totem del grupo.

Todas estas explicaciones implican, naturalmente, que la interdicción de comer el animal totémico no era primitiva, y aunque estuvo precedida por una prescripción contraria.

<sup>44</sup> *Fortn. Rev.*, set. 1905, p. 458.

<sup>45</sup> *Fortn. Rev.*, mayo 1899, p. 835, y julio 1905, p. 162 y sig.

<sup>46</sup> No viendo en el totemismo más que un sistema mágico, Frazer reconocía que se encuentran en él, a veces, los primeros gérmenes de una religión propiamente dicha (*Fortn. Rev.*, julio 1905, p. 163). Sobre el modo cómo, según él, la religión habría surgido de la magia. Ver *La rama dorada*, I.

<sup>47</sup> Sobre el totemismo, en *Année sociol.*, ver pp. 82-121. Cf. sobre este mismo problema, Hartland, "Presidential Address", in *Folk-lore*, XI, p. 75; A. Lang, A. "Theory of Arunta Totemism", en *Man*, 1904, n° 44; "Conceptual Totemism and Exogamy", *ibid.*, 1907, n° 55; *The Secret of the Totem*, cap. IV; N. W. Thomas, "Arunta Totemism", en

*Man*, 1904, n° 68; P. W. Schmidt, "Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 366 y siguientes.

<sup>48</sup> *Die Aranda*, II, p. 57-58.

<sup>49</sup> Schulze, *loc. cit.*, p. 238-239.

<sup>50</sup> En la conclusión de *Totemism a. Exogamy* (IV, p. 58-59), Frazer dice, en efecto, que existe un totemismo aún más antiguo que el de los aranda: es el que Rivers ha observado en las islas Banks ("Totemism in Polynesia and Melanesia", en *J. A. L.*, XXXIV, p. 172). Entre los aranda, se cree que un espíritu de antepasado es el que fecunda a la madre; en las islas Banks, es un espíritu de animal o de vegetal, como lo supone la teoría. Pero como los espíritus ancestrales de los aranda tienen forma animal o vegetal, la diferencia es poca. Por esto, no la hemos tenido en cuenta en nuestra exposición.

<sup>51</sup> *Social Origins*, Londres, 1903, especialmente el capítulo VIII titulado "The Origin of the Totem Names and Beliefs" y *The Secret of the Totem*, Londres, 1905.

<sup>52</sup> Sobre todo en su *Social Origins*, Lang trata de reconstruir por medio de la conjetura la forma que deberían tener estos grupos primitivos; nos parece inútil repetir estas hipótesis que no afectan a su teoría del totemismo.

<sup>53</sup> Sobre este punto, Lang se acerca a la teoría de Julius Pötker (ver Pötker y Szomlo, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlín, 36 p. in-8°). La diferencia entre las dos hipótesis, es que Pötker atribuye más importancia a la representación pictográfica del nombre que al nombre mismo.

<sup>54</sup> *Social Origins*, p. 166.

<sup>55</sup> *The Secret of the Totem*, p. 121; cf. pp. 116, 117.

<sup>56</sup> *The Secret of the Totem*, p. 136.

<sup>57</sup> *J. A. L.*, agosto 1888, p. 53-54. Cf. *Nat. Tr.*, p. 89, 488, 498.

<sup>58</sup> "With reverence", como dice Lang (*The Secret of the Totem*, p. 111).

<sup>59</sup> A estos tabús, Lang agrega los que están en la base de las prácticas exogámicas.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 136-137.

<sup>61</sup> Sin embargo, no hemos hablado de la teoría de Spencer. Pero porque sólo es un caso particular de la teoría general por la cual él explica la transformación del culto de los muertos en culto de la naturaleza. Como ya la hemos expuesto, nos habríamos repetido.

<sup>62</sup> Salvo que Lang derive de otra fuente la idea de los grandes dioses: si debiera, como hemos dicho, a una especie de revelación primitiva. Pero Lang no hace intervenir esta idea en su explicación del totemismo.

## CAPÍTULO SEXTO

### ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS (continuación)

#### II. — LA NOCIÓN DE PRINCIPIO O MANA TOTÉMICO Y LA IDEA DE LA FUERZA

Ya que el totemismo individual es posterior al totemismo de clan y aún parece derivarse de él, debemos detenernos primero en éste. Pero, como el análisis que hemos hecho de él lo ha resuelto en una multiplicidad de creencias que pueden parecer heterogéneas, es necesario, antes de avanzar, que tratemos de advertir lo que constituye su unidad.

#### I

Hemos visto que el totemismo pone en la primera fila de las cosas que reconoce como sagradas a las representaciones figuradas del totem: luego vienen los animales o los vegetales cuyo nombre llevan el clan, y por fin los miembros de este clan. Ya que todas estas cosas tienen el mismo título de sagradas, aunque de modo desigual, su carácter religioso no puede depender de ninguno de los atributos particulares que las distinguen unas de las otras. Si tal especie animal o vegetal es objeto de un temor reverencial, no es en razón de sus propiedades específicas, ya que los miembros humanos del clan gozan, aunque en un grado ligeramente inferior, del mismo privilegio, y que la simple imagen de esta misma planta o de este mismo animal inspira un respeto aún más pronunciado. Los sentimientos semejantes que estos distintos tipos de cosas despiertan en la conciencia del fiel y que constituyen su naturaleza sagrada, sólo pueden provenir, evidentemente, de un principio que les es común a todas indistintamente, a los emblemas totémicos como a la gente del clan y a los individuos de la especie que sirve de totem. El culto se dirige, en realidad, a este principio común. En otros términos, el totemismo es la religión, no de tales animales, o de tales hombres, o de tales

imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres, sin confundirse, sin embargo, con ninguno de ellos. Nadie la posee entera y todos participan de ella. Es de tal modo independiente de los sujetos particulares en quienes se encarna, que los precede y los sobrevive. Los individuos mueren; las generaciones pasan y son reemplazadas por otras; pero esta fuerza permanece siempre actual, viva y semejante a sí misma. Anima a las generaciones de hoy, como animaba a las de ayer, como animará a las de mañana. Tomando la palabra en un sentido muy amplio, podría decirse que es el dios que cada culto totémico adora. Sólo que es un dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, difundido en una multitud innumerable de cosas.

Y todavía no tenemos así más que una idea imperfecta de la ubicuidad real de esta entidad casi divina. No sólo está extendida en toda la especie totémica, en todo el clan, en todos los objetos que simbolizan al totem: el radio de su acción se extiende más allá. Hemos visto, en efecto, que además de estas cosas eminentemente santas, todas las que se atribuyen al clan como dependencias del totem principal tienen, en alguna medida, el mismo carácter. También ellas tienen algo de religioso, ya que algunas están protegidas por interdictos y otras cumplen funciones determinadas en las ceremonias del culto. Esta religiosidad no difiere en naturaleza de la que pertenece al totem, bajo el cual están clasificadas; deriva necesariamente del mismo principio. Es, pues, que el dios totémico —para retomar la expresión metafórica de la acabamos de servirnos— está en ellas como está en la especie que sirve de totem y en la gente del clan. Se ve cómo difiere de los seres en los cuales, ya que es el alma de tantos seres diferentes.

Pero en el australiano no se representa esta fuerza personal bajo su forma abstracta. Por influencia de causas que tendremos que investigar, ha sido llevado a concebirla bajo las especies de un animal o de un vegetal, en una palabra, de una cosa sensible. En esto consiste realmente el totem: no es más que la forma material con la que se representa a la imaginación esta sustancia inmaterial, esta energía difusa a través de todo tipo de seres heterogéneos, que es, ella sola, el verdadero objeto del culto. Así se comprende mejor lo que quiere decir el indígena cuando afirma que los miembros de la fratría del Cuervo, por ejemplo, son cuervos. No entiende precisamente que sean cuervos en sentido vulgar y empírico de la palabra, sino que en todos ellos se encuentra un principio, que constituye lo que tienen de más esencial, que les es común con los animales del mismo nombre, y que se piensa bajo la forma exterior del cuervo. Y así el universo, tal como lo concibe el totemismo, está atravesado, animado por una cierta cantidad de fuerzas que la imaginación se representa con formas tomadas, casi sin excepciones, del reino animal o del reino vegetal: hay tantas como clanes en la tribu y cada una

de ellas circula a través de ciertas categorías de cosas de las que ella es la esencia y el principio vital.

Cuando decimos que estos principios son fuerzas, no tomamos la palabra en una acepción metafórica; actúan como verdaderas fuerzas. Son, también, en un sentido, fuerzas materiales que engendran mecánicamente efectos físicos. Supongamos que un individuo entra en contacto con ellas sin haber tomado las precauciones convenientes: recibe un *shock* que se ha podido comparar al efecto de una descarga eléctrica. A veces parece que se las concibe como especies de fluidos que se escapan por las puntas<sup>1</sup>. Cuando se introducen en un organismo que no está hecho para recibirlos producen, por una reacción totalmente automática, la enfermedad y la muerte<sup>2</sup>. Fuera del hombre, desempeñan el papel de principio vital; actuando sobre ellas lo veremos<sup>3</sup>, se asegura la reproducción de las especies. En ellas se basa la vida universal.

Pero al mismo tiempo que forma física, tienen un carácter moral. Cuando se pregunta al indígena por qué observa sus ritos, responde que los antepasados los han observado siempre y que él debe seguir su ejemplo<sup>4</sup>. Si, pues, se comporta de tal o cual manera con los seres totémicos no es solamente porque las fuerzas que residen en ellos sean físicamente temibles: si se intenta una aproximación, es que se siente moralmente obligado a comportarse así; siente que obedece a una especie de imperativo, que cumple un deber. No solamente experimenta temor ante los seres sagrados, sino también respeto. Por otra parte, el totem es la fuente de la vida moral del clan. Todos los seres que comulgan en el mismo principio totémico se consideran, por esto mismo, moralmente unidos unos a otros; tienen, los unos hacia los otros, deberes precisos de asistencia, de venganza, etc.; y estos deberes constituyen el parentesco. El principio totémico es, pues, al mismo tiempo que una fuerza material, una potencia moral; también veranos que se transforma fácilmente en divinidad propiamente dicha.

Por otra parte, en esto no hay nada específico del totemismo. Aun en las religiones más avanzadas, no hay quizás dios que no haya conservado algo de esta ambigüedad y que no cumpla funciones cósmicas y morales a la vez. Toda religión, al mismo tiempo que una disciplina espiritual, es una especie de técnica que permite al hombre afrontar con más confianza al mundo. También para el cristiano, ¿acaso Dios Padre no es el guardián del orden físico, tanto como el legislador y el juez de la conducta humana?

## II

Quizás se preguntará si, interpretando de este modo al totemismo, no atribuimos al primitivo ideas que superan el alcance de su espíritu. Y, sin duda,

no podemos afirmar que él se representa a estas fuerzas con la relativa nitidez que hemos debido poner en nuestro análisis. Podemos mostrar que esta noción está implícita en el conjunto de sus creencias y que las domina; pero no podíamos decir hasta qué punto es expresamente consciente, y en qué medida, al contrario, es sólo implícita y confusamente sentida. Carecemos de todo medio para precisar el grado de claridad que una idea como esta puede tener en sus oscuras conciencias. Pero lo que muestra bien, en todo caso, que ella no excede la mentalidad primitiva, lo que confirma, al contrario, el resultado al cual acabamos de llegar, es que, ya sea en sociedades parientes de las tribus australianas, o bien en estas últimas, encontramos, y en forma explícita, concepciones que no difieren de la precedente sino en matices y en grados.

Las religiones indígenas de Samoa han superado, ciertamente, la fase totémica. Se encuentran en ellas verdaderos dioses, que tienen nombres propios y, en cierta medida, una fisonomía personal. Sin embargo, difícilmente se pueda cuestionar la existencia de rastros del totemismo. Cada dios, en efecto, está atribuido a un grupo, ya sea local o doméstico, como el totem a su clan<sup>5</sup>. Pues, cada uno de estos dioses se concibe como immanente a una especie animal determinada. No es que resida en un sujeto en particular: está en todos a la vez; está difundido en la especie entera. Cuando muere un animal, la gente del grupo que lo venera lo llora y le rinde piadosos deberes, porque en él habita un dios; pero el dios no muere. Es eterno como la especie. Tampoco se confunde con la generación presente; ya era el alma de la que ha precedido, así como será el alma de la que seguirá<sup>6</sup>. Tiene, pues, todos los caracteres del principio totémico. Es un principio totémico que la imaginación ha revestido con formas ligeramente personales. Tampoco habría que exagerar una personalidad que casi no se concilia con esta difusión y esta ubicuidad. Si los contornos estuvieran dibujados netamente, no podría dispersarse así y expandirse a través de una multitud de cosas.

Sin embargo, en este caso, es indudable que comienza a alterarse la noción de fuerza religiosa impersonal; pero hay otros donde está afirmada con absoluta pureza y hasta alcanza un grado más alto de generalidad que en Australia. Si los distintos principios totémicos a los que se dirigen los diversos clanes de una misma tribu son distintos unos de otros, no dejan de ser, en el fondo, comparables entre sí; pues todos desempeñan el mismo papel en su esfera respectiva. Pues, existen sociedades que han sentido esta comunidad de naturaleza y que se han elevado, en consecuencia, a la noción de una fuerza religiosa única de la que los otros principios sagrados no serían más que modalidades, y que haría la unidad del universo. Y como estas sociedades están aún totalmente impregnadas de totemismo, como permane-

cen enroladas en una organización social idéntica a la de los pueblos australianos, es lícito decir que el totemismo llevaba esta idea en su seno.

Esto es lo que puede observarse en una gran cantidad de tribus americanas, sobre todo en las que pertenecen a la gran familia de los sioux: omaha, ponka, kansas, osage, assiniboin, dakota, iowa, winnebago, mandan, hidatsa, etc. Muchas de estas sociedades todavía están organizadas en clanes, como los omaha<sup>7</sup>, los iowa<sup>8</sup>, otras lo estaban no hace mucho tiempo y, dice Dorsey, se encuentran en ellas "todos los cimientos del sistema totémico como en las otras sociedades de los sioux"<sup>9</sup>. Pues, entre estos pueblos, por encima de todos los dioses particulares a los que los hombres rinden culto, existe una potencia eminente de la que todas las otras son como formas derivadas, y que ellos llaman *wakan*<sup>10</sup>. Por la situación preponderante que se le asigna así a este principio en el panteón sioux, se ha visto a veces en él a una especie de dios soberano, de Júpiter o de Jehová, y los viajeros han traducido, a menudo, *wakan* por "gran espíritu". Esto es equivocarse gravemente sobre su verdadera naturaleza. El *wakan* no es, en grado alguno, un ser personal: los indígenas no se lo representan con formas determinadas. "Ellos dicen, cuenta un observador citado por Dorsey, que nunca han visto al *wakanda*; por lo tanto no pueden pretender personificarlo<sup>11</sup>." Ni siquiera es posible definirlo por atributos y caracteres determinados. "Ningún término, dice Riggs, puede expresar la significación de la palabra entre los dakota. Comprende todo misterio, todo poder secreto, toda divinidad<sup>12</sup>." Todos los seres que el dakota reverencia, "la tierra, los cuatro vientos, el sol, la luna, las estrellas, son manifestaciones de esta vida misteriosa y de poder definido y definible, el poder de hacer esto o aquello: es el poder, de forma del viento, como un soplo que tiene su asiento en los cuatro puntos cardinales y que mueve todo<sup>13</sup>; otra es la voz que se oye cuando resuena el trueno<sup>14</sup>; el sol, la luna, las estrellas son *wakan*<sup>15</sup>. Pero no hay enumeraciones que pueda agotar esta noción infinitamente compleja. No es un poder definido y definible, el poder de hacer esto o aquello; es el poder, de una manera absoluta, sin epíteto ni determinación de ningún tipo. Las diversas potencias divinas no son más que sus manifestaciones particulares y sus personificaciones: cada una de ellas es este poder visto bajo uno de sus múltiples aspectos<sup>16</sup>. Esto es lo que hacía decir a un observador que "es un dios esencialmente proteiforme, que cambia de atributos y de funciones según las circunstancias"<sup>17</sup>. Y los dioses no son los únicos seres que él anima: es el principio de todo lo que vive, de todo lo que actúa, de todo lo que se mueve. "Toda vida es *wakan*. Y así sucede con todo lo que manifiesta algún poder, ya sea bajo forma de acción positiva, como la piedra al borde del camino<sup>18</sup>."

Entre los iroqueses, cuya organización social tiene un carácter totémico

aún más pronunciado, se encuentra la misma noción: la palabra *orenda* que sirve para expresarla es el equivalente exacto del *wakan* de los sioux. "Es una potencia mística, dice Hewitt, que el salvaje concibe como inherente a todos los cuerpos que componen el medio en que vive... , a las piedras, a los arroyos, a las plantas y a los árboles, a los animales y al hombre, a los vientos y a las tormentas, a las nubes, al trueno, a los relámpagos, etc.<sup>19</sup>" Esta potencia es "considerada por el espíritu rudimentario del hombre como la causa eficiente de todos los fenómenos, de todas las actividades que se manifiestan a su alrededor"<sup>20</sup>. Un brujo, un shamán tiene *orenda*, pero otro tanto se dirá de un hombre que triunfa en sus empresas. En el fondo, no hay nada en el mundo que no tenga su parte de *orenda*; solo que las partes son desiguales. Hay seres, hombres o cosas, que están aventajados, otros que están relativamente desheredados, y la vida universal consiste en las luchas de estos *orenda* de desigual intensidad. A los más intensos se subordinan los más débiles. Supongamos que un hombre supera a sus contrincantes en la caza o en la guerra. Es porque tiene más *orenda*. Si un animal escapa al cazador que lo persigue, es porque el *orenda* del primero supera al del segundo.

La misma idea se encuentra entre los shoshones bajo el nombre de *pokunt*, entre los algonquinos bajo el nombre de *manitú*<sup>21</sup>, de *nauala* entre los kwakiutl<sup>22</sup>, de *yek* entre los tlinkit<sup>23</sup> y de *sgâna* entre los haida<sup>24</sup>. Pero no es propia de los indios de América; ha sido estudiada por primera vez en Melanesia. Es cierto que, en ciertas islas melanesias, la organización social actual ya no es de base totémica; pero en todas es aún visible el totemismo<sup>25</sup>, a pesar de lo que haya dicho Codrington. Pues, se encuentra en estos pueblos, con el nombre de *mana*, una noción que es el equivalente exacto del *wakan* de los sioux y de la *orenda* iraquesa. Esta es la definición que de ella da Codrington: "Los melanesios creen en la existencia de una fuerza absolutamente distinta de toda fuerza material, que actúa en todas formas, ya sea para el bien o para el mal, y que resulta sumamente ventajoso para someter y dominar. Es el *mana*. Creo comprender el sentido que tiene esta palabra para los indígenas... Es una fuerza, una influencia de orden inmaterial y, en un cierto sentido, sobrenatural; pero se revela en la fuerza física en todo tipo de superioridad que posea el hombre. El *mana* no está fijado en un objeto determinado; puede ser trasladado a toda clase de cosas... Toda la religión del melanesio consiste en procurarse *mana* para sí mismo o para otro<sup>26</sup>." ¿No es la misma noción de fuerza anónima y difusa cuyo germen descubrimos recién en el totemismo australiano? Es la misma impersonalidad; pues, dice Codrington, hay que cuidarse de ver en él una especie de ser supremo; tal idea es "absolutamente extraña" al pensamiento melanesio. Es la misma ubicuidad: el *mana* no está situado en ninguna parte de una

manera definida, y está en todas partes. Todas las formas de la vida, cualquier forma de eficacia de la acción de los hombres, de los seres vivos o de los simples minerales, se atribuyen a su influencia<sup>27</sup>.

No es, pues, ninguna audacia el prestar a las sociedades australianas una idea como la que hemos extraído del análisis de las creencias totémicas, ya que la encontramos, pero llevada a un grado más alto de abstracción y de generalidad, en la base de religiones que hunden sus raíces en el sistema australiano y que llevan visiblemente su marca. Las dos concepciones están manifiestamente emparentadas; sólo difieren en grados. Mientras que el *mana* está difundido en todo el universo, lo que hemos llamado el dios o, para hablar con más exactitud, el principio totémico, está localizado en un círculo, muy extendido sin duda, pero sin embargo más limitado, de seres y de cosas de especies diferentes. Es el *mana*, pero un poco más especializado, aunque esta especialización sólo sea, en suma, muy relativa.

Por otra parte, existen casos en que esta relación de parentesco es particularmente evidente. Entre los omaha, existen totems de todo tipo, individuales y colectivos<sup>28</sup>; los unos y los otros no son más que formas particulares del *wakan*. "La fe del indio en la eficacia del totem, dice miss Fletcher, se basaba en su concepción de la naturaleza y de la vida. Esta concepción era compleja y encerraba dos ideas esenciales. La primera, es que todas las cosas, ya sea animadas o inanimadas, están penetradas por un principio común de vida; la segunda, es que esta vida es continua<sup>29</sup>." Este principio común de vida es el *wakan*. El totem es el medio por el cual el individuo entra en relación con esta fuente de energía; si el totem tiene poderes, es porque encarna al *wakan*. Si el hombre que ha violado los interdictos que protegen a su totem es castigado con la enfermedad o con la muerte, es porque la fuerza misteriosa con la que ha chocado, el *wakan*, reacciona contra él con una intensidad proporcional al choque sufrido<sup>30</sup>. Inversamente, del mismo modo que el totem es parte del *wakan*, el *wakan*, a su vez, recuerda a veces, por el modo en que está concebido, sus orígenes totémicos. Say dice, en efecto, que entre los dakota, el "wahconda" se manifiesta bajo las especies de un oso gris, o de un bisonte, o de un castor, o de algún otro animal<sup>31</sup>. Sin duda, la fórmula no podría aceptarse sin reservas. El *wakan* rechaza toda personificación y, en consecuencia, es poco probable que haya sido nunca pensado en su generalidad abstracta con ayuda de símbolos tan definidos. Pero la observación de Say se aplica verosímilmente a las formas particulares que toma especializándose en la realidad concreta de la vida. Es verosímilmente hubo una época en que estas especializaciones del *wakan* testimonian una afinidad tan marcada con la forma animal, sería una prueba más de los estrechos vínculos que unieron esta noción a las creencias totémicas<sup>32</sup>.

Se puede explicar, por otra parte, por qué en Australia la idea de mana no podía alcanzar el grado de abstracción y de generalidad al que ha llegado en sociedades más evolucionadas. No es solamente a causa de la insuficiente aptitud que pueda tener el australiano para abstraer y generalizar: sino que es, ante todo, la naturaleza del medio social que imponía tal particularismo. En efecto, en tanto el totemismo se mantiene en la base de la organización cultural, el clan conserva, en la sociedad religiosa, una autonomía que, aunque no absoluta, no deja de ser muy marcada. Sin duda, se puede decir, en un sentido, que cada grupo totémico no es más que una capilla de la iglesia tribal: pero es una capilla que goza de amplia independencia. El culto que allí se celebra, sin formar un todo que se basta a sí mismo, sólo tiene con los otros, sin embargo, relaciones exteriores: se juxtaponen sin penetrarse; el totem de un clan no es plenamente sagrado más que para ese clan. En consecuencia, el grupo de cosas que están afectadas a cada clan, y que forman parte de él con el mismo título que los hombres, tiene la misma individualidad y la misma autonomía. Cada uno de ellos se representa como irreducible a los grupos similares, como separado de ellos por una solución de continuidad, como constituyendo una especie de reino distinto. En estas condiciones, no podían ocurrírseles que estos mundos heterogéneos solo eran manifestaciones variadas de una sola y misma fuerza fundamental: se debía suponer, al contrario, de que a cada uno de ellos correspondía un mana específicamente diferente y cuya acción no podía extenderse más allá del clan y del círculo de cosas que se le atribuían. La noción de un mana único y universal no podía nacer sino a partir del momento en que una religión de la tribu se desarrolló por encima de los cultos de los clanes y los absorbió más o menos completamente. Con el sentido de la unidad tribal se despertó el sentido de la unidad sustancial del mundo. Sin duda, mostraremos más adelante<sup>33</sup> que las sociedades de Australia ya conocían un culto común a la tribu entera. Pero si este culto representa la forma más alta de las religiones australianas, no ha logrado gastar y modificar los principios sobre los que se basan: el totemismo es esencialmente una religión federativa que no puede superar un cierto grado de centralización sin dejar de ser ella misma.

Un hecho característico muestra que ésta es la razón profunda que, en Australia, ha mantenido a la noción de mana en este estado de especialización. Las fuerzas propiamente religiosas, las que se piensan bajo la forma de totems, no son las únicas con las que el australiano se cree obligado a contar. También están aquéllas de las que dispone particularmente el mago. Mientras que las primeras se consideran, en principio, saludables y benéficas, las segundas tienen como función, ante todo, de causar la muerte y la enfermedad. Al mismo tiempo que por la naturaleza de sus efectos, difieren

también por las relaciones que unas y otras mantienen con la organización de la sociedad. Un totem es siempre cosa de un clan; al contrario, la magia es una institución tribal y aun intertribal. Las fuerzas mágicas no pertenecen propiamente a ninguna porción determinada de la tribu. Para usarlas basta poseer las recetas eficaces. Del mismo modo, todo el mundo está expuesto a sentir sus efectos y debe, en consecuencia, tratar de precaverse. Son fuerzas vagas que no se atribuyen especialmente a ninguna división social determinada y que hasta pueden extender su acción más allá de la tribu. Es notable que, entre los aranda y los loritja, se conciben como simples aspectos y formas particulares de un sola y misma fuerza, denominada en aranda *arungquitha* o *arunkulta*<sup>34</sup>. "Es, dicen Spencer y Gillen, un término de una significación vaga: pero, en su base, se encuentra siempre la idea de *un poder sobrenatural de naturaleza maligna*... La palabra se aplica indistintamente a la mala influencia que se desprende de un objeto o al objeto mismo donde ella reside temporaria o permanentemente<sup>35</sup>." "Por *arunkulta*, dice Strehlow, el indígena entiende una fuerza que suspende bruscamente la vida y trae la muerte de aquél en quien se ha introducido<sup>36</sup>." Se da este nombre a las osamentas, a los trozos de madera de donde se desprenden los hechizos mágicos, a los venenos animales o vegetales. Es, pues, muy exactamente, un mana nocivo. Grey señala en las tribus que ha observado una noción totalmente idéntica<sup>37</sup>. Así, entre estos distintos pueblos, mientras que las fuerzas propiamente religiosas no llegan a desprenderse de una cierta heterogeneidad, las fuerzas mágicas se conciben todas como una misma naturaleza: se representan a los espíritus en su unidad genérica. Es que, como se mantienen por encima de la organización social, por encima de sus divisiones y subdivisiones, se mueven en un espacio homogéneo y continuo donde no encuentran nada que las diferencie. Las otras, al contrario, como están localizadas en cuadros sociales definidos y distintos, se diversifican y se particularizan a imagen de los medios donde se sitúan.

En esto se ve cómo la noción de fuerza religiosa impersonal está dentro del sentido y del espíritu del totemismo australiano, ya que se constituye con nitidez desde que no existe causa contraria que se le oponga. Es cierto que la *arungquitha* es una fuerza puramente mágica. Pero, entre las fuerzas mágicas y las fuerzas religiosas, no hay diferencia de naturaleza<sup>38</sup>: hasta se designan, a veces, con el mismo nombre: en Melanesia, el mago y sus sortilegios tienen mana como los agentes y los ritos del culto regular<sup>39</sup>; la palabra *orenda*, entre los iroqueses<sup>40</sup>, se emplea de la misma manera. Se puede inferir legítimamente, pues, la naturaleza de unos a partir de la de los otros<sup>41</sup>.

## III

El resultado al que nos ha llevado el análisis precedente no solamente interesa a la historia del totemismo, sino a la génesis del pensamiento religioso en general.

Con el pretexto de que el hombre, originariamente, está dominado por los sentidos y las representaciones sensibles, se ha sostenido a menudo que habría comenzado por representarse lo divino bajo la forma concreta de seres definidos y personales. Los hechos no confirman esta presunción. Acabamos de describir un conjunto, sistemáticamente ligado, de creencias religiosas que hemos considerado muy primitivas, y, sin embargo, no hemos encontrado en él personalidades de este tipo. El culto propiamente totémico no se dirige a tales animales ni a tales plantas determinadas, ni aun a una especie vegetal o animal, sino a una especie de potencia vaga, dispersa a través de las cosas<sup>42</sup>. Aun en religiones más evolucionadas que han surgido del totemismo, como las que se ven aparecer entre los indios de América del Norte, esta idea, lejos de borrarse, llega a ser más consciente de sí misma; se enuncia con una nitidez que no tenía antes, al mismo tiempo que adquiere una generalidad más alta. Ella es la que domina todo el sistema religioso.

Tal es la materia prima con la que se han construido los seres de todo tipo que las religiones de todos los tiempos han consagrado y adorado. Los espíritus, los demonios, los genios, los dioses en todos sus grados solo son las formas concretas que ha tomado esta energía, esta "potencialidad" como la llama Hewitt<sup>43</sup>, individualizándose, fijándose en tal objeto determinado o en tal punto del espacio, concentrándose alrededor de un ser ideal y legendario, pero concebido como real por la imaginación popular. Un dakota, interrogado por la señorita Fletcher, expresaba con un lenguaje lleno de plasticidad esta consustancialidad esencial de todas las cosas sagradas. "Todo lo que se mueve se detiene aquí o allá, en un momento o en otro. El pájaro que vuela se detiene en un lugar para hacer su nido, en otro para descansar de su vuelo. El hombre que camina se detiene cuando quiere. Lo mismo ocurre con la divinidad. El sol, tan brillante y magnífico, es un lugar donde ella se ha detenido. Los árboles, los animales, son otros. El indio piensa en esos lugares y allí envía sus ruegos para que alcancen el lugar donde el dios ha estacionado y obtengan asistencia y bendición.<sup>44</sup>" Dicho de otro modo, el wakan (pues de él se trata) va y viene a través del mundo, y las cosas sagradas son los puntos donde se posa. Esta vez estamos bien lejos del naturismo como del animismo. Si el sol, la luna, las estrellas han sido adoradas, no debían este honor a su naturaleza intrínseca, a sus propiedades distintivas, sino a que han sido concebidas como participantes de esta fuerza

que, ella sola, confiere a las cosas su carácter sagrado, y que se encuentra en una multitud de otros seres, aun en los más ínfimos. Si las almas de los muertos han sido objeto de ritos, no es porque se crea que están hechas de una especie de sustancia fluida e impalpable; no es porque se parezcan a la sombra proyectada por un cuerpo o a su reflejo en la superficie del agua. La ligereza, la fluidez no bastan para conferir la santidad; pero ellas han recibido esta dignidad sólo en la medida en que tenían algo de esta misma fuerza, fuente de toda religiosidad.

Ahora se puede comprender mejor por qué nos ha sido imposible definir la religión por la idea de personalidades míticas, dioses o espíritus; esta manera de representarse las cosas religiosas no es de ninguna manera inherente a su naturaleza. Lo que encontramos en el origen y en la base del pensamiento religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que poseen por sí mismos un carácter sagrado; sino que son poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según las sociedades, a veces aún reducidas a la unidad, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de este principio esencial. No es sorprendente pues, que, aun en las religiones donde existen divinidades sobradas, haya ritos que poseen una virtud eficaz por sí mismos e independientemente de toda intervención divina. Es que esta fuerza puede atribuirse a las palabras pronunciadas, a los gestos efectuados, tanto como a sustancias corporales; la voz, los movimientos pueden servirle de vehículo y, por su intermedio, puede producir los efectos que hay en ella, sin que ningún dios ni ningún espíritu le presten su ayuda. Del mismo modo, si ella llega a concentrarse eminentemente en un rito, éste se convertirá, por ella, en creador de divinidades<sup>45</sup>. Esta es la razón, también, de que no haya personalidad divina que no conserve algo impersonal. Aun aquellos que se la representen lo más claramente posible bajo una forma concreta y sensible, la piensan, al mismo tiempo, como un poder abstracto que sólo puede definirse por la naturaleza de su eficacia, como una fuerza que se despliega en el espacio y que está, en parte al menos, en cada uno de sus efectos. Es el poder de producir la lluvia o el viento, la cosecha o la luz del día; Zeus está en cada una de las gotas de lluvia que caen como Ceres en cada una de las gavillas de la cosecha<sup>46</sup>. Con la mayor frecuencia aún, esta eficacia está determinada tan imperfectamente que el creyente no puede tener en ella más que una noción muy indecisa. Por otra parte, es esta indecisión la que ha hecho posible esos sincretismos y esos desdoblamientos durante los cuales los dioses se han fragmentado, desmembrado, confundido de todos los modos. Quizás no exista religión donde el mana original, ya sea único o plural, se haya resuelto entero



en un número bien definido de seres discretos e incommunicables unos con otros; cada uno de ellos conserva siempre como un nimbo de impersonalismo que lo hace apto para entrar en combinaciones nuevas, y esto no como consecuencia de una simple sobrevivencia, sino porque está en la naturaleza de las fuerzas religiosas el no poder individualizarse completamente.

Esta concepción que el solo estudio del totemismo nos ha sugerido tiene, además, en su favor, el que muchos sabios han llegado a ella recientemente, en el curso de investigaciones muy diferentes, e independientemente unos de otros. Sobre este punto tiende a producirse un acuerdo espontáneo que merece notarse, pues es una presunción de objetividad.

Desde 1899, mostrábamos la necesidad de no hacer entrar en la definición del hecho religioso ninguna noción de personalidad mítica<sup>47</sup>. En 1900, Marrett señalaba la existencia de una fase religiosa que él llamaba *preanimismo*, y donde los ritos no se habrían dirigido a fuerzas impersonales, tales como el mana melanesio o el wakan de los omaha y de los dakota<sup>48</sup>. Sin embargo, Marret no llegaba a sostener que, siempre y en todos los casos, la noción de espíritu es lógica o cronológicamente posterior a la de mana y se deriva de ésta; hasta parecía dispuesto a admitir que se ha constituido a veces de una manera independiente y que, en consecuencia, el pensamiento religioso procede de una doble fuente<sup>49</sup>. Por otra parte, concebía el mana como una propiedad inherente a las cosas, como un elemento de su fisonomía; pues, según él, éste sería simplemente el carácter que atribuimos a todo lo que ocurre de ordinario, a todo lo que nos inspira un sentimiento de temor o de admiración<sup>50</sup>. Era casi volver a la teoría naturista<sup>51</sup>.

Poco tiempo después, M. Hubert y Mauss emprendieron la construcción de una teoría general de la magia, estableciendo que la magia en su totalidad está basada en la noción de mana<sup>52</sup>. Dado el estrecho parentesco entre el rito mágico y el rito religioso, se podía prever que la misma teoría debía ser aplicable a la religión. Esto es lo que sostiene Preuss en una serie de artículos que aparecieron en el *Globus*<sup>53</sup> el mismo año. Apoyándose en hechos tomados preferentemente de las civilizaciones americanas, Preuss se empeñó en demostrar que las ideas de alma y de espíritu, no se han constituido sino después que las de poder y de fuerza impersonal, que las primeras no son más que una transformación de las segundas y que conservan, hasta una época relativamente tardía, la marca de su primera impersonalidad. Hizo ver, en efecto, que aún en religiones evolucionadas, se las representa bajo la forma de vagos efluvios que se desprenden automáticamente de las cosas en las que residen, que también tienden, a veces, a escaparse por todos los caminos que se les abren: la boca, la nariz, todos los orificios del cuerpo, el aliento, la mirada, la palabra, etc. Al mismo tiempo, Preuss mostraba todo lo que ellas tienen de proteiforme, la extrema plasticidad que les

permite prestarse sucesivamente y casi concurrentemente a los más variados empleos<sup>54</sup>. Es cierto que, si nos atuviéramos a la letra de la terminología empleada por este autor, podríamos creer que, para él, estas fuerzas son de naturaleza mágica, y no religiosa: las llama ensalmos (*Zauber, Zauberkräfte*). Pero es evidente que expresándose de este modo no pretende ponerlas fuera de la religión; pues las muestra actuando en ritos esencialmente religiosos, por ejemplo en las grandes ceremonias mexicanas<sup>55</sup>. Si se sirve de estas expresiones es, sin duda, a falta de otras que marquen mejor la impersonalidad de estas fuerzas, y la especie de mecanismo según el cual ellas operan.

Así, por todas partes, tiende a abrirse camino la misma idea<sup>56</sup>. De más en más, se tiene la impresión de que las construcciones mitológicas, aun las más elementales, son productos secundarios<sup>57</sup> y recubren un fondo de creencias, más simples y más oscuras a la vez, más vagas y más esenciales, que constituyen las bases sólidas sobre las que se han edificado los sistemas religiosos. Es este fondo primitivo el que nos ha permitido alcanzar el análisis del totemismo. Los diversos escritores cuyas investigaciones acabamos de recordar solo habían llegado a esta concepción a través de hechos tomados de religiones muy diversas, algunas de las cuales corresponden a una civilización ya muy evolucionada: tales son, por ejemplo, las religiones de México, de las que mucho se ha servido Preuss. Se podía, pues, preguntarse, si la teoría se aplicaba igualmente a las religiones más simples. Pero ya que no se puede descender más allá del totemismo, nos hemos expuesto a este riesgo de error y, al mismo tiempo, tenemos la posibilidad de haber encontrado la noción inicial de la cual se han derivado las ideas de wakan y de mana: es la noción de principio totémico<sup>58</sup>.

#### IV

Pero esta noción no es sólo de una importancia primordial, por el papel que ha desempeñado en el desarrollo de las ideas religiosas; también tiene un aspecto laico por el cual interesa a la historia del pensamiento científico. Es la primera forma de la noción de fuerza.

El wakan, en efecto, desempeña en el mundo, tal como se lo representan los sioux, el mismo papel que las fuerzas por las cuales la ciencia explica los diversos fenómenos de la naturaleza. No es que se lo piense bajo la forma de una energía exclusivamente física; veremos, al contrario, en el capítulo siguiente, que los elementos que nos sirven para formarnos una idea de él están tomados de los reinos más diferentes. Pero esta naturaleza compuesta permite precisamente que se lo utilice como un principio de expli-

cación universal. De él proviene toda vida<sup>59</sup>; "toda vida es wakan; y por esta palabra vida, hay que entender todo lo que acciona y reacciona, todo lo que se mueve o es movido, tanto en el reino mineral como en el reino biológico. El wakan es la causa de todos los movimientos que se producen en el universo. Del mismo modo, hemos visto que el orenda de los iroqueses es "la causa eficiente de todos los fenómenos, y de todas las actividades que se manifiestan alrededor del hombre". Es un poder "inherente a todos los cuerpos, a todas las cosas"<sup>60</sup>. El orenda hace que sople el viento, que el sol ilumine y caliente la tierra, que las plantas crezcan, que los animales se reproduzcan, que el hombre sea fuerte, hábil, inteligente. Cuando el iroqués dice que la vida de la naturaleza entera es el producto de los conflictos que se establecen entre los orendas, desigualmente intensos, de los diferentes seres, no hace más que expresar en su lenguaje esta idea moderna de que el mundo es un sistema de fuerzas que se limitan, se contienen y se equilibran.

El melanesio atribuye al mana el mismo tipo de eficacia. Gracias a su mana un hombre triunfa en la caza o en la guerra, sus huertas tienen un buen rendimiento, sus rebaños prosperan. Si la flecha alcanza su blanco, es porque está cargada de mana; es la misma razón que hace que una red aprese bien el pescado, que una canoa sea marinera<sup>61</sup>, etc. Es cierto que, si se toman al pie de la letra ciertas expresiones de Codrington, el mana sería la causa con la que se relaciona especialmente "todo lo que supera el poder del hombre, todo lo que está fuera de la marcha ordinaria de la naturaleza"<sup>62</sup>. Pero de los mismos ejemplos que cita, resulta que la esfera del mana es mucho más extensa. En realidad, sirve para explicar los fenómenos usuales y corrientes; nada hay de sobrehumano ni de sobrenatural en el hecho de que un barco navegue, de que un cazador cace, etc. Sólo que, entre estos acontecimientos de la vida cotidiana, hay algunos tan insignificantes y tan familiares, que pasan desapercibidos: no se los nota, y, en consecuencia, no se experimenta la necesidad de explicárselos. El concepto de mana sólo se aplica a aquéllos que tienen bastante importancia como para atraer la reflexión, para despertar un mínimo de interés y de curiosidad; pero no son por ello maravillosos. Y lo que es verdad para el mana como para el orenda o el wakan puede decirse igualmente del principio totémico. Es por él que se mantiene la vida de la gente del clan, de los animales o de las plantas de la especie totémica, así como de todas las cosas que están clasificadas bajo el totem y que participan de su naturaleza.

La noción de fuerza es, pues, de origen religioso. La filosofía primero, luego las ciencias, la han tomado de la religión. Es esto lo que ya había presentado Comte y es por eso que él hacía de la metafísica la heredera de la "teología". Sólo que él concluía que la idea de fuerza estaba destinada a desaparecer

de la ciencia; pues, por sus orígenes místicos, le negaba todo valor objetivo. Nosotros vamos a mostrar, al contrario, que las fuerzas religiosas son reales, por imperfectos que puedan ser los símbolos con ayuda de los cuales han sido pensadas. De donde se seguirá que sucede lo mismo con el concepto de fuerza en general.

## NOTAS

<sup>1</sup> En un mito kwakiutl, por ejemplo, un héroe antepasado atraviesa la cabeza de un enemigo tendiendo el dedo hacia él (Boas, "Xth Rep. on the North Tribes of Canada", *B. A. A. S.*, 1889, p. 30).

<sup>2</sup> Se encontrarán referencias en apoyo de esta asersión, p. 182, n.º 1, y p. 458, n.º 1.

<sup>3</sup> Ver lib. II, cap. II.

<sup>4</sup> Ver por ejemplo, Howitt, *Bat. Tr.*, p. 482; Schurmann, "The Aboriginal Tribes of Port Lincoln", en Woods, *Nat. Tr. of S. Australia*, p. 231.

<sup>5</sup> Frazer toma, también, de Samoa, muchos hechos que presenta como propiamente totémicos (ver *Totemism*, p. 6, 12-15, 24, etc.). Hemos dicho, es cierto, que Frazer no aplicaba siempre una crítica suficiente a la elección de sus ejemplos. Pero evidentemente no habría sido posible aportar tan numerosos ejemplos, si en Samoa no hubieran existido realmente importantes sobrevivientes de totemismo.

<sup>6</sup> Ver Turner, *Samoa*, p. 21, y caps. 5V y V.

<sup>7</sup> Alice Fletcher, "A Study of the Omaha Tribe", en *Smithsonian Rep. for 1897*, pp. 582-583.

<sup>8</sup> Dorsey, "Siouan sociology", en *XIth Rep.*, p. 238.

<sup>9</sup> *Siouan Sociology*, p. 221.

<sup>10</sup> Riggs y Dorsey, "Dakota English Dictionary", en *Contrib. N. Amer. Ethnol.* VII, p. 508. Muchos de los observadores citados por Dorsey indentifican con la palabra wakan las palabras ewakanda y wakanta que se derivan de ella, pero que tienen en realidad una significación más precisa.

<sup>11</sup> *XIth Rep.*, p. 372, § 21. Miss Fletcher, reconociendo no menos el carácter impersonal del wakanda, agrega sin embargo que, en esta concepción se ha injertado un cierto antropomorfismo. Pero este antropomorfismo concierne a las diversas manifestaciones del wakanda. Se dirigen a la roca, al árbol donde creen sentir el wakanda, como si fueran seres personales. Pero el wakanda mismo no está personificado (*Smithsonian Rep. f. 1897*, p. 579).

<sup>12</sup> Riggs, *Tah-Koo Wah-Kon*, pp. 56-57, citado por Dorsey, *XIth Rep.*, p. 455, § 95.

<sup>13</sup> *XIth Rep.*, p. 380, § 33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 381, § 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 376 § 28; p. 378, § 30. Cf. p. 449, § 138.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 432, § 95.

<sup>17</sup> *XIth Rep.*, p. 431, § 92.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 433, § 95.

<sup>19</sup> "Orenda and a Definition of Religion", en *American Anthropologist*, 1902, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>21</sup> Tesa, *Studi del Thavenet*, p. 17.

<sup>22</sup> Boas, *The Kwakiutl*, p. 695.

<sup>23</sup> Swanton, "Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tringit Indians", *XXVIIth Rep.*, 1905, p. 451, n° 3.

<sup>24</sup> Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 14. Cf. *Social Condition*, etc., p. 479.

<sup>25</sup> En ciertas sociedades melanesias (Islas Banks, Nuevas Hébridas del Norte), se encuentran las dos fraternidades exogámicas que caracterizan a la organización australiana (Codrington, *The Melanesians*, pp. 23 y sigs.). En Florida existen, con el nombre de *butose*, verdaderos totems (*ibid.*, p. 31). Se encontrará una interesante discusión sobre este punto en A. Lang, *Social Origins*, pp. 176 y sigs. Cf. sobre el mismo tema y en el mismo sentido, W. H. R. Rivers, "Totemism in Polynesia and Melanesia", en *J. A. I.*, XXXIX, pp. 156 y siguientes.

<sup>26</sup> *The Melanesians*, p. 118, n° 1. Parkinson, *Dressig Jahre in der Südsee*, pp. 178, 392, 394, etc.

<sup>27</sup> Se encontrará un análisis de esta noción en Hubert y Mauss, "Théorie générale de la Magie", en *Année sociol.*, VII, p. 108.

<sup>28</sup> No solamente hay totems de clanes, sino también de cofradías (A. Fletcher, *Smiths. Rep.*, 1897, pp. 581 y sigs.).

<sup>29</sup> Fletcher, *op. cit.*, pp. 578-579.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 583. Entre los dakota, el totem se llama Wakan. Ver Riggs y Dorsey, "Dakota Grammar, Texts a. Ethnog.", en *Contributions N. Amer. Ethn.*, 1893, p. 219.

<sup>31</sup> *James's Account of Long's Exped. Rocky Mountains*, I, p. 268 (citado por Dorsey, *XIth Rep.*, p. 431, § 92).

<sup>32</sup> No entendemos sostener que en principio toda representación teriomórfica de las fuerzas religiosas sea índice de un totemismo preexistente. Pero cuando se trata, como es el caso de los dakota, de sociedades donde el totemismo es evidente aún, es natural pensar que no sea extraño a estas concepciones.

<sup>33</sup> Ver más adelante, en el mismo libro, cap. IX, p. 400 y siguientes.

<sup>34</sup> La primera ortografía es la de Spencer y Gillen; la segunda, la de Strehlow.

<sup>35</sup> *Nat. Tr.*, p. 548, n° 1. Es cierto que Spencer y Gillen agregan: "El mejor modo de dar una idea sería decir que el objeto arungquiltha está poseído por un espíritu malo". Pero esta traducción libre es una interpretación de Spencer y Gillen, que nada justifica. La noción de la arungquiltha no implica de ningún modo la existencia de seres espirituales. Es esto lo que resulta del contexto y de la definición de Strehlow.

<sup>36</sup> *Die Aranda*, etc., II, p. 76, nota.

<sup>37</sup> Con el nombre de *Boyl-ya* (ver Brey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in N. W. and W. Australia*, II, pp. 337-338).

<sup>38</sup> Ver más arriba, p. 46. Esto es, por otra parte, lo que implícitamente reconocen en Spencer y Gillen cuando dicen que la arungquiltha es "una fuerza sobrenatural". Cf. Hubert y Mauss, "Théorie générale de la magie", en *Année sociol.*, VII, p. 119.

<sup>39</sup> Codrington, *The Melanesians*, p. 191 y siguientes.

<sup>40</sup> Howitt, *loc. cit.*, p. 38.

<sup>41</sup> Es posible aún preguntarse si falta en Australia todo concepto análogo al de *wakan* o *mana*. La palabra *churinga* o *tjurunga*, como escribe Strehlow tiene, en efecto, entre los aranda, una significación muy similar. Este término, dicen Spencer y Gillen, designa "todo lo que es secreto o sagrado. Se aplica tanto a un objeto como a la cualidad que posee" (*Nat. Tr.*, p. 648, s. ver *Churinga*). Es casi la definición del *mana*. Aún ocurre que Spencer y Gillen se sirvan de esta expresión para designar el poder, la fuerza religiosa de una manera general. Describiendo una ceremonia entre los *kaitish*, dicen que el oficiante está "lleno de *churinga*" (*full of churinga*), es decir, continúan, de "poder mágico que emana de los objetos llamados *churingas*". Sin embargo, no

parece que la noción de *churinga* se haya constituido, en Australia, con la nitidez y la precisión que la noción de *mana* en Melanesia, o la de *wakan* entre los *sioux*.

<sup>42</sup> Sin duda, veremos más adelante (en el mismo libro, caps. VIII y IX) que el totemismo no es extraño a toda idea de personalidad mítica. Pero mostraremos que estas concepciones son producto de formaciones secundarias: derivan de las creencias que acaban de ser analizadas, y no son la base de ellas.

<sup>43</sup> *Loc. cit.*, p. 38.

<sup>44</sup> *Rep. Peabody Museum*, III, p. 276, nota (citado por Norsey, *XIth Rep.*, p. 435).

<sup>45</sup> Ver más arriba, p. 39.

<sup>46</sup> Expresiones como *Έργεσται*, como *Ceres succiditur*, muestran que esta concepción sobrevivía tanto en Grecia como en Roma. Por otra parte, Usener, en sus *Götternamen* ha demostrado que los dioses de Grecia, como los de Roma, eran primitivamente fuerzas impersonales que no se pensaban más que en función de sus atribuciones.

<sup>47</sup> "Definition du phénomène religieux", en *Année sociol.*, II, pp. 14-16.

<sup>48</sup> "Preamimistic Religion", en *Folk-lore*, 1900, p. 162-182.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 179. En un trabajo más reciente, "The Conception of Mana" (en *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*, II, p. 54 y sig.), Marrett tiende a subordinar más la concepción animista a la noción de *mana*. No obstante, su pensamiento se mantiene, en este punto, vacilante y muy reservado.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>51</sup> Este retorno del preanimismo al naturismo es más agudo aún en una comunicación de Clodd, al III Congreso de Historia de las Religiones ("Preamimistic Stages in Religion", en *Transactions of the Third Internat. Congress*, etc., I, p. 33).

<sup>52</sup> *Année Sociologique*, t. VII, p. 108 y siguientes.

<sup>53</sup> "Der Ursprung der Religion und Kunst", en *Globus*, 1904, t. LXXXVI, pp. 321, 355, 376, 289; 1905; t. LXXXVII, p. 333, 347, 380, 394, 413.

<sup>54</sup> *Globus*, LXXXVII, p. 381.

<sup>55</sup> Las opone netamente a todas las influencias de naturaleza profana (*Globus*, LXXXVI, p. 379, a).

<sup>56</sup> Se la encuentra también en las recientes teorías de Frazer. Pues si este sabio niega al totemismo todo carácter religioso para hacer de él una especie de magia, es justamente porque las fuerzas que pone en acción el culto totémico son impersonales como las que maneja el mago. Frazer reconoce, pues, el hecho fundamental que acabamos de establecer. Sólo que saca una conclusión diferente de la nuestra, porque, según él, no hay religión más que allí donde hay personalidades míticas.

<sup>57</sup> Sin embargo, no tomamos esta palabra en el mismo sentido que Preuss y Marrett. Según ellos, habría habido un momento determinado de la evolución religiosa en que los hombres no habrían conocido ni almas ni espíritus, una fase *preamimista*. La hipótesis es de lo más dudosa: más adelante aclararemos este punto (lib. I, caps. VIII y IX).

<sup>58</sup> Ver sobre el mismo problema un artículo de Alessandro Bruno, "Sui fenomeni magico-religiosi delle comunità primitive", en *Rivista italiana di Sociologia*, XII año, fasc. IV-V, p. 568 y sigs., y una comunicación, inédita, hecha por W. Bogoras al XIV Congreso de Americanistas, que tuvo lugar en Stuttgart en 1904. Esta comunicación está analizada por Preuss en el *Globus*, LXXXVI, p. 201.

<sup>59</sup> "Todas las cosas, dice miss Fletcher, están atravesadas por un principio común de vida" (*Smiths. Rep. f. 1897*, p. 579).

<sup>60</sup> Hewitt, en *American Anthropologist*, 1902, p. 36.

<sup>61</sup> *The Melanesians*, pp. 118-120.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 119.

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS (fin)

#### III. — GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE PRINCIPIO O MANA TOTÉMICO

La proposición establecida en el capítulo precedente determina los términos en los que debe plantearse el problema de los orígenes del totemismo. Ya que el totemismo está dominado totalmente por la noción de un principio casi divino, immanente a ciertas categorías de hombres y de cosas y pensado bajo una forma animal o vegetal, explicar esta religión, es esencialmente explicar esta creencia; es investigar qué es lo que pudo determinar a los hombres a construir esta idea y con qué materiales la han construido.

#### I

Manifiestamente, no es mediante las sensaciones que podrían despertar en las conciencias las cosas que servían de totems; hemos mostrado que a menudo son insignificantes. El lagarto, la oruga, la rata, la hormiga, la rana, la pava, la brema, el ciruelo, la cacatúa, etc., para no citar sino los nombres que se repiten frecuentemente en las listas de totems australianos, no son de naturaleza tal que produzcan en el hombre grandes y fuertes impresiones que pueden, de algún modo, parecerse a las emociones religiosas e imprimen a los objetos que las suscitan un carácter sagrado. Sin duda, esto no ocurre con los astros, con los grandes fenómenos atmosféricos que tienen, al contrario, todo lo necesario para sacudir vivamente las imaginaciones; pero ocurre justamente que solo muy excepcionalmente sirven de totems; también es probable que no hayan sido llamados a cumplir este oficio sino muy tardíamente<sup>1</sup>. No es, pues, la naturaleza intrínseca de la cosa cuyo nombre lleva el clan la que la destinaría a llegar a ser objeto de un culto. Por otra parte, si los sentimientos que ella inspira fueran la causa terminante de los ritos y de las

creencias totémicas, es ella misma la que sería el ser sagrado por excelencia; son los animales o las plantas empleadas como totems quienes desempeñarían el papel eminente en la vida religiosa. Pero sabemos que el centro del culto está en otra parte. Son las representaciones figurativas de esta planta o de este animal, son los emblemas y los símbolos totémicos de todo tipo lo que poseen el máximo de santidad; es en ellas, pues, que se encuentra la fuente de la religiosidad, de la cual los objetos reales que estos emblemas representan no reciben más que un reflejo.

Así, el totem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa<sup>2</sup>. ¿Pero de qué?

Del análisis mismo al que hemos precedido, surge que él expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por una parte, es la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el dios totémico. Pero por otra parte, es también el símbolo de esa sociedad determinada que se llama el clan. Es una bandera; es el signo por el cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva todo lo que forma parte del clan, con cualquier título, hombres, animales y cosas. Si es, pues, a la vez, el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no es porque el dios y la sociedad no son más que uno? ¿Cómo el emblema del grupo hubiera podido llegar a ser la figura de esta casi divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no puede ser, pues, otra cosa que el clan mismo, pero hipostasiado y representado a la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o del animal que sirve de totem.

¿Pero cómo ha sido posible esta apoteosis, y aquí se debe que haya ocurrido de esta manera?

## II

De una manera general, no hay duda de que una sociedad tiene todo lo que necesita para despertar en los espíritus por la sola acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino; pues ella es a sus miembros lo que un dios a sus fieles. Un dios, es, en efecto, ante todo un ser que el hombre se representa, en ciertos aspectos, como superior a sí mismo y del cual cree depender. Ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Jehová, o bien de fuerzas abstractas como las que actúan en el totemismo, el fiel, en un caso y en otro, se cree sujeto a ciertas maneras de actuar que les son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el cual se siente en comunicación. Pues la sociedad, también, mantiene en nosotros la sensación de una perpetua dependencia. Porque ella tiene una naturaleza que le es propia, diferente de nuestra naturaleza de individuos, persigue fines que le son igualmente espe-

cíficos: pero, como solo puede alcanzarlos por nuestro intermedio, reclama imperiosamente nuestra colaboración. Exige que, olvidados de nuestros intereses, seamos sus servidores y ella nos obliga a todo tipo de molestias, privaciones y sacrificios sin los cuales la vida social sería imposible. Es así como a cada instante nos vemos obligados a someterlos a reglas de conducta y de pensamiento que no hemos hecho ni querido, y que hasta a veces son contrarias a nuestras inclinaciones y nuestros instintos más fundamentales.

Sin embargo, si la sociedad no obtuviera de nosotros esas concesiones y esos sacrificios más que por una obligación material, sólo podría despertar en nosotros la idea de una fuerza psíquica a la que debemos ceder por necesidad, y no de una potencia moral como la que adoran las religiones. Pero en realidad, el dominio que ella ejerce sobre las conciencias depende mucho menos de la supremacía psíquica cuyo privilegio tiene, que de la autoridad moral de la que está investida. Si obedecemos a sus órdenes, no es simplemente porque ella tiene armas para triunfar sobre nuestras resistencias; es, ante todo, porque es objeto de un verdadero respeto.

Se dice que un sujeto, individual o colectivo, inspira respeto cuando la representación que lo expresa en las conciencias está dotada de tal fuerza que, automáticamente, suscita o inhibe actos, *con abstracción de toda consideración relativa a los efectos útiles o perjudiciales de unos y otros*. Cuando obedecemos a una persona de la autoridad moral que le reconocemos, seguimos sus consejos no porque nos parezcan sabios, sino porque a la idea que nos hacemos de esta persona, es immanente cierta energía psíquica que hace plegar nuestra voluntad y la inclina en el sentido indicado. El respeto es la emoción que experimentamos cuando sentimos en nosotros esta presión interior y espiritual. Lo que entonces nos determina, no son las ventajas o los inconvenientes de la actitud que nos está prescrita o recomendada; es el modo con que nos representamos a aquél que nos la recomienda o nos la prescribe. Es por eso que el mandamiento afecta generalmente formas breves, cortantes, que no dejan lugar a dudas; es que, en la medida en que es él mismo y actúa por sus propias fuerzas, excluye toda idea de deliberación y de cálculo; obtiene su eficacia de la intensidad del estado mental en el cual se da. Es esta intensidad la que constituye lo que se llama el ascendiente moral.

Así pues, las maneras de actuar a las que la sociedad está tan fuertemente inclinada como para imponerlas a sus miembros, se encuentran, por esto mismo, marcadas con el signo distintivo que provoca el respeto. Porque están elaboradas en común, la vivacidad con la que las piensa cada espíritu particular resuena en todos los otros y recíprocamente. Las representaciones que las expresan en cada uno de nosotros tienen, pues, una intensidad que no podrían alcanzar los estados de conciencia puramente privados; pues están reforzadas por las innumerables representaciones individuales que han servido

para formar cada una de ellas. Es la sociedad la que habla por boca de aquellos que las afirman en presencia nuestra: es ella la que oímos oyéndonos y la voz de todos tiene un acento que no podría tener la de uno solo<sup>3</sup>. La violencia misma con la cual reacciona la sociedad, por medio de la censura o la represión material, contra las tentativas de disidencia, manifestando con el escándalo el ardor de la convicción común, contribuye a reforzar su imperio<sup>4</sup>. En una palabra, cuando una cosa es objeto de un estado de opinión, la representación que tiene de ella cada individuo depende de sus orígenes, de las condiciones en las que ha nacido, eficacia de acción que sienten esos mismos que no se le someten. Ella tiende a rechazar las representaciones que la contradicen, las mantiene a distancia; impone, al contrario, actos que la realizan, y esto no por una coerción material o por la perspectiva de una coerción de este tipo, sino por el simple brillo de la energía mental que está en ella.

Tiene una eficacia que proviene únicamente de sus propiedades psíquicas, y es precisamente por este signo que se reconoce la autoridad moral. La opinión, cosa social en primer término, es pues una fuente de autoridad y hasta podríamos preguntarnos si toda autoridad no es hija de la opinión<sup>5</sup>. Se objetará que la ciencia es a menudo la antagonista de la opinión, cuyos errores combate y rectifica. Pero sólo puede triunfar en esta tarea si tiene una autoridad suficiente y sólo puede tener esta autoridad de la opinión misma. Si un pueblo no tiene fe en la ciencia, todas las demostraciones científicas no tendrán influencia sobre los espíritus. Aún hoy, si la ciencia llega a resistir a una corriente muy fuerte de la opinión pública, corre el riesgo de perder su prestigio<sup>6</sup>.

Ya que la presión social se ejerce por vías mentales, no puede dejar de dar al hombre la idea de que existen fuera de él una o muchas potencias, morales a estas potencias, en parte, como anteriores a él, ya que le hablan en un tono de orden y hasta le mandan a violentar sus inclinaciones más naturales. Sin duda, si él pudiera ver inmediatamente que estas influencias que sufre emanan de la sociedad, no habría nacido el sistema de interpretaciones mitológicas. Pero la acción social sigue caminos demasiado desviados y demasiado oscuros, emplea mecanismos psíquicos demasiado complejos para que el observador vulgar pueda percibir de dónde proviene. Hasta que el análisis científico no llegue a enseñárselo, este observador siente que es actuado, pero no quién lo actúa. Debíó pues, construir en su totalidad la noción de estas potencias con las que se sentía en relación, y, de aquí, ya se puede entrever cómo fue llevado a representárselas bajo formas que les son extrañas y a transfigurarlas por el pensamiento.

Pero un dios no es solamente una autoridad de la que dependemos; es

también una fuerza sobre la que se apoya nuestra fuerza. El hombre que ha obedecido a su dios y que, por esta razón, cree tenerlo consigo, aborda al mundo con confianza y con el sentimiento de la energía acrecida. Del mismo modo, la acción social no se limita a reclamar de nosotros sacrificios, privaciones y esfuerzos. Pues la fuerza colectiva no nos es enteramente exterior; no nos mueve totalmente desde fuera; pero, ya que la sociedad no puede existir más que en las conciencias individuales y por ellas<sup>7</sup>, es necesario que penetre y se organice en nosotros; así llega a ser parte integrante de nuestro ser y, por esto mismo, lo eleva y lo engrandece.

Hay circunstancias donde es particularmente manifiesta esta acción re-  
confortante y vivificante de la sociedad. En el seno de una asamblea donde arde una pasión común, llegamos a ser susceptibles de sentimientos y de actos de los que somos incapaces cuando estamos reducidos a nuestras solas fuerzas; y cuando la asamblea se disuelve, cuando, encontrándonos solos con nosotros mismos, recaemos a nuestro nivel ordinario, podemos medir entonces toda la altura a la que nos habíamos elevado por encima de nosotros mismos. La historia abunda en ejemplos de este género. Basta pensar en la noche del 4 de agosto, en que una asamblea fue súbitamente llevada a un acto de sacrificio y de abnegación al cual cada uno de sus miembros se había negado el día anterior y que sorprendió a todos el día siguiente<sup>8</sup>. Es por esta razón que todos los partidos, políticos, económicos, confesionales, se ocupan de provocar periódicamente reuniones donde sus adeptos puedan revivificar su fe común manifestándola en común. Para reafirmar sentimientos que, abandonados a sí mismos, se debilitarían, basta acercar y relacionar más estrecha y más activamente a quienes los experimentan. Esto explica la actitud tan particular del hombre que habla a una multitud, si ha llegado, al menos, a entrar en comunicación con ella. Su lenguaje tiene una especie de grandilocuencia que sería ridícula en circunstancias ordinarias; sus gestos tienen algo de dominador; su pensamiento mismo no soporta la medida y se deja llevar fácilmente a todo tipo de exageraciones. Es que siente en él como una plebs anormal de fuerzas que lo desbordan y tienden a expandirse fuera de él: tiene hasta la impresión de que está dominado por una potencia moral que lo supera y de la cual no es más que el intérprete. En este rasgo se conoce lo que se ha llamado a menudo el demonio de la inspiración oratoria. Ahora bien, este acrecentamiento excepcional de fuerzas es bien real: le viene del grupo mismo al cual se dirige. Los sentimientos que provoca con su palabra se vuelven contra él, pero engrosados, amplificadas, y refuerzan otro tanto su sentimiento propio. Las energías pasionales que provoca resuman en él; reaniman su tono vital. Ya no es un simple individuo que habla, es un grupo encarnado y personificado.

Fuera de estos estados pasajeros o intermitentes, hay algunos más durables

donde esta influencia roborativa de la sociedad se hace sentir con más continuidad y hasta a veces con más ostentación. Hay períodos históricos en que, por influencia de alguna gran conmoción colectiva, las interacciones sociales llegan a ser mucho más frecuentes y más activas. Los individuos se buscan y se reúnen más. Resulta de esto una efervescencia general, característica de las fuerzas revolucionarias o creadoras. Pues, esta sobreactividad tiene como efecto una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más y de otro modo que en tiempos normales. Los cambios no son solamente de matices y de grados; el hombre se hace otro. Las pasiones que lo agitan son de tal intensidad que sólo pueden satisfacerse con actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria. Es esto lo que explica, por ejemplo, las cruzadas<sup>9</sup> y tantas escenas, sublimes o salvajes, de la Revolución francesa<sup>10</sup>. Por influencia de la exaltación general, se ve al burgués más mediocre o más inofensivo transformarse en héroe o en verdugo<sup>11</sup>. Y todos estos procesos mentales son tan semejantes a los que están en la raíz de la religión, que los individuos mismos se han representado a menudo la presión a la cual cedían de este modo, bajo una forma expresamente religiosa. Los cruzados creían sentir a Dios presente en medio de ellos y ordenándoles partir a la conquista de Tierra Santa; Juana de Arco creía obedecer a voces celestes<sup>12</sup>.

Pero no es solamente en estas circunstancias excepcionales que se hace sentir esta acción estimulante de la sociedad; no hay un instante, por decir así, de nuestras vidas, en que no nos venga de afuera algún flujo de energía. El hombre que cumple su deber encuentra, en las manifestaciones de todo tipo por las que se expresa la simpatía, la estima, el afecto que sus semejantes tienen por él, una impresión de reconocimiento, de la que a veces no se da cuenta, pero que lo sostiene. El sentimiento que la sociedad tiene de él, eleva el sentimiento que él tiene de sí mismo. Porque está en armonía moral con sus contemporáneos, tiene más confianza, coraje, audacia en la acción, como el fiel que cree sentir la mirada de su dios vuelta benévolamente hacia él. Se produce así como una sustentación perpetua de nuestro ser moral. Como varía según una multitud de circunstancias exteriores, según que nuestras relaciones con los grupos sociales que nos rodean sean más o menos activas, según lo que sean estos grupos, no podemos no sentir que este *tonus* moral depende de una causa externa; pero no nos apercebimos dónde está esta causa ni qué es. También la concebimos corrientemente bajo la forma de una potencia moral que, aunque immanente a nosotros, representa otra cosa que nosotros mismos: es la conciencia moral de la cual, por otra parte, el común de los hombres no se ha hecho nunca una representación un poco precisa más que con la ayuda de los símbolos religiosos.

Además de estas fuerzas en estado libre que renuevan sin cesar las nuestras,

hay otras que están fijadas en las técnicas y tradiciones de todo tipo que nosotros utilizamos. Hablamos una lengua que no hemos hecho; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; a cada generación se le transmite un tesoro de conocimientos que ella misma no ha amasado, etc. Estos bienes variados de la civilización se los debemos a la sociedad y si generalmente no vemos de dónde vienen, sabemos al menos que no son obra nuestra. Pues ellos dan al hombre su fisonomía personal entre todos los seres; pues el hombre solo es un hombre porque es civilizado. No podía escapar, pues, al sentimiento de que existen de él causas actuantes de donde provienen los atributos característicos de su naturaleza, y como potencias benefactoras que lo asisten, que lo protegen y le aseguran una suerte privilegiada. Y él debía asignar necesariamente a estas potencias una dignidad que estuviera en relación con el alto valor de los bienes que les atribuía<sup>13</sup>.

Así, el medio en el que vivimos se nos aparece poblado de fuerzas a la vez imperiosas y compasivas, augustas y benefactoras, con las que mantenemos relaciones. Ya que ejercen sobre nosotros una presión de la que tenemos conciencia, necesitamos localizarlas fuera de nosotros, como hacemos con las causas objetivas de nuestras sensaciones. Pero por otra parte, los sentimientos que nos inspiran difieren en naturaleza de los que tenemos respecto a las simples cosas sensibles. En tanto éstas se reducen a sus caracteres empíricos tales como se manifiestan en la experiencia vulgar, en tanto la imaginación religiosa no ha llegado a metamorfosearlas, no sentimos por ellas nada que se parezca al respecto y ellas no tienen nada de la necesario para elevarnos por encima de nosotros mismos.

Las representaciones que las expresan se nos aparecen, pues, como muy diferentes de las que nos despiertan las influencias colectivas. Unas y otras constituyen en nuestra conciencia dos círculos de estados mentales, distintos y separados, como las dos formas de vida a las cuales corresponden. En consecuencia, tenemos la impresión de que mantenemos relaciones con dos tipos de realidades, distintas en sí mismas, y que una línea de demarcación netamente trazada separa una de otra: por un lado, el mundo de las cosas profanas y por otro, el de las cosas sagradas.

Por lo demás, tanto en el presente como en la historia, vemos que la sociedad incesantemente crea cosas sagradas. Si llega a prendarse de un hombre, si cree descubrir en él las principales aspiraciones que la mueven, así como los medios de satisfacerlas, este hombre será calificado de sobresaliente y casi divinizado. Será investido por la opinión de una majestad totalmente análoga a la que protege a los dioses. Esto es lo que ha sucedido a tantos soberanos, en quienes tenía fe su siglo: si no se los hacía dioses, al menos se veía en ellos a representantes directos de la divinidad. Y lo que muestra bien que

sólo la sociedad es la autora de estas especies de apoteosis, es que a menudo le ha sucedido consagrar de este modo a hombres que no tenían ningún derecho por su mérito propio. Por otra parte, la simple deferencia que inspiran los hombres investidos de altas funciones sociales no es de distinta naturaleza que el respeto religioso. Se traduce por los mismos movimientos: uno se mantiene a distancia de un alto personaje; sólo se lo aborda con precauciones; para hablar con él se emplea otro lenguaje y otros gestos que los que sirven para el común de los mortales. El sentimiento que se experimenta en estas circunstancias es tan cercano al sentimiento religioso, que muchos pueblos los han confundido. Para explicar la consideración que gozan los príncipes, los nobles, los jefes políticos, se les ha atribuido un carácter sagrado. En Melanesia y en Polinesia, por ejemplo, se dice que un hombre influyente tiene *mana* y su influencia se imputa a este *mana*<sup>14</sup>. Sin embargo, es claro que su situación proviene únicamente de la importancia que le presta la opinión. Así pues, el poder moral que confiere la opinión y aquél del cual están investidos los seres sagrados, tienen, en el fondo, el mismo origen y están hechos de los mismos elementos. Esto explica que una misma palabra pueda servir para designar a uno y a otro.

Tanto como a los hombres, la sociedad consagra cosas, sobre todo ideas. Si una creencia es compartida unánimemente por un pueblo, por razones que hemos expuesto antes, está prohibido tocarla, es decir, negarla o ponerla en duda. Pues la prohibición de la crítica es una prohibición como otras y prueba que se está ante algo sagrado. Aún hoy, por grande que sea la libertad que nos acordamos unos a otros, un hombre que negara totalmente el progreso, que escarneciera el ideal humano al cual se han adherido las sociedades modernas, cometería un sacrilegio. Hay un principio, al menos, que los pueblos más apasionados por libre examen tienden a poner por encima de la discusión y a considerar intangible, es decir, sagrado: es el principio mismo del libre examen.

Esta aptitud de la sociedad para erigirse en dios o para crearse dioses, en ninguna parte fue más visible que durante los primeros años de la Revolución. En ese momento, en efecto, por influencia del entusiasmo general, algunas cosas, puramente laicas por naturaleza, fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: la Patria, la Libertad, la Razón<sup>15</sup>. Tendió a establecerse por sí misma una religión que tenía su dogma<sup>16</sup>, sus símbolos<sup>17</sup>, sus altares<sup>18</sup> y sus fiestas<sup>19</sup>. El culto de la Razón y del Ser supremo trató de aportar a estas aspiraciones espontáneas una especie de satisfacción oficial. Es verdad que esta renovación religiosa sólo tuvo una duración efímera. Pero es porque el mismo entusiasmo patriótico que, en su origen, transportaba a las masas, fue debilitándose<sup>20</sup>. La causa desaparecía y el efecto no podía mantenerse. Pero aunque la experiencia haya sido corta, conserva

todo su interés sociológico. Queda el hecho de que, en un caso determinado, se ha visto a la sociedad y a sus ideas esenciales transformarse, directamente y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto.

Todos estos hechos permiten entrever ya cómo el clan pudo despertar en sus miembros la idea de que existen fuera de ellos fuerzas que los dominan y, al mismo tiempo, los sostienen, es decir en suma, fuerzas religiosas: es que no existe sociedad en la cual el primitivo sea más directa y más estrechamente solidario. Los vínculos que lo unen a la tribu son más flojos y más débilmente sentidos. Aunque ella no sea, ciertamente, una extranjera para él, con la gente de su clan tiene la mayor cantidad de cosas comunes; siente más inmediatamente la acción de este grupo; ella también, por lo tanto, debía expresarse, con preferencia a ninguna otra forma, con símbolos religiosos.

Pero esta primera explicación es demasiado general, ya que se aplica indiferentemente a todo tipo de sociedad y, en consecuencia, de religión. Tratemos de precisar, pues, qué forma particular toma esta acción colectiva en el clan, y cómo suscita en él la sensación de lo sagrado. Del mismo modo, es más fácilmente observable que ninguna otra y más evidente en sus resultados.

### III

La vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes<sup>21</sup>. Ora la población está dispersa en pequeños grupos que se dedican a sus ocupaciones, independientemente unos de otros; cada familia vive entonces por su lado, cazando, pescando, buscando en una palabra, procurarse el alimento indispensable con todos los medios de los cuales dispone. Ora, al contrario, la población se concentra y se condensa, por un tiempo que varía de muchos días a muchos meses, en determinados puntos. Esta concentración tiene lugar cuando un clan o una porción de tribu<sup>22</sup> es convocada a su sede y, en esta ocasión, se celebra una ceremonia religiosa o tiene lugar lo que se llama, en el lenguaje usual de la etnografía, un *corrobóri*<sup>23</sup>.

Estas dos fases contrastan una con otra de la manera más cortante. En la primera, la actividad económica es preponderante, y generalmente es de una intensidad muy mediocre. La cosecha de granos o de hierbas necesarias para la alimentación, la caza o la pesca no son ocupaciones que puedan despertar vivas pasiones<sup>24</sup>. El estado de dispersión en que se encuentra entonces la sociedad termina por hacer la vida uniforme, lánguida y apagada<sup>25</sup>. Pero si tiene lugar un *corrobóri* todo cambia. Ya que las facultades emotivas y pasionales del primitivo sólo están imperfectamente sometidas al control de su razón y de su voluntad, pierde fácilmente el dominio de sí. Un acontecimiento de cierta importancia lo pone en seguida fuera de sí mismo. Supongamos



que recibe una noticia feliz. Entonces son transportes de entusiasmo. En caso contrario, se lo ve correr aquí y allá como un loco, librarse a todo tipo de movimientos desordenados, gritar, aullar, juntar tierra, arrojarla en todas direcciones, morderse, esgrimir sus armas con un aspecto furioso, etc.<sup>26</sup>. Pues el solo hecho de la aglomeración obra como un excitante excepcionalmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, se desprende de su acercamiento una especie de electricidad que los transporta pronto a un grado de exaltación extraordinario. Cada sentimiento expresado resuena, sin resistencia, en todas esas conciencias ampliamente abiertas a las impresiones exteriores: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente. El impulso inicial se va así ampliando a medida que repercute, como una avalancha creciente a medida que avanza. Y como pasiones tan vivas y tan liberadas de todo control no pueden expandirse hacia afuera, no hay, en todas partes, más que gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo que contribuyen aún más a intensificar el estado que manifiestan. Sin duda, porque un sentimiento colectivo sólo puede expresarse colectivamente con la condición de observar un cierto orden que permita el concierto y los movimientos de conjunto, estos gestos y estos gritos tienden por sí mismos a ritmarse y a regularizarse; de allí, los cantos y las danzas. Pero al tomar una forma regular no pierden nada de su violencia natural; el tumulto reglado sigue siendo tumulto. La voz humana tampoco basta; su acción se refuerza por medio de procedimientos artificiales: se golpean los boomerangs unos contra otros; se hacen girar los *bull-roarers*. Es probable que estos instrumentos, cuyo empleo es tan general en las ceremonias religiosas de Australia, hayan servido, ante todo, para traducir de una manera más adecuada la agitación sentida. Pero al mismo tiempo que la traducen, la refuerzan. La eferescencia a menudo llega a ser tal que arrastra a actos inauditos. Las pasiones desencadenadas son de una tal impetuosidad que no se pueden contener con nada. Se está de tal modo fuera de las condiciones ordinarias de la vida y se tiene tanta conciencia de ello, que se experimenta como una necesidad de ponerse fuera y por encima de la moral ordinaria. Los sexos se unen contrariamente a las reglas que presiden el comercio sexual. Los hombres cambian sus mujeres. A veces, hasta se contraen, ostensiblemente e impunemente, uniones incestuosas que, en tiempo normal, se juzgan abominales y son severamente condenadas<sup>27</sup>. Si a esto se agrega que estas ceremonias tienen lugar generalmente de noche, en medio de tinieblas que traspasa, aquí y allá, la luz de los fuegos, se imaginará fácilmente el efecto que deben producir semejantes escenas en el espíritu de los que participan en ellas. Determinan una sobreexcitación tan violenta de toda la vida psíquica y mental que no puede soportarse mucho tiempo: el actor que tiene el papel principal termina por caer agotado al suelo<sup>28</sup>.

Véase además, para ilustrar y precisar este cuadro forzosamente esquemático, el relato de algunas escenas que tomamos de Spencer y Gillen.

Una de las solemnidades religiosas más importantes entre los warramungas es la que concierne a la serpiente wollunqua. En una serie de ceremonias que se desarrollan durante muchos días. En el cuarto, tiene lugar la que vemos a describir.

Según el ceremonial usado entre los warramunga, toman parte en ella representantes de las dos fratrías, unos en calidad de oficiantes, otros como preparadores y asistentes. Sólo la gente de la fratría Uluuru está calificada para celebrar el rito; pero los miembros de la fratría Kingilli deben decorar a los actores, preparar el hogar, los instrumentos, y desempeñar el papel de la asamblea. Como tales, están encargados de confeccionar por adelantado, con arena mojada, una especie de montículo sobre el cual se ejecuta, empleando plumón rojo, un dibujo que representa la serpiente wollunqua. La ceremonia propiamente dicha, a la cual asistieron Spencer y Gillen, solo comenzó llegada la noche. Hacia las diez u once horas de la noche, uluuru y kingilli llegaron al terreno: se sentaron sobre el cerro y se pusieron a cantar. Todos estaban en un estado de evidente sobreexcitación (*every one was evidently very excited*). Un poco más avanzada la noche, los uluuru llevaron a sus mujeres y las libraron a los kingilli<sup>29</sup>, que tuvieron relaciones con ellas. Se introdujo entonces a jóvenes recién iniciados a los que se explicó toda la ceremonia en detalle y, hasta las tres de la mañana, prosiguieron los cantos sin interrupción. Entonces tuvo lugar una escena de un frenesí verdaderamente salvaje (*a scene of the wildest excitement*). Mientras que los fuegos, encendidos por todas partes, hacían resaltar violentamente la blancura de los gomeros sobre el fondo de las tinieblas que los rodeaban, los uluuru se arrodillaron unos detrás de los otros junto al túmulo, luego dieron una vuelta a su alrededor levantándose de la tierra, con un movimiento de conjunto, con las dos manos apoyadas en los muslos, para arrodillarse de nuevo un poco más lejos, y así sucesivamente. Al mismo tiempo, se inclinaban a derecha y a izquierda, lanzando todos a la vez, en cada uno de estos movimientos, un grito resonante, un verdadero aullido, *Yrrsh! Yrrsh! Yrrsh!* Mientras tanto, los kingilli, en un estado de gran exaltación, hacían resonar sus boomerangs y su jefe estaba aún más agitado que sus compañeros. Una vez que la procesión de los uluuru hubo dado dos vueltas alrededor del túmulo, abandonaron la posición de rodillas, se sentaron y se pusieron a cantar otra vez; por momentos, el canto decaía, luego se retomaba bruscamente. Cuando comenzó a apuntar el día, todos saltaron sobre sus pies; los fuegos que se habían extinguido, se encendieron y los uluuru, acosados por los kingilli, atacaron furiosamente el túmulo con boomerangs, lanzas, bastones, y en algunos minutos fue destruido. Los fuegos se extinguieron y se hizo un profundo silencio<sup>30</sup>.

Una escena más violenta aún, es aquélla a la que asistieron los mismos observadores durante las ceremonias del fuego, entre los warramunga.

Desde la caída de la noche, ya habían tenido lugar todo tipo de procesiones, de danzas, de cantos, a la luz de las antorchas; también la efervescencia general iba creciendo. En un momento dado, doce asistentes tomaron cada uno en su mano una especie de gran antorcha inflamada y uno de ellos, teniendo la suya como una bayoneta, atacó a un grupo de indígenas. Los golpes eran desviados por medio de bastones y lanzas. Se desencadenó una confusión general. Los hombres saltaban, se encabritaban, lanzaban aullidos salvajes; las antorchas brillaban, crepitan golpeando las cabezas y los cuerpos, lanzaban chispas en todas direcciones. "El humo, las antorchas resplandecientes, esta lluvia de chispas, esta masa de hombres danzando y aullando, todo esto, dicen Spencer y Gillen, constituía una escena de un salvajismo del que es imposible dar una idea con palabras<sup>81</sup>."

Se concibe fácilmente que, llegado a este estado de exaltación, el hombre no se reconozca más. Sintiendo dominado, arrastrado por una especie de poder exterior que le hace pensar y actuar de otro modo que en tiempo normal, tiene naturalmente la impresión de no ser más él mismo. Cree haberse transformado en un nuevo ser: los decorados con los que se disfraza, la especie de máscaras con las que se cubre el rostro representan materialmente esta transformación interior, más aún de lo que contribuyen a determinarla. Y como en el mismo momento, todos sus compañeros se sienten transfigurados de la misma manera y traducen su sentimiento con sus gritos, sus gestos, su actitud, todo sucede como si él se hubiera realmente transportado a un mundo especial, enteramente diferente de aquel donde vive de ordinario, a un medio poblado de fuerzas excepcionalmente intensas, que lo invaden y lo metamorfosean. ¿Cómo experiencias como éstas, sobre todo cuando se repiten cada día durante semanas, no le dejarían la convicción de que existen efectivamente dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí? Uno es aquel donde arrastra languideciente su vida cotidiana; al contrario, no puede penetrar en el otro sin entrar pronto en relación con potencias extraordinarias que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo, el de las cosas sagradas.

Es pues en estos medios sociales efervescentes y de esta efervescencia misma que parece haber nacido la idea religiosa. Y lo que tiende a confirmar que éste es su origen es que, en Australia, la actividad propiamente religiosa está concentrada casi toda entera en los momentos en que ocurren estas asambleas. Ciertamente, no hay pueblo en que las grandes solemnidades del culto no sean más o menos periódicas; pero, en las sociedades más avanzadas, no hay día, por así decir, donde no se dirija a los dioses alguna prestación ritual. En Australia, al contrario, fuera de las fiestas del clan y de la tribu, el tiempo se

llena casi totalmente con funciones laicas y profanas. Sin duda, hay prohibiciones que deben ser y que son observadas aún durante esos períodos de actividad temporal; nunca está permitido matar o comer libremente al animal totémico, allí al menos donde la interdicción ha conservado su rigor primero; pero no se celebra entonces ningún rito positivo, ninguna ceremonia de cierta importancia. Estas sólo tienen lugar en el seno de los grupos reunidos. La vida piadosa del australiano pasa pues, por fases sucesivas de completa atonía y, al contrario, de hiperexcitación, y la vida social oscila según el mismo ritmo. Esto que pone en evidencia el vínculo que une una a otra mientras que, en los pueblos llamados civilizados, la continuidad relativa de una y de otra disfraza en parte sus relaciones. Hasta se puede preguntar si la violencia de este contraste no era necesaria para hacer surgir la sensación de lo sagrado en su forma primera. Concentrándose casi toda entera en momentos determinados del tiempo, la vida colectiva podía alcanzar, en efecto, su máximo de intensidad y de eficacia y, en consecuencia, dar al hombre un sentimiento más vivo de la doble existencia que él lleva y de la doble naturaleza en la que participa.

Pero la explicación es aún incompleta. Hemos demostrado cómo el clan, por el modo en que actúa sobre sus miembros, despierta en ellos la idea de fuerzas exteriores que lo dominan y lo exaltan; pero nos queda por investigar cómo es que estas fuerzas han sido pensadas bajo la especie del totem, es decir bajo la figura de un animal o de una planta.

Es porque este animal o esta planta ha dado su nombre al clan y le sirve de emblema. En efecto, es una ley conocida la de que los sentimientos que una cosa despierta en nosotros se comunican espontáneamente al símbolo que la representa. El negro es para nosotros el signo del duelo; también nos sugiere impresiones e ideas tristes. Esta transferencia de sentimientos proviene de que la idea de la cosa y la idea de su símbolo están unidas estrechamente en nuestros espíritus; resulta de esto que las emociones provocadas por una se extienden contagiosamente a la otra. Pero este contagio que se produce en todos los casos, en algún grado, es mucho más completo y más marcado toda vez que el símbolo es algo simple, definido, fácilmente representable, mientras que la cosa es, por sus dimensiones, por el número de sus partes y la complejidad de su organización, difícil de abarcar por el pensamiento. Pues no podríamos ver en una entidad abstracta, que sólo nos representamos trabajosamente y con una imagen confusa, el lugar de origen de los fuertes sentimientos que experimentamos. Sólo podemos explicárnoslo relacionándolos con un objeto concreto cuya realidad sentimos vivamente. Si, pues, la cosa misma no cumple esta condición, no puede servir de punto de concentración de las impresiones sentidas, aunque sea ella quien las haya provocado. Es el signo entonces el que toma su lugar; sobre él se transportan las emociones

nes que ella suscita. Él es el amado, temido, respetado; es a él que se está agradecido; es a él que uno se sacrifica. El soldado que muere por su bandera, muere por su patria; pero de hecho, en su conciencia, es la idea de la bandera la que está en el primer plano. Hasta sucede que ella determine directamente la acción. Si un estandarte aislado queda en las manos del enemigo o no, la patria no se habrá perdido por esto, y sin embargo el soldado se hace matar para rescatarlo. Se pierde de vista que la bandera no es más que un signo, que no tiene valor por sí mismo, sino que no hace más que recordar la realidad que representa; se lo trata como si él mismo fuera esta realidad.

Así pues el totem es la bandera del clan. Es natural, pues, que las impresiones que despierta el clan en las conciencias individuales —impresiones de dependencia y de vitalidad acrecida— se relacionen mucho más con la idea del totem que con la del clan: pues el plan es una realidad demasiado compleja para que inteligencias tan rudimentarias puedan representársela netamente en su unidad concreta. Por otra parte, el primitivo tampoco ve que sus impresiones provienen de la colectividad. No sabe que la reunión de un cierto número de hombres asociados en una misma vida tiene por efecto liberar energías nuevas que transforman a cada uno de ellos. Todo lo que siente, es que está elevado por encima de sí mismo y que vive una vida diferente de la que lleva de ordinario. Sin embargo, es necesario que relacione estas sensaciones con algún objeto exterior como causa. ¿Pero, qué ve a su alrededor? Por todas partes, lo que se ofrece a sus sentidos, lo que llama su atención, son las múltiples imágenes del totem. Es el waninga, el nurtunja, que son tantos símbolos del ser sagrado. Son los *bull-roarers*, las churingas sobre las que ha grabado generalmente combinaciones de líneas que tienen la misma significación. Son los decorados que cubren las distintas partes de su cuerpo y que son otras tantas marcas totémicas. ¿Cómo esta imagen, repetida en todas partes y bajo todas las formas, no tomaría en los espíritus un relieve excepcional? Colocada así en el centro de la escena, llega a ser representativa de ella. Sobre ella se fijan los sentimientos experimentados, pues es el único objeto concreto al cual pueden referirse. Continúa recordándolos y evocándolos, aun cuando se disuelva la asamblea: pues la sobrevive, grabada sobre los instrumentos del culto, sobre las paredes de las rocas, sobre los escudos, etc. Por ella, las emociones sentidas se mantienen y se reavivan perpetuamente. Todo sucede, pues, como si ella las inspirara directamente. Es tanto más natural atribuírselas cuanto que, como son comunes al grupo, no puede relacionarse más que con una cosa que le sea igualmente común. Pues, bien, el emblema totémico es el único que satisface esta condición. Por definición es común a todos. Durante la ceremonia, es el blanco de todas las miradas. Mientras que las generaciones cambian, permanece idéntico a sí mis-

mo: es el elemento permanente de la vida social. Es, pues, de él que parecen emanar las fuerzas misteriosas con las cuales el hombre se siente en relación, y así se explica que hayan sido llevados a representarse estas fuerzas con los rasgos del ser, animado o inanimado, cuyo nombre lleva el clan.

Admitido esto, podemos comprender todo lo que hay de esencial en las creencias totémicas.

Ya que la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y ya que ésta sólo es representable a los espíritus bajo la forma del totem, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios. Es, pues, de él que parecen emanar las acciones benéficas o temibles que el culto tiene por objeto provocar o prevenir; en consecuencia, los ritos se dirigen especialmente a él. Así se explica que, en la serie de las cosas sagradas, ocupe el primer lugar.

Pero el clan, como todo tipo de sociedad, sólo puede vivir en y por las conciencias individuales que lo componen. Por consiguiente, si la fuerza religiosa, en tanto se la concibe incorporada al emblema totémico, aparece como exterior a los individuos y como dotada, en relación con ellos, de una especie de trascendencia, por otra parte, del mismo modo que el clan cuyo símbolo es, sólo puede realizarse en ellos y por ellos: en este sentido, ella es, por lo tanto, immanente a los individuos y ellos se la representan necesariamente como tal. La sienten presente y actuante en ellos, ya que los eleva a una vida superior. De este modo el hombre ha creído que tenía en sí un principio comparable al que reside en el totem; y se ha atribuido, en consecuencia, un carácter sagrado, pero menos marcado que el del emblema. Es que el emblema es la fuente eminente de la vida religiosa: el hombre participa en él solo indirectamente y tiene conciencia de ello; se da cuenta de que la fuerza que lo transporta al círculo de las cosas sagradas no le es inherente, sino que le viene de afuera.

Por otra razón, los animales o los vegetales de la especie totémica debían tener el mismo carácter, y hasta en un grado más alto. Pues si el principio totémico no es otra cosa que el clan, el emblema representa al clan concebido bajo una forma material: esta forma es también la de los seres concretos cuyo nombre lleva el clan. En razón de esta similitud, no podían despertar sentimientos análogos a los que suscita el emblema mismo. Ya que este último es objeto de un respeto religioso, debían inspirar un respeto del mismo tipo y aparecer como sagrados. Con formas exteriores tan perfectamente idénticas, era imposible que el fiel no pusiera fuerzas de la misma naturaleza. Así está prohibido matar, comer el animal totémico, se cree que su carne tiene virtudes positivas que los ritos utilizan: es que se parece al emblema del clan, es decir, a su propia imagen. Y como naturalmente se parece a él más que el hombre, se encuentra en un rango superior en la jerarquía de las

cosas sagradas. Sin duda, existe entre estos dos seres un estrecho parentesco ya que se comunica en la misma esencia: ambos encarnan algo del principio totémico. Sólo que, porque este mismo principio se concibe bajo una forma animal, el animal parece encarnarlo más eminentemente que el hombre. Es por eso que, si el hombre lo considera y lo trata como un hermano, es, al menos, como un hermano mayor<sup>32</sup>.

Pero si el principio totémico tiene su sede en una especie animal o vegetal determinada, no podía quedar localizado allí. El carácter sagrado es, en sumo grado contagioso<sup>33</sup>, se extiende pues, del ser totémico a todo lo que pertenece a él de cerca o de lejos. Los sentimientos religiosos que el animal inspiraba se comunicaron a las sustancias que comía y que servían para hacer o rehacer su carne y su sangre, a las cosas que se le asemejaban, a los diversos seres con los que estaba en relación constante. Es así como, poco a poco, a los totems se relacionaron los subtotems, y se constituyeron esos sistemas cosmológicos que traducen las clasificaciones primitivas. Finalmente, el mundo entero se encontró repartido entre los principios totémicos de la misma tribu.

Se explica ahora de dónde proviene la ambigüedad que presentan las fuerzas religiosas cuando aparecen en la historia; cómo son físicas al mismo tiempo que humanas, morales al mismo tiempo que materiales. Son potencias morales, ya que están construidas totalmente con las impresiones que este ser moral que es la colectividad despierta en esos otros seres morales que son los individuos; ellas traducen, no la manera con que las cosas físicas afectan nuestros sentidos, sino el modo con el cual la conciencia colectiva actúa sobre las conciencias individuales. Su autoridad no es más que una forma del ascendiente moral que la sociedad ejerce sobre sus miembros. Pero por otro lado, ya que se las concibe bajo formas materiales, no pueden no considerarse estrechamente emparentadas con las cosas materiales<sup>34</sup>. Dominan, pues, los dos mundos. Residen en los hombres; pero son, al mismo tiempo, los principios vitales de las cosas. Vivifican las conciencias y las disciplinan; pero también hacen que las plantas crezcan y que los animales se reproduzcan. Gracias a esta doble naturaleza la religión ha podido ser como la matriz donde se han elaborado todos los principales gérmenes de la civilización humana. Porque se ha comprobado que ella encierra en sí a la realidad entera, al universo físico tanto como al universo moral, las fuerzas que mueven los cuerpos como las que conducen a los espíritus han sido concebidas bajo forma religiosa. Es así como las técnicas y las más diversas prácticas, las que aseguran el funcionamiento de la vida moral (derecho, moral, bellas artes) y las que sirven a la vida material (ciencias de la naturaleza, técnicas industriales), están derivadas, directa o indirectamente, de la religión<sup>35</sup>.

## IV

Se ha atribuido a menudo las primeras concepciones religiosas a un sentimiento de debilidad y de dependencia, de temor y de angustia que el hombre apoderado del mundo cuando éste entró en relación con el mundo. Víctima de una especie de pesadilla de la cual él mismo habría sido el autor, se habría creído rodeado de potencias hostiles y temibles que los ritos habrían tenido por objeto apaciguar. Acabamos de mostrar que las primeras religiones tienen un origen muy distinto. La famosa fórmula *Primus in orbe deos fecit timor* no se justifica solamente por los hechos. El primitivo no ha visto, en sus dioses a extranjeros, enemigos, seres profunda y necesariamente malévolos cuyos favores estaba obligado a conciliar a todo precio, sino al contrario, más bien son sus amigos, parientes, protectores naturales. ¿No son esos, acaso, los nombres que da a los seres de la especie totémica? La potencia a la que se dirige el culto, no se la representa volando por encima de él y aplastándolo con su superioridad: está, al contrario, cerca suyo y le confiere poderes útiles que no tiene por su naturaleza. Nunca, quizás, la divinidad ha estado más próxima al hombre que en este momento de la historia, ya que está presente en las cosas que pueblan su medio inmediato y le es, en parte, immanente a él mismo. Lo que está en la raíz del totemismo son, en definitiva, sentimientos de gozosa confianza más que de terror y de opresión. Si se hace abstracción de los ritos funerarios —lado sombrío de toda religión— el cuadro totémico se celebra en medio de cantos, de danzas, de representaciones dramáticas. Las exposiciones crueles son en él relativamente raras; tampoco tienen este carácter las mutilaciones obligatorias y dolorosas de la iniciación. Los dioses celosos y terribles sólo aparecerán más tarde en la evolución religiosa. Es que las sociedades primitivas no son especies de Leviatán que aplastan al hombre con la enormidad de su poder y lo someten a una dura disciplina<sup>36</sup>; él se entrega a ellas espontáneamente y sin resistencias. Como el alma social sólo está hecha entonces de un pequeño número de ideas y de sentimientos, se encarna fácilmente toda entera en cada conciencia individual. El individuo la lleva toda en sí; forma parte de él mismo, y en consecuencia, cuando cede a los impulsos que ella le imprime, no cree ceder a una obligación, sino ir allí donde su naturaleza lo llama<sup>37</sup>.

Así, esta manera de entender la génesis del pensamiento religioso escapa a las objeciones que provocan las teorías clásicas más acreditadas.

Hemos visto cómo naturistas y animistas pretendían construir la noción de seres sagrados con las sensaciones provocadas en nosotros por diversos fenómenos de orden físico o biológico, y hemos mostrado lo que esta empresa tenía de imposible y hasta de contradictorio. Nada viene de nada. Las impresiones que despierta en nosotros el mundo físico no podrían, por definición,

contener nada que sobrepase a este mundo. Con lo sensible, no se puede hacer más que lo sensible: con lo extenso no se puede hacer lo inextenso. También, para explicar cómo ha podido constituirse en estas condiciones la noción de lo sagrado, la mayoría de estos teóricos estaban obligados a admitir que el hombre ha superpuesto a la realidad, tal como se da a la observación, un mundo irreal, construido enteramente con las imágenes fantásticas que agitan su espíritu durante el sueño, o con las aberraciones, a menudo monstruosas, que la imaginación mitológica habría dado a luz bajo la influencia prestigiosa, pero engañosa, del lenguaje. Pero entonces resultaba incomprendible que la humanidad se hubiera obstinado, durante siglos, en errores que la experiencia muy pronto le hubiera hecho sentir.

Desde nuestro punto de vista estas dificultades desaparecen. La religión deja de ser no sé qué inexplicable alucinación para asentarse en la realidad. Podemos decir, en efecto, que el fiel no se excede cuando cree en la existencia de una potestad moral de la que depende y de la cual tiene lo mejor de sí mismo: esta potencia existe, es la sociedad. Cuando el australiano se transporta por encima de sí mismo, cuando siente afluir en sí una vida cuya intensidad le sorprende, no es víctima de una ilusión; esta exaltación es real y es realmente el producto de fuerzas exteriores y superiores al individuo. Sin duda se engaña cuando cree que este realzamiento de vitalidad es obra de un poder de forma animal o de planta. Pero el error reside únicamente en la letra del símbolo por medio del cual se representa este ser a los espíritus, en la forma de su existencia. Detrás de estas figuras y de estas metáforas, más groseras o más refinadas, hay una realidad viva y concreta. La religión toma así un sentido y una razón que el racionalista más intransigente no puede desconocer. Su objeto principal no es dar al hombre una representación del universo físico; pues si ésta fuera su tarea esencial, no se comprendería cómo ha podido mantenerse ya que, en este aspecto, no es más que un tejido de errores. Pero ella es, ante todo, un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros, y las relaciones, oscuras y más íntimas, que mantienen con ella. Tal es su función principal; y, aunque metafórica y simbólica, esta representación no es, sin embargo, infiel. Traduce, al contrario, todo lo que hay de esencial en las relaciones que se trata de expresar; pues es verdadero, con verdad eterna que existe fuera de nosotros algo más grande que nosotros, y con lo cual nos comunicamos.

Por eso podemos estar seguros de antemano de que las prácticas del culto, cualesquiera que sean, no son otra cosa que movimientos sin objeto y gestos sin eficacia. Por lo mismo que tienen como función aparente el estrechar los vínculos que unen al fiel con su dios, al mismo tiempo estrechan realmente los vínculos que unen el individuo a la sociedad de la que es miembro, ya que

el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad. Hasta se concibe que la verdad fundamental que contenía así la religión haya podido bastar para compensar los errores secundarios que casi necesariamente implicaba, y que, en consecuencia, los fieles hayan estado impedidos de alejarse de ella, a pesar del desengaño que debía resultar de esos errores. Sin duda, la mayoría de las veces ha debido ocurrir que las recetas que ella recomendaba al hombre para actuar sobre las cosas hayan resultado ineficaces. Pero esos fracasos no podían tener influencia profunda porque no alcanzaban a la religión en sus principios<sup>38</sup>.

Se objetará sin embargo que, aún en esta hipótesis, la religión sigue siendo producto de un cierto delirio. ¿Qué otro nombre puede darse, en efecto, al esplendor en el cual se encuentran los hombres cuando, como consecuencia de una efervescencia colectiva, se creen transportados a un mundo enteramente diferente de aquél que tienen ante sus ojos?

Es bien cierto que la vida religiosa no puede alcanzar un cierto grado de intensidad sin implicar una exaltación psíquica que no carece de relación con el delirio. Es por esta razón que los profetas, los fundadores de religiones, los grandes santos, en una palabra, los hombres cuya conciencia religiosa es excepcionalmente sensible, presentan muy a menudo signos de una nerviosidad excesiva y hasta propiamente patológica: esas taras fisiológicas los predestinaba a los grandes papeles religiosos. El empleo ritual de los licores intoxicantes se explica de la misma manera<sup>39</sup>. No es cierto que la fe ardiente sea necesariamente fruto de la ebriedad y de los trastornos mentales que la acompañan; pero, como la experiencia advirtió pronto a los pueblos sobre las analogías que había entre la mentalidad del delirante y la del vidente, se trató de abrirse camino hacia la segunda suscitando artificialmente la primera. Pero si, por esta razón, puede decirse que la religión no va sin un cierto delirio, hay que agregar que este delirio, si tiene las causas que le hemos atribuido, *está bien fundado*. Las imágenes con las que está hecho no son puras ilusiones como las que naturistas y animistas ponen en la base de la religión; corresponden a algo de la realidad. Sin duda, está en la naturaleza de las fuerzas morales que ellas expresan el no poder afectar con alguna energía el espíritu humano sin ponerlo fuera de sí mismo, sin sumirlo en un estado que se puede calificar de *extático*, con tal que la palabra se tome en su sentido etimológico (ἔκστασις): pero de ningún modo se sigue de esto que ellas sean imaginarias. Todo lo contrario, la agitación mental que suscitan atestigua su realidad. Es simplemente una nueva prueba de que una vida social muy intensa hace siempre al organismo, como a la conciencia del individuo, una especie de violencia que turba su funcionamiento normal. Tampoco puede durar más que un tiempo muy limitado<sup>40</sup>.

Por lo demás, si se llama delirio todo estado en el cual el espíritu agrega

algo a los datos inmediatos de la intuición sensible y proyecta sus sentimientos y sus impresiones en las cosas, no hay quizás representación colectiva que no sea, en un sentido, delirante: las creencias religiosas no son más que un caso particular de una ley muy general. El medio social entero nos aparece poblado de fuerzas que, en realidad, sólo existen en nuestro espíritu. Se sabe lo que es la bandera para el soldado; en sí no es más que un pedazo de tela. La sangre humana no es más que un líquido orgánico; sin embargo, aún hoy, no podemos verla correr sin experimentar una violenta emoción que sus propiedades físico-químicas no podrían explicar. El hombre no es ninguna otra cosa, desde el punto de vista físico, que un sistema de células; desde el punto de vista mental, que un sistema de representaciones: en uno y otro caso, sólo difiere en grados del animal. Y sin embargo, la sociedad lo concibe y nos obliga a concebirlo investido de un carácter *sui generis* que lo aísla, lo mantiene a distancia de las usurpaciones temerarias, que, en una palabra, le impone respeto. Esta dignidad que lo sustrae de lo común se nos aparece como uno de sus atributos distintivos, aunque sea imposible encontrar nada que la funde en la naturaleza empírica del hombre. Un sello postal con determinado matasellos, puede valer una fortuna; es evidente que este valor no está implicado de ningún modo en sus propiedades naturales. Sin duda, en un sentido, nuestra representación del mundo exterior sólo es, también, un tejido de alucinaciones; pues los olores, los sabores, los colores que ponemos en los cuerpos no están allí o, al menos, no son tales como los percibimos. Sin embargo, nuestras sensaciones olfativas, gustativas, visuales no dejan de corresponder a ciertos estados objetivos de las cosas representadas; ellas expresan a su manera las propiedades de partículas materiales o de movimientos del éter que tienen su origen en los cuerpos que percibimos como olorosos, sabrosos o coloreados. Pero las representaciones colectivas atribuyen muy a menudo a las cosas con las que se relacionan, propiedades que no existen en ellas bajo ninguna forma y en ningún grado. Ellas pueden hacer del objeto más vulgar un ser sagrado y muy poderoso.

Y sin embargo, aunque puramente ideales, los poderes que le son conferidos de este modo actúan como si fueran reales; determinan la conducta del hombre con la misma necesidad que las fuerzas físicas. El aranda que se ha frotado correctamente con su churinga se siente más fuerte; es más fuerte. Si ha comido carne de un animal que, aun siendo perfectamente sano, no obstante le está interdicto, se sentirá enfermo y podrá morir. El soldado que cae defendiendo su bandera no cree ciertamente haberse sacrificado por un trozo de tela. Es que el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que posee, tiene una eficacia que no podría tener el pensamiento individual; por la acción que ejerce sobre nuestros espíritus, nos puede hacer ver las cosas con la luz que le conviene; agrega o recorta lo real, según

las circunstancias. Hay así una región de la naturaleza donde la fórmula del idealismo se aplica casi al pie de la letra: es el reino social. La idea constituye allí, mucho más que en otra parte, la realidad. Sin duda, aún en este caso, el idealismo no es verdadero sin atenuantes. Jamás podemos escapar a la dualidad de nuestra naturaleza y liberarnos completamente de las necesidades físicas: para expresarnos nuestras propias ideas tenemos necesidad, como lo mostraremos en seguida, de fijarlas sobre cosas materiales que las simbolizan. Pero aquí la parte de la materia está reducida al mínimo. El objeto que sirve de soporte a la idea es poca cosa, comparado con la superestructura ideal bajo la cual desaparece y, además, no está para nada en esta superestructura. En esto consiste el pseudodelirio que se encuentra en la base de tantas representaciones colectivas: no es más que una forma de este idealismo esencial<sup>41</sup>. No es pues un delirio propiamente dicho; pues las ideas que se objetivan de este modo están fundadas, no sin duda en la naturaleza de las cosas materiales sobre las que se injertan, sino en la naturaleza de la sociedad.

Se puede comprender ahora cómo el principio totémico y, más generalmente, cómo toda fuerza religiosa es exterior a las cosas en las que reside<sup>42</sup>. Es que la noción no está construida de ningún modo con las impresiones que esta cosa produce directamente sobre nuestros sentidos y nuestro espíritu. La fuerza religiosa no es más que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan, y objetivado. Para objetivarse, se fija sobre un objeto que de este modo se transforma en sagrado; pero todo objeto puede desempeñar este papel. En principio, no hay ninguno que esté predestinado para esto por su naturaleza, con exclusión de los otros; no hay tampoco ninguno que sea necesariamente refractario<sup>43</sup>. Todo depende de las circunstancias que hacen que el sentimiento generador de las ideas religiosas se pose aquí o allá, en tal punto antes que en tal otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está implicado, pues, en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobranaturalizado*. El mundo de lo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica: *está superpuesto a ella*.

Esta concepción de lo religioso permite al fin explicar un principio importante que encontramos en la base de una multitud de mitos y de ritos y que se puede enunciar así: cuando un ser sagrado se subdivide, queda todo entero igual a sí mismo en cada una de sus partes. En otros términos, desde la perspectiva del pensamiento religioso, la parte vale el todo; tiene los mismos poderes, la misma eficacia. Un resto de reliquia tiene las mismas virtudes que la reliquia íntegra. La menor gota de sangre contiene el mismo principio activo que la sangre entera. El alma, como lo veremos, puede fragmentarse en tantas partes como órganos o tejidos en el organismo; cada

una de esas almas parciales equivale al alma total. Esta concepción sería inexplicable si el carácter sagrado residiera en las propiedades constitutivas de la cosa que le sirve de sustrato; pues entonces debería variar como esta cosa, crecer y decrecer con ella. Pero si las virtudes que se cree posee no le son intrínsecas, si ellas proceden de ciertos sentimientos que ella recuerda y que simboliza aunque tengan su origen fuera de ella, como, para cumplir este papel evocador no tiene necesidad de tener dimensiones determinadas, tendrá el mismo valor, esté entera o no. Como la parte recuerda al todo, evoca también los sentimientos que el todo recuerda. Un simple fragmento de la bandera representa la patria como la bandera misma: es igualmente sagrada y en el mismo grado<sup>44</sup>.

## V

Pero si esta teoría del totemismo nos ha permitido explicar las creencias más características de esta religión, ella misma se basa sobre un hecho que aún no está explicado. Dada la noción del totem, emblema del clan, todo el resto se sigue; pero queda por investigar cómo se ha constituido esta noción. El problema es doble y puede subdividirse así: 1º) ¿qué es lo que ha determinado al clan a elegir un emblema?; 2º) ¿por qué estos emblemas han sido tomados del mundo animal y vegetal, pero más particularmente del primero

Que un emblema sea, para todo tipo de grupo, un útil centro de reunión, es algo inútil de demostrar. Expresando la unidad social bajo una forma material, la hace más sensible a todos y, ya por esta razón, debió generalizarse pronto el empleo de los símbolos emblemáticos, una vez que hubo nacido la idea. Pero además, esta idea debió surgir espontáneamente de las condiciones de la vida común; pues el emblema no es solamente un procedimiento cómodo que hace más claro el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para hacer este sentimiento; él mismo es un elemento constitutivo.

En efecto, las conciencias individuales, en sí mismas, están cerradas unas a otras; sólo pueden comunicarse por medio de signos donde se traducen sus estados interiores. Para que la relación que se establece entre ellas pueda culminar en una comunión, es decir, en una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es necesario pues que los mismos signos que las manifiestan lleguen a fundirse en una sola y única resultante. Es la aparición de esta resultante la que advierte a los individuos que están al unísono y que los hace tomar conciencia de su unidad moral. Lanzando un mismo grito, pronunciando una misma palabra, ejecutando un mismo gesto

relativo a un mismo objeto, se ponen y se sienten de acuerdo. Sin duda, las representaciones individuales, también, determinan en el organismo contragolpes que no carecen de importancia; ellas pueden sin embargo ser concebidas, con abstracción de esas repercusiones físicas que las acompañan o que las siguen, pero que no las constituyen. Sucede otra cosa con las representaciones colectivas. Ellas suponen que las conciencias accionan y reaccionan unas sobre otras; ellas resultan de estas mismas acciones y de estas reacciones que sólo son posibles gracias a intermediarios materiales. Éstos no se limitan, pues, a revelar el estado mental con el que están asociados; contribuyen a hacerlo. Los espíritus particulares sólo pueden encontrarse y comunicarse con la condición de salir de sí mismos; pero no pueden exteriorizarse más que bajo la forma de movimientos. Es la homogeneidad de estos movimientos lo que da al grupo el sentimiento de sí y que, en consecuencia, lo hace existir. Una vez establecida esta homogeneidad, una vez que estos movimientos han tomado una forma única y estereotipada, sirven para simbolizar las representaciones correspondientes. Pero sólo las simbolizan porque han concurrido a formarlas.

Por otra parte, los sentimientos sociales no podrían, sin símbolos, tener más que una existencia precaria. Muy fuertes en tanto los hombres están reunidos y se influyen recíprocamente, no subsisten cuando la asamblea ha terminado más que bajo la forma de recuerdos que, si se los abandona a sí mismos, van palideciendo de más en más; pues, como el grupo en ese momento ya no está presente y actuante, los temperamentos individuales fácilmente toman ventaja. Las pasiones violentas que han podido desencadenarse en el seno de una multitud caen y se extinguen una vez que ella se ha disuelto, y los individuos se preguntan con estupor cómo han podido dejarse llevar fuera de sí hasta tal punto. Pero si los movimientos por los cuales se han expresado esos sentimientos se inscriben sobre cosas que duran, ellos mismos se transforman en durables. Esas cosas los recuerdan sin cesar y los mantienen perpetuamente en guardia; es como si la causa inicial que los ha suscitado continuara actuando. De tal modo el emblematismo, necesario para permitir a la sociedad tomar conciencia de sí, no es menos indispensable para asegurar la continuidad de esta conciencia.

Hay que cuidarse, pues, de ver en estos símbolos simples artificios, especie de etiquetas que vendrían a sobreagregarse a representaciones hechas para hacerlas más manejables: son parte integrante de ellas. Hasta el hecho de que los sentimientos colectivos se hallen tan relacionados con cosas que les son extrañas no es puramente convencional: no hace más que representar con una forma sensible un rasgo real de los hechos sociales, a saber su trascendencia en relación a las conciencias individuales. Se sabe, en efecto, que los fenómenos sociales nacen no en el individuo, sino en el grupo. Cualquiera

que sea la parte que tomemos en su génesis, cada uno de nosotros los recibe desde afuera<sup>45</sup>. Cuando nos los representamos, pues, como emanando de un objeto material, no nos equivocamos completamente sobre su naturaleza. Sin duda no provienen de la cosa determinada con la cual los relacionamos; pero es verdad que tienen su origen fuera de nosotros. Si la fuerza moral que mantiene al fiel no proviene del ídolo que él adora, del emblema que él venera, no deja, sin embargo, de serle exterior y él lo siente. La objetividad del símbolo no hace más que traducir esta exterioridad.

Así la vida social, en todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, sólo es posible gracias a un vasto simbolismo. Los emblemas materiales, las representaciones figuradas de las cuales tenemos que ocuparnos especialmente en este estudio, son una forma particular de él; pero hay muchas otras. Los sentimientos colectivos pueden encarnarse igualmente en personas o en fórmulas: hay fórmulas que son banderas; no hay personajes, reales o míticos, que sean símbolos. Pero hay una especie de emblema que debió aparecer muy pronto fuera de todo cálculo y de toda reflexión: es el mismo que hemos visto que desempeña un papel considerable en el totemismo; es el tatuaje. Hechos conocidos demuestran, en efecto, que se produce con una especie de automatismo en condiciones dadas. Cuando hombres de cultura inferior están asociados en una vida común, son impulsados a menudo, como por una tendencia instintiva, a pintarse o a grabarse sobre el cuerpo imágenes que recuerdan esta comunidad de existencia. Según un texto de Procopio, los primeros cristianos se hacían imprimir en la piel el nombre de Cristo o el signo de la cruz<sup>46</sup>. Durante mucho tiempo, los grupos de peregrinos que se dirigían a Palestina se hacían tatuar igualmente, en los brazos o en las muñecas, dibujos que representaban la cruz o el monograma de Cristo<sup>47</sup>. Se señala el mismo uso en los peregrinajes que se hacen a ciertos lugares santos de Italia<sup>48</sup>. Un curioso caso de tatuaje espontáneo es relatado por Lombroso: veinte jóvenes de un colegio italiano, a punto de separarse, se hicieron decorar con tatuajes que, bajo formas diversas, recordaban los años que acababan de pasar juntos<sup>49</sup>. La misma práctica ha sido observada a menudo entre los soldados de un mismo cuartel, entre los marineros de un mismo barco, entre los prisioneros encerrados en una misma prisión<sup>50</sup>. Se comprende, en efecto, que sobre todo allá donde la técnica es aún rudimentaria, el tatuaje sea el medio más directo y el más expresivo por el cual pueda afirmarse la comunión de las conciencias. El mejor modo de atestiguar a sí mismo y de atestiguar a otros que se forma parte de un mismo grupo, es imprimirse sobre el cuerpo una misma marca distintiva. Y lo que prueba que tal es la razón de ser de la imagen totémica es que, como lo hemos mostrado, ella no trata de reproducir la forma de la cosa que se cree representada. Está hecha de líneas y de puntos a los que se atribuye una signifi-

cación totalmente convencional<sup>51</sup>. No tiene como fin representar y recordar un objeto determinado, sino testimoniar que un cierto número de individuos participan de una misma vida moral.

Por otra parte, el clan es una sociedad que puede, menos que ninguna otra, prescindir de emblemas y de símbolos, pues no hay casi ninguna que carezca tanto de consistencia. El clan no puede definirse por su jefe; pues si toda autoridad central no está ausente en él, es, al menos, incierta e inestable<sup>52</sup>. Tampoco puede definirse por el territorio que ocupa; pues la población, nómada<sup>53</sup>, no se vincula estrechamente a una localidad determinada. Además, en virtud de la ley de exogamia, el marido y la mujer pertenecen obligatoriamente a totems diferentes; allí pues, donde el totem se transmite por línea materna —y este sistema de filiación es todavía hoy el más generalizado<sup>54</sup>— los niños son de un clan distinto del de su padre, aunque vivan a su lado. Por todas estas razones, se encuentran en el interior de una misma familia y, más aún, en el interior de una misma localidad, representantes de todo tipo de clanes diferentes. La unidad del grupo sólo se siente, pues, gracias al nombre colectivo que llevan todos sus miembros y al emblema, igualmente colectivo, que reproduce la cosa designada por este nombre. Un clan es esencialmente una reunión de individuos que llevan el mismo nombre y que se reúnen alrededor de un mismo signo. Quitemos el nombre y el signo que lo materializa, y el clan ya no es representable. Ya que sólo con esta condición era posible, se explica la institución del emblema y el lugar que ocupa este emblema en la vida del grupo.

Queda por investigar por qué estos nombres y estos emblemas fueron tomados, casi exclusivamente, del reino animal y del reino vegetal, pero sobre todo del primero.

Nos parece verosímil que el emblema haya desempeñado un papel más importante que el nombre. En todo caso, el signo escrito conserva aún hoy un lugar más central en la vida del clan que el signo hablado. Así, pues, la materia de la imagen emblemática sólo podía pedirse a una cosa susceptible de ser representada por un dibujo. Por otra parte, estas cosas debían ser de aquéllas con las que los hombres del clan tenían relaciones más inmediata y habitualmente. Los animales cumplían esta condición en el grado más alto. Para estas poblaciones de cazadores y de pescadores, el animal constituía, en efecto, el elemento esencial del medio económico. Desde esta perspectiva, luego venían las plantas; pues ellas sólo podían tener un lugar secundario en la alimentación en tanto no eran cultivadas. Por otra parte, el animal está asociado con la vida del hombre más estrechamente que la planta, aunque sólo sea a causa del parentesco de naturaleza que une a estos dos seres. Al contrario, el sol, la luna, los astros estaban demasiado lejos y daban la impresión de pertenecer a otro mundo<sup>55</sup>. Además, en tanto las



constelaciones no eran distinguidas y clasificadas, la bóveda estrellada no ofrecía suficiente diversidad de cosas netamente diferenciadas como para poder servir para designar todos los clanes y todos los subclanes de una tribu; al contrario, la variedad de la flora y sobre todo de la fauna era casi inagotable. Por estas razones, los cuerpos celestes, a pesar de su esplendor, de la viva impresión que causan a los sentidos, eran impropios para el papel de totem para el cual, al contrario, estaban designados los animales y los vegetales.

Una observación de Strehlow permite precisar además el modo en que, verosíblemente, se eligieron estos emblemas. Strehlow dice haber notado que los centros totémicos están frecuentemente situados en las proximidades de una montaña, de una fuente, de una garganta donde se encuentran en abundancia los animales que sirven de totem al grupo, y cita de este hecho un cierto número de ejemplos<sup>56</sup>. Así, estos centros totémicos son ciertamente los lugares consagrados donde tenía su sede el clan. Parece, pues, que cada grupo ha tomado como insignia al animal o al vegetal que era más abundante en los alrededores del lugar donde tenía el hábito de reunirse<sup>57</sup>.

## VI

Esta teoría del totemismo va a darnos la clave de un rasgo curioso de la mentalidad humana que, aunque más marcado antaño que hoy, sin embargo no ha desaparecido y que, en todo caso, ha desempeñado un papel considerable en la historia del pensamiento. Será una nueva ocasión de comprobar que la evolución lógica está estrechamente vinculada a la evolución religiosa y depende, como esta última, de condiciones sociales<sup>58</sup>.

Si hay una verdad que hoy nos parece absolutamente evidente es que los seres que difieren, no solamente en su apariencia exterior sino en sus propiedades más esenciales, como los minerales, las plantas, los animales, los hombres, no podrían considerarse equivalentes y directamente sustituibles unos por otros. Una larga costumbre que la cultura científica ha arraigado más fuertemente todavía en nuestros espíritus, nos ha enseñado a establecer entre los diversos reinos de la naturaleza, barreras cuya existencia no niega ni siquiera el conformismo; pues si admite que la vida ha podido nacer de la materia no viva y el hombre del animal, no desconoce que los seres vivos, una vez formados, son algo distinto que los minerales, y el hombre algo distinto que un animal. En el interior de cada reino, las mismas barreras separan a las diferentes clases: no concebimos cómo un mineral podría tener los caracteres distintivos de otro mineral, o una especie animal los de otra especie. Pero estas distinciones, que nos parecen tan naturales, no tienen

nada de primitivo. Originariamente, todos los reinos están confundidos unos con otros. Las rocas tienen un sexo; tienen el poder de engendrar; el sol, la luna, las estrellas son hombres o mujeres, que experimentan y expresan sentimientos humanos, mientras que los hombres, al contrario, se conciben como animales o plantas. Este estado de indistinción se encuentra en la base de todas las mitologías. De allí, el carácter ambiguo de los seres que los mitos ponen en escena; no se los puede clasificar en ningún género definido pues participan a la vez de los géneros más opuestos. También se admite fácilmente que puedan transmutarse unos en los otros; y es por transmutaciones de este tipo que los hombres, durante largo tiempo, han creído poder explicar la génesis de las cosas.

Que el instinto antropomórfico con el que los animistas han dotado al primitivo no puede explicar esta mentalidad, lo demuestra la naturaleza de las confusiones que la caracterizan. Ellas provienen, en efecto, no de que el hombre haya extendido desmesuradamente el reino humano hasta el punto de hacer entrar en él a todos los otros, sino de que ha mezclado los reinos más dispares. No ha concebido el mundo a la vez de uno y otro modo. En la idea que él se hacía de las cosas, ha hecho entrar, sin duda, elementos humanos; pero en la idea que se hacía de sí mismo, ha hecho entrar elementos que provenían de las cosas.

Sin embargo, nada había en la experiencia que pudiera sugerirle estas semejanzas o estas mezclas. Desde el punto de vista de la observación sensible, todo es diverso y discontinuo. En ninguna parte de la realidad vemos a los seres mezclar su naturaleza y metamorfosearse unos en otros. Debía haber intervenido, pues, una causa excepcionalmente poderosa que haya transfigurado lo real para hacerlo aparecer con un aspecto que no es el suyo.

La religión ha sido el agente de esta transfiguración: las creencias religiosas han sustituido el mundo tal como lo perciben los sentidos por un mundo diferente. Es esto lo que muestra el caso del totemismo. Lo que hay de fundamental en esta religión, es que se cree que la gente del clan y los distintos seres cuya forma reproduce el emblema totémico están hechos de la misma esencia. Así, una vez admitida esta creencia, estaba tendido el puente entre los diferentes reinos. El hombre era representado como una especie de animal o de planta: las plantas y los animales como parientes del hombre, o más bien todos estos seres, por diferentes que fueran para los sentidos, se concebían participando de una misma naturaleza. Así, esta notable aptitud para confundir lo que nos parece tan manifiestamente distinto, proviene de que las primeras fuerzas con las que la inteligencia humana ha poblado el universo han sido elaboradas por la religión. Porque estaban hechas con elementos tomados de los diferentes reinos, se hizo de ellas el principio común

de las cosas más heterogéneas, que de este modo se encontraron dotadas de una sola y misma esencia.

Pero, por otra parte, sabemos que estas concepciones religiosas son producto de determinadas causas sociales. Porque el clan no puede existir sin un nombre y sin un emblema, porque este emblema está siempre presente a la mirada de los individuos, se transportan sobre él y sobre los objetos cuya imagen son los sentimientos que la sociedad despierta entre sus miembros. De este modo, los hombres se vieron obligados a representarse la fuerza colectiva cuya acción sentían, bajo las especies de la cosa que servía de bandera al grupo. En la noción de esta fuerza se encontraron confundidos, pues, los reinos más diferentes: en un sentido, era esencialmente humana, ya que estaba hecha de ideas y de sentimientos humanos; pero al mismo tiempo, no podía no aparecer estrechamente emparentada al ser animado o inanimado que le prestaba sus formas exteriores. La causa cuya acción captamos aquí no es, por otra parte, privativa del totemismo; no existe sociedad donde no actúe. De una manera general, un sentimiento colectivo sólo puede tomar conciencia de sí fijándose sobre un objeto material<sup>59</sup>; pero y por esto mismo, participa de la naturaleza de este objeto y recíprocamente. Son, pues, necesidades sociales las que han hecho fundirse en una sola a nociones que, a primera vista, parecían distintas, y la vida social ha facilitado esta fusión por la gran efervescencia mental que determina<sup>60</sup>. Ésta es una nueva prueba de que el entendimiento lógico es función de la sociedad, ya que toma las formas y las actitudes que ésta le imprime.

Es cierto que esta lógica nos desconcierta. Sin embargo, hay que cuidarse de despreciarla: por grosera que pueda parecerse, constituía un aporte de la más alta importancia para la evolución intelectual de la humanidad. Por ella, en efecto, ha sido posible una primera explicación del mundo. Sin duda los hábitos mentales que ella implica impedían al hombre ver la realidad tal como se la muestran los sentidos; pero tales como ellos se la muestran, tiene el grave inconveniente de ser refractaria a toda explicación. Pues explicar es relacionar las cosas unas con otras, establecer relaciones entre ellas que nos las hagan aparecer como función las unas de las otras, como vibrando simpáticamente según una lógica interior, fundada en su naturaleza. Pero la sensación que sólo ve desde afuera, no podría hacernos descubrir estas relaciones y estos vínculos internos; sólo el espíritu puede crear esa noción. Cuando aprendo que A precede regularmente a B, mi conocimiento se enriquece con un nuevo saber; mi inteligencia de ningún modo se satisface por una comprobación que no lleva en sí su razón. Sólo comienzo a *comprender* cuando me es posible concebir a B por un sesgo que me lo haga aparecer como no extraño a A, como unido con A por alguna relación de parentesco. El gran servicio que las religiones han prestado al pensamiento es haber cons-

truido una primera representación de lo que podían ser estas relaciones de parentesco entre las cosas. En las condiciones en que fue emprendida, la empresa sólo podía, evidentemente, llevar a resultados precarios. Pero primero, ¿produjo nunca alguno que sea definido y que no sea necesario retomando sin cesar? Y luego, lo que importaba era menos lograrlo que osarlo. Lo esencial era no dejar el espíritu sujeto a las apariencias sensibles, sino al contrario, enseñarle a dominarlas y a acercar lo que los sentidos separan; pues desde el momento en que el hombre sintió que existen conexiones íntimas entre las cosas, la ciencia y la filosofía llegaron a ser posibles. La religión les ha franqueado el camino. Pero si ha podido desempeñar ese papel, es porque es una cosa social. Para dictar la ley a las impresiones de los sentidos y sustituirlas por una nueva manera de representarse lo real, era necesario que se constituyera un pensamiento de un nuevo tipo: es el pensamiento colectivo. Si sólo él podía tener esta eficacia, es porque, para crear todo un mundo de ideales a través del cual el mundo de las realidades sentidas apareciera transfigurado, era necesaria una sobreexcitación de las fuerzas intelectuales que sólo es posible en y por la sociedad.

Esta mentalidad, pues, dista mucho de carecer de relaciones con la nuestra. Nuestra lógica ha nacido de esta lógica. Las explicaciones de la ciencia contemporánea son más evidentemente objetivas porque son más metódicas, porque están basadas en observaciones más severamente controladas, pero no difieren en naturaleza de las que satisfacían al pensamiento primitivo. Hoy, como antaño, explicar es mostrar cómo una cosa participa de una o de muchas otras. Se ha dicho que las participaciones cuya existencia postulan las mitologías violan el principio de contradicción y que, por eso, se oponen a aquellas que implican las explicaciones científicas<sup>61</sup>. Suponer que un hombre es un canguro, que el sol es un pájaro, ¿no es identificar lo mismo con lo otro? Pero no pensamos de otra manera cuando decimos del calor que es un movimiento, de la luz que es una vibración del éter, etc. Toda vez que unimos por un vínculo interno términos heterogéneos, identificados forzosamente contrarios. Sin duda, los términos que unimos de este modo no son los que vincula el australiano, nosotros los elegimos según otros criterios y por otras razones; pero el mecanismo por el cual el espíritu los pone en relación no difiere esencialmente.

Es cierto que, si el pensamiento primitivo tuviera respecto de la contradicción la clase de indiferencia general y sistemática que se le ha atribuido<sup>62</sup>, contrastaría, en este punto, y de una manera acusada, con el pensamiento moderno, siempre preocupado de estar de acuerdo consigo mismo. Pero no creemos que sea posible caracterizar la mentalidad de las sociedades inferiores por una especie de inclinación unilateral y exclusiva por la indistinción. Si el primitivo confunde cosas que nosotros distinguimos, inversamente, dis-

tingue otras que nosotros aproximamos y hasta concibe estas distinciones bajo la forma de oposiciones violentas y cortantes. Entre dos seres que están clasificados en dos fraternidades diferentes, no hay solamente separación sino antagonismo<sup>1</sup>. Por esta razón, el mismo australiano que confunde el sol con la cacatúa blanca, opone esta última a la cacatúa negra como su contrario. Una y otra le parecen pertenecer a dos géneros separados entre los cuales no hay nada de común. Una oposición aún más marcada es la que existe entre cosas sagradas y cosas profanas. Se rechazan y se contradicen con tal fuerza que el espíritu se niega a pensarlas al mismo tiempo. Se excluyen mutuamente de la conciencia.

Así, entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico no hay un abismo. Uno y otro están hechos de los mismos elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados. Lo que sobre todo parece caracterizar al primero, es un gusto natural tanto para las confusiones intemperantes como para los duros contrastes. Es voluntariamente excesivo en los dos sentidos. Cuando aproxima, confunde; cuando distingue, opone. No conoce la medida y los matices, busca los extremos; emplea, en consecuencia, los mecanismos lógicos con una especie de torpeza, pero no ignora a ninguno de ellos.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ver p. 109.

<sup>2</sup> Pickler, en el opúsculo citado más arriba, había expresado ya, de una manera un poco dialéctica, el sentimiento de que eso es lo que constituye esencialmente al totem.

<sup>3</sup> Ver nuestro, *La división del trabajo social*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1967.

<sup>4</sup> *Ibidem*

<sup>5</sup> Es al menos el caso de toda autoridad moral reconocida como tal por una colectividad.

<sup>6</sup> Esperamos que este análisis y los que seguirán pondrán fin a una interpretación inexacta de nuestro pensamiento de donde ha surgido más de un malentendido. Porque hemos hecho de la coerción el *signo exterior* en el que pueden reconocerse más fácilmente los hechos sociales y distinguirse de los hechos de la psicología individual, se ha creído que, para nosotros, la coerción física era lo esencial de la vida social. En realidad, jamás hemos visto en ella más que la expresión material y aparente de un hecho interior y profundo que, él sí es absolutamente ideal: es la *autoridad moral*. El problema sociológico —si se puede decir que hay un problema sociológico— consiste en buscar, a través de las diferentes formas de coerción exterior, los diferentes tipos de autoridad moral que les corresponden, y en descubrir las causas que han determinado a estos últimos. En particular, el problema que tratamos en la presente obra tiene por principal objeto investigar bajo qué forma ha nacido y se ha formado esta especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo religioso. Por otra parte, se verá más adelante que, si hacemos de la presión social uno de los caracteres distintivos de los

fenómenos sociológicos, no entendemos que sea el único. Mostraremos otro aspecto de la vida colectiva, casi opuesto al precedente, pero no menos real (ver p. 223).

<sup>7</sup> Lo que no quiere decir, bien entendido, que la conciencia colectiva no tenga caracteres específicos (ver sobre este punto "Représentations individuelles et représentations collectives", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 273 y sig.).

<sup>8</sup> Es eso lo que prueban la longitud y el carácter apasionado de los debates donde se dio forma jurídica a las resoluciones de principio tomadas en un momento de entusiasmo colectivo. En el clero como en la nobleza, más de uno llamaba a esta noche célebre la noche de los inocentes o, con Rivarol, la San Bartolomé de las propiedades (ver Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie*, 2.ª Aufl., p. 618).

<sup>9</sup> Ver Stoll, *op. cit.*, p. 353 y siguientes.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 619, 635.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 622 y siguientes.

<sup>12</sup> Los sentimientos de miedo, de tristeza, pueden desarrollarse igualmente e intensificarse bajo las mismas influencias. Corresponden, como lo veremos, a todo un aspecto de la vida religiosa (ver lib. seg., cap. V).

<sup>13</sup> Tal es el otro aspecto de la sociedad que, al mismo tiempo que imperativa, se nos aparece como buena y benefactora. Ella nos domina y nos asiste. Si hemos definido el hecho social por el primero de estos caracteres antes que por el segundo, es que él es más fácilmente observable porque se traduce por signos exteriores y visibles: pero estamos muy lejos de haber pensado nunca en negar la realidad del segundo (ver *Reglas del método sociológico*, prefacio, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1966).

<sup>14</sup> Codrington, *The Melanesians*, pp. 50, 103, 120. Por otra parte, se considera generalmente que, en las lenguas polinesias, la palabra *mana* tiene primitivamente el sentido de autoridad (ver Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, s. v.).

<sup>15</sup> Ver Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>17</sup> *Ibid.* pp. 29, 32.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>20</sup> Ver Mathiez, *La Théophilanthropie et le culte décadaire*, p. 36.

<sup>21</sup> Ver Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 33.

<sup>22</sup> Sucede lo mismo con las ceremonias, sobre todo las que tienen lugar a propósito de la iniciación, donde son convocados miembros de tribus extranjeras. Todo un sistema de mensajes y de mensajeros se organiza en vista de estas convocatorias, sin las cuales no hay grandes solemnidades (ver Howitt, "Notes in Australian Message-Sticks and Messengers", en *J. A. I.*, 1889; *Nat. Tr.*, pp. 83, 678-691; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*

<sup>23</sup> El *corrobberri* se distingue de la ceremonia propiamente religiosa en que es accesible a las mujeres y a los no iniciados. Pero si deben distinguirse estos dos tipos de manifestaciones colectivas, no dejan de estar estrechamente emparentadas. Por otra parte tendremos ocasión de volver más adelante sobre este parentesco y de explicarlo.

<sup>24</sup> Salvo en el caso de las grandes cazas con batidas.

<sup>25</sup> "The peaceful monotony of this part of his life", dicen Spencer y Gillen (*North. Tr.*, p. 33).

<sup>26</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 683. Se trata, en particular, de las demostraciones que tienen lugar cuando una embajada, enviada hacia un grupo de extranjeros, vuelve al

campo con la noticia de un resultado favorable. Cf. Brough Smyth, I, p. 138; Schulze, *loc. cit.*, p. 2222.

<sup>27</sup> Ver Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 96-97; *North. Tr.*, p. 137; Brough Smyth, II, p. 319. Esta promiscuidad ritual se observa sobre todo en las ceremonias de iniciación (Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 267, 381; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 657), en las ceremonias totémicas (Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 214, 298 y 237). En estas últimas, se violan las reglas exogámicas ordinarias. Sin embargo, entre los aranda, las uniones entre padre e hija, hijo y madre, hermanos y hermanas (en todos estos casos se trata de parentesco sanguíneo) permanecen interdictas (*Nat. Tr.*, pp. 96-97).

<sup>28</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 535, 545. El hecho es de una generalidad extrema.

<sup>29</sup> Esas mujeres eran también Kingilli y, en consecuencia, esas uniones violaban la regla de exogamia.

<sup>30</sup> *North. Tr.*, p. 237.

<sup>31</sup> *North. Tr.*, p. 391. Se encontrarán otros ejemplos de efervescencia colectiva durante ceremonias religiosas en *Nat. Tr.*, pp. 244-246, 365-366, 374, 509-510 (esta última tiene lugar a propósito de un rito funerario). Cf. *North. Tr.*, p. 213, 351.

<sup>32</sup> Se ve que esta fraternidad es una consecuencia lógica del totemismo, y no un principio de éste. Los hombres no han creído tener deberes para con los animales de la especie totémica, porque se creían sus parientes; pero imaginaron este parentesco para explicarse a sí mismos la naturaleza de las creencias y de los ritos cuyo objeto eran estos animales. El animal ha sido considerado como un congénere del hombre porque era un ser sagrado como el hombre; pero no ha sido tratado como un ser sagrado porque se veía en él a un congénere.

<sup>33</sup> Ver más adelante, libro terc., cap. I, § III.

<sup>34</sup> Por otra parte, en la base de esta concepción hay un sentimiento bien fundado y que persiste. La ciencia moderna, también, tiende de más en más a admitir que la dualidad del hombre y de la naturaleza no excluye su unidad; que las fuerzas físicas y las fuerzas morales, aunque distintas, están estrechamente emparentadas. De esta unidad y de este parentesco, nos hacemos, sin duda, una idea diferente que el primitivo; pero, bajo símbolos distintos, el hecho es el mismo en una y otra parte.

<sup>35</sup> Decimos que esta derivación es a veces indirecta, a causa de las técnicas industriales que, en la mayoría de los casos, parecen no derivarse de la religión más que por intermedio de la magia (ver Hubert y Mauss, "Théorie générale de la magie", *Année Sociol.*, VII, p. 144 y sigs.); pues las fuerzas mágicas no son, creemos, más que una forma particular de las fuerzas religiosas. Volveremos muchas veces sobre este punto.

<sup>36</sup> Una vez, al menos, que es adulto y plenamente iniciado; pues los ritos de la iniciación, que introducen al joven en la vida social, constituyen, por sí mismos, una severa disciplina.

<sup>37</sup> Ver sobre esta naturaleza particular de las sociedades primitivas, nuestro *La división del trabajo social*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1967.

<sup>38</sup> Nos limitamos provisoriamente a esta indicación general; volveremos sobre la idea y la probaremos más explícitamente cuando tratemos los ritos (lib. III).

<sup>39</sup> Ver sobre este punto Achelis, *Die Ekstase* (Berlín), 1902, sobre todo el cap. I.

<sup>40</sup> Cf. Mauss, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos", en *Année Sociol.*, IX, p. 127.

<sup>41</sup> Se ve todo lo que hay de erróneo en las teorías que, como el materialismo geo-

gráfico de Ratzel (ver sobre todo su *Politische Geographie*) entienden derivar toda la vida social de su substrato material (ya sea económico, ya sea territorial). Cometen un error totalmente comparable al que ha cometido Madsley en psicología individual. Así como este último reducía la vida psíquica del individuo a no ser más que un epifenómeno de su base fisiológica, ellos quieren reducir toda la vida psíquica de la colectividad a su base física. Esto es olvidar que las ideas son realidades, fuerzas, y que las representaciones colectivas son fuerzas más actuantes aún y más eficaces que las representaciones individuales. Ver sobre este punto nuestro artículo "Représentations individuelles et représentations collectives", en *Revue de Métaphysique et de Morale* mayo 1898.

<sup>24</sup> Ver pp. 200-204.

<sup>43</sup> Hasta los *excreta* tienen un carácter religioso. Ver Preuss, "Der Ursprung der Religion un Kunst", en particular el capítulo II titulado "'Der Zauber der Defäkation'" (*Globus*, LXXXVI, p. 325 y sigs.).

<sup>44</sup> El principio ha pasado de la religión a la magia: es el *totum ex parte* de los alquimistas.

<sup>45</sup> Ver sobre este punto *Las reglas del método sociológico*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1966.

<sup>46</sup> Procopio de Gaza, *Commentarii in Isaiam*, 496.

<sup>47</sup> Ver Thèbenot, *Voyage au Levant*, París, 1839, p. 638. El hecho se observó aún en 1862: cf. Berchon, "Histoire médicale du tatouage", 1869, *Archives de médecine navale*, XI, p. 377, n.

<sup>48</sup> Lacassagne, *Les tatouages*, p. 10.

<sup>49</sup> Lombroso, *L'homme criminel*, I, p. 292.

<sup>50</sup> Lombroso, *ibid.*, I, pp. 268, 285, 291-292; Lacassagne, *op. cit.*, p. 97.

<sup>51</sup> Ver p. 125.

<sup>52</sup> Ver sobre la autoridad de los jefes Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 10; *North. Tr.*, p. 25; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 295 y siguientes.

<sup>53</sup> Al menos en Australia. En América, la población es por lo general sedentaria; pero el clan americano representa una forma de organización relativamente avanzada.

<sup>54</sup> Basta, asegurarse, ver el mapa trazado por Thomas en *Kinship and Marriage in Australia*, p. 40. Para apreciar este mapa como conviene, hay que tener en cuenta que el autor ha extendido, no sabemos por qué, el sistema de la filiación totémica en línea paterna hasta la costa occidental de Australia, aunque no tenemos, por decir así, los informes sobre las tribus de esta región que, por otra parte, es en gran parte desértica.

<sup>55</sup> Los astros son considerados a menudo, hasta por los australianos, como el país de las almas o de los personajes míticos, así como lo estableceremos en el capítulo siguiente: es decir que se cree que constituyen un mundo muy diferente del de los vivos.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, I, p. 4. Cf. en el mismo sentido Schulze, *loc. cit.*, p. 243.

<sup>57</sup> Bien entendido, como hemos tenido ya ocasión de mostrarlo (ver *supra*, p. 160), esta elección no se hizo sin un acuerdo más o menos concertado entre los diferentes grupos ya que cada uno de ellos debió adoptar un emblema diferente del de los vecinos.

<sup>58</sup> El estado mental que se estudia en este párrafo es idéntico al que M. Lévy Bruhl llama ley de participación (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 76 y sigs.). Las páginas que siguen fueron criticadas cuando apareció esta obra; las publicamos en su forma primera sin cambiar nada; nos limitamos a agregar al-

gumas explicaciones donde marcamos cómo nos separamos de M. Lévy-Bruhl en la apreciación de los hechos.

<sup>59</sup> Ver p. 225.

<sup>60</sup> Otra causa ha contribuido, en gran parte, a esta fusión: es la extrema contagiosidad de las fuerzas religiosas. Ellas invaden todo objeto a su alcance, cualquiera que sea. Es así como una misma fuerza religiosa puede animar las cosas más diferentes que, por esto mismo, se encuentran estrechamente comparadas y clasificadas en un mismo género. Volveremos más adelante sobre esta contagiosidad al mismo tiempo que mostraremos que depende de los orígenes sociales de la noción de sagrado (ver lib. seg., cap. I. *in fine*).

<sup>61</sup> Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 77 y siguientes.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>63</sup> Ver p. 153.

## CAPÍTULO OCTAVO

### LA NOCIÓN DE ALMA

Hemos estudiado en los capítulos que preceden los principios fundamentales de la religión totémica. Hemos podido ver que en ella está ausente toda idea de alma, de espíritu, de personaje mítico. Sin embargo, si la noción de seres espirituales no está en la base del totemismo ni, en consecuencia, del pensamiento religioso en general, no hay religión donde esta noción no se encuentre. Importa investigar, pues, cómo se ha constituido. Para estar seguros de que es producto de una formación secundaria, tenemos que establecer de qué manera se ha derivado de las concepciones más esenciales que hemos expuesto y explicado precedentemente.

Entre los seres espirituales hay uno que ante todo debe retener nuestra atención porque es el prototipo según el cual se han construido los otros: es el alma.

#### I

Del mismo modo que no hay sociedad conocida sin religión, no existe ninguna, por groseramente organizada que sea, donde no se encuentre todo un sistema de representaciones colectivas que se relacionan con el alma, con su origen, con su destino. Según puede juzgarse de los datos de la etnografía, la idea de alma parece haber sido contemporánea de la humanidad, y parece haber tenido, de entrada, todos sus caracteres esenciales, aunque la obra de las religiones más avanzadas y de la filosofía se haya limitado más o menos a depurarla, sin agregarle nada verdaderamente fundamental. Todas las sociedades australianas admiten, en efecto, que cada cuerpo humano abriga un ser interior, principio de la vida que lo anima: es el alma. Sucede, es cierto, que las mujeres son la excepción a la regla general: hay tribus donde se cree que en absoluto tienen alma<sup>1</sup>. Si debemos creer a

Dawson, lo mismo ocurre con los niños de corta edad en las tribus que él ha observado<sup>2</sup>. Pero estos casos son excepcionales, verosíblemente tardíos<sup>3</sup>; el último parece hasta sospechoso y bien podría deberse a una interpretación errónea de los hechos<sup>4</sup>.

Es difícil determinar la idea que el australiano tiene del alma, concepción sumamente oscura y flotante, pero que no debe asombrarnos. Si se preguntara a aquellos mismos de nuestros contemporáneos que creen más firmemente en la existencia del alma, de qué modo se la representan, las respuestas que se obtendrían no tendrían mucha más coherencia y precisión. Es que se trata de una noción muy compleja, donde entran multitud de impresiones mal analizadas, cuya elaboración se ha proseguido durante siglos, sin que los hombres hayan tenido una clara conciencia de ello. No obstante, éstos son los caracteres más esenciales, a menudo contradictorios por otra parte, por los cuales se define.

En un cierto número de casos, se nos dice que tiene el aspecto exterior del cuerpo<sup>5</sup>. Pero sucede también que se la represente del tamaño de un grano de arena; tendría dimensiones tan reducidas que podría pasar por las menores grietas y las más pequeñas fisuras<sup>6</sup>. Veremos que se la concibe, al mismo tiempo, bajo especies animales. Es decir que su forma es esencialmente inconsistente e indeterminada<sup>7</sup>; se modifica de un instante a otro según las circunstancias, según la exigencias del mito y del rito. La sustancia de la que está hecha no es menos indefinible. No carece de materia ya que tiene una forma, por vaga que sea. Y, en efecto, aún durante esta vida, tiene necesidades físicas: come, e inversamente, puede ser comida. Puede ocurrir que salga del cuerpo y, en el curso de sus viajes, se alimente a veces con almas extranjeras<sup>8</sup>. Una vez que se ha liberado completamente del organismo, se cree que lleva una vida totalmente análoga a la que llevaba sobre esta tierra: bebe, come, caza, etc.<sup>9</sup>. Cuando revolotea por las ramas de los árboles, provoca zumbidos y crujidos que hasta los oídos profanos perciben<sup>10</sup>. Pero al mismo tiempo se cree que es invisible para el vulgo<sup>11</sup>. Es cierto que los magos o los ancianos tienen la facultad de ver las almas; pero en virtud de poderes especiales, que deben a la edad o a una cultura especial, ellos perciben cosas que escapan a nuestros sentidos. En cuanto a los individuos ordinarios, según Dawson, no gozarían del mismo privilegio más que en un solo momento de su existencia: cuando están por morir de muerte prematura. Por eso, esta visión casi milagrosa se considera como un siniestro presagio. Así pues, la invisibilidad es vista generalmente como uno de los signos de la espiritualidad. El alma es concebida pues, en una cierta medida, como inmaterial, ya que no afecta los sentidos a la manera de los cuerpos: no tiene huesos, dicen las tribus del río Tully<sup>12</sup>. Para conciliar todos estos

caracteres opuestos, se la representa hecha de una materia infinitamente rara y sutil, como algo etéreo<sup>13</sup>, comparable a la sombra o al aliento<sup>14</sup>.

Es distinta e independiente del cuerpo ya que puede salir momentáneamente de él, desde esta vida. Lo deja durante el sueño, durante el desvanecimiento, etc.<sup>15</sup>. Hasta puede permanecer ausente de él durante algún tiempo, sin que implique la muerte; sin embargo, durante estas ausencias, la vida está disminuida y hasta se detiene si el alma no vuelve al albergue<sup>16</sup>. Pero esta distinción y esta independencia se agudizan con el máximo de nitidez en la muerte. Mientras no quedan más rastros visibles de él, el alma continúa viviendo; lleva, en un mundo aparte, una existencia autónoma.

Pero por real que sea esta dualidad, no tiene nada de absoluto. Sería equivocarse representarse al cuerpo como una especie de habitat en el que el alma reside, pero con el cual no tiene más que relaciones exteriores. Al contrario, está unida a él con los más estrechos vínculos: tampoco es separable de él más que difícil e imperfectamente. Hemos visto ya que tiene o, al menos, que puede tomar su aspecto exterior. En consecuencia, todo lo que toca a uno toca al otro; toda herida del cuerpo se propaga hasta el alma<sup>17</sup>. Está tan íntimamente asociada a la vida del organismo que crece con él y se debilita con él. Es por esto que el hombre que ha llegado a cierta edad goza de privilegios que se rehúsan a los jóvenes; el principio religioso que está en él ha tomado más fuerza y eficacia a medida que avanzaba en la vida. Pero cuando hay senilidad propiamente dicha, cuando el anciano ha llegado a ser incapaz de desempeñar un papel útil en las grandes ceremonias religiosas donde están en juego los intereses vitales de la tribu, no se le testimonian más consideraciones. Se considera que la debilidad del cuerpo se ha comunicado al alma. No teniendo ya los mismos poderes, el sujeto no tiene más derecho al mismo prestigio<sup>18</sup>.

No solamente hay entre el alma y el cuerpo estrecha solidaridad, sino parcial confusión. Del mismo modo que hay algo del cuerpo en el alma, ya que ella reproduce a veces su forma, hay algo del alma en el cuerpo. Se cree que ciertas regiones, ciertos productos del organismo tienen con ella una afinidad totalmente especial: el corazón, el aliento, la placenta<sup>19</sup>, la sangre<sup>20</sup>, la sombra<sup>21</sup>, el hígado, la grasa del hígado, los riñones<sup>22</sup>, etc. Estos diversos sustratos materiales no son, para el alma, simples habitats; son el alma misma vista desde afuera. Cuando corre la sangre, el alma se escapa con ella. El alma no está en el aliento, es el aliento. No hace más que uno con la parte del cuerpo donde reside. De allí proviene la concepción según la cual el hombre tiene una pluralidad de almas. Dispersa a través del organismo, el alma se ha diferenciado y fragmentado. Cada órgano tiene como individualizada la porción de alma que contiene y que se ha transformado así en una entidad distinta. La del corazón no podría ser idéntica a la del

aliento o de la sombra o de la placenta. Aunque todas sean parientes, sin embargo deben distinguirse y hasta llevan nombres diferentes<sup>23</sup>.

Por otra parte, si el alma está localizada más particularmente en ciertos puntos del organismo, no está ausente de los otros. En grados diversos, está difundida en el cuerpo entero. Esto lo muestran bien los ritos mortuorios. Una vez que ha expirado el último soplo, que se cree que el alma ha partido, parece que ella debería aprovechar en seguida la libertad así reconquistada para moverse a su gusto y recuperar lo más pronto posible su verdadera patria que está en otra parte. Y, sin embargo, ella permanece junto al cadáver; el vínculo que la une a él se ha distendido, no se ha roto. Se necesita todo un aparejo de ritos especiales para determinarla a alejarse definitivamente. Con gestos, con movimientos significativos, se la invita a partir<sup>24</sup>. Se le franquean las vías, se le preparan salidas para que pueda volar más fácilmente<sup>25</sup>. Es porque ella no ha salido toda entera del cuerpo; lo impregnaba demasiado profundamente para poder desprenderse de él de un solo golpe. De allí viene el rito tan frecuente de la antropofagia funeraria; se consume la carne del muerto porque se cree que en ella reside un principio sagrado que no es otro que el alma<sup>26</sup>. Para extirparla definitivamente, se hace fundir la carne, sometiéndola al calor del sol<sup>27</sup> o a la acción de un fuego artificial<sup>28</sup>. El alma se va con los líquidos que se derraman. Pero los huesos desecados aún guardan algo de ella. Por eso se los emplea como objetos sagrados o como instrumentos mágicos<sup>29</sup>; o bien, si se quiere liberar completamente el principio que ellos ocultan, se los rompe<sup>30</sup>.

Llega un momento, sin embargo, en que la separación definitiva está consumada; el alma liberada toma su vuelo. Pero está, por naturaleza, tan íntimamente asociada al cuerpo, que este arranque va acompañado de una grave transformación de su estado. Por eso toma entonces otro nombre<sup>31</sup>. Aunque conserve todos los rasgos distintivos del individuo que animaba, su humor, sus cualidades buenas y malas<sup>32</sup>, se ha transformado sin embargo en un nuevo ser. Desde entonces, comienza para ella una nueva existencia.

Se dirige al país de las almas. Este país se concibe de diversos modos según las tribus; hasta se encuentran a veces concepciones diferentes que coexisten una al lado de la otra en una misma sociedad. A veces, está situada bajo tierra, y cada grupo totémico tiene el suyo. Es el lugar donde los primeros antepasados, fundadores del clan, se han hundido, en un momento dado, en el suelo y donde han ido a vivir después de su muerte. Hay así, en el mundo subterráneo, una distribución geográfica de los muertos que corresponde a la de los vivos. Allí brilla un sol perpetuo; allí corren ríos que no se secan jamás. Tal es la concepción que Spencer y Gillen atribuyen a las tribus del centro, aranda<sup>33</sup>, warramunga<sup>34</sup>, etc. Se la vuelve a encontrar entre los wotjobaluk<sup>35</sup>. Por otra parte todos los muertos, cualesquiera que sean sus to-

tems, se cree que viven juntos en un mismo lugar, más o menos vagamente localizado, allende el mar, en una isla<sup>36</sup>, o sobre los bordes de un lago<sup>37</sup>. A veces, en fin, es en el cielo, más allá de las nubes, donde se cree que se dirigen las almas. "Allá, dice Dawson, se encuentra una magnífica comarca, abundante en canguros y en caza de todo tipo, y donde se lleva una vida feliz. Las almas se encuentran allí y allí se reconocen<sup>38</sup>." Es verosímil que ciertos rasgos que componen este cuadro se hayan tomado del paraíso de los misioneros cristianos<sup>39</sup>; pero la idea de que las almas, o al menos que ciertas almas van al cielo después de la muerte, parece ser bien autóctona; pues, se la encuentra en otros puntos del continente<sup>40</sup>.

En general, todas las almas tienen la misma suerte y llevan la misma vida. Sin embargo, sucede que se les aplica un tratamiento diferente según el modo en que se han conducido en la tierra, y en esto se ve aparecer como un primer esbozo de esos compartimientos distintos y hasta opuestos entre los que se repartirá más tarde el mundo del más allá. Las almas de aquéllos que durante su vida han sobresalido como cazadores, guerreros, bailarines, etc., no se confunden con la multitud de las otras; se les afecta un lugar especial<sup>41</sup>. A veces es el cielo<sup>42</sup>. Strehlow cuenta aún que, según un mito, las almas de los malos son devoradas por espíritus temidos, y anuladas<sup>43</sup>. Sin embargo, estas concepciones siempre se mantienen muy imprecisas en Australia<sup>44</sup>; sólo comienzan a tomar un poco de determinación y de nitidez en sociedades más avanzadas como las de América<sup>45</sup>.

## II

Tales son, bajo su forma más primitiva y reducidas a sus rasgos más esenciales, las creencias relativas a la naturaleza del alma y a su destino. Ahora tenemos que tratar de explicarlas. ¿Qué es pues lo que ha podido llevar al hombre a pensar que había en él dos seres, uno de los cuales poseía los caracteres tan especiales que acaban de enumerarse? Para responder a esta pregunta, comencemos por investigar cuál es el origen que el mismo primitivo atribuye al principio espiritual que cree sentir en él: bien analizada, su propia concepción nos pondrá en el camino de la solución.

Según el método que nos esforzamos por practicar, estudiaremos las ideas que actúan en un grupo determinado de sociedades allí donde se han observado con una precisión particular: son las tribus del centro australiano. El área de nuestra observación, aunque extensa, será pues limitada. Pero hay razones para creer que estas mismas ideas, bajo formas diferentes, son o han sido muy generales, aun fuera de Australia. Además y sobre todo, la noción de alma no es, en estas tribus centrales, específicamente diferente de lo que

es en las otras sociedades australianas; en todas partes tiene los mismos caracteres esenciales. Así como un mismo efecto tiene siempre una misma causa, se puede pensar que esta noción, en todas partes idéntica a sí misma, no resulta, aquí y allá, de elementos diferentes. El origen que seremos llevados a atribuirle a través del estudio de las tribus de las cuales trataremos más especialmente, deberá pues considerarse igualmente verdadero para las otras. Las primeras nos darán la ocasión de hacer, de alguna manera, una experiencia cuyos resultados, como los de toda experiencia bien hecha, serán susceptibles de generalizarse. La homogeneidad de la civilización; pero tendremos cuidado de confirmarla en seguida por medio de hechos tomados de otros pueblos tanto de Australia como de América.

Como las concepciones que van a darnos la base de nuestra demostración han sido relatadas en términos diferentes por Spencer y Gillen por una parte, y por Strehlow por la otra, debemos exponer sucesivamente estas dos versiones. Se verá que, bien interpretadas, difieren en la forma más que en el fondo y tienen, en definitiva, la misma significativa sociológica.

Según Spencer y Gillen las almas que, en cada generación, vienen a animar el cuerpo de los recién nacidos no son producto de creaciones especiales y originales; todas estas tribus admitirían que existe un stock definido de almas, cuyo número no puede aumentarse en una unidad<sup>46</sup> y que se reencarnan periódicamente. Cuando un individuo muere, su alma deja el cuerpo donde residía, y una vez que el duelo se ha cumplido, se dirige al país de las almas; pero, al cabo de un cierto tiempo, vuelve a encarnarse de nuevo y estas reencarnaciones dan lugar a las concepciones y a los nacimientos. Estas almas fundamentales son las que, en el origen mismo de las cosas, animaban a los antepasados, fundadores del clan. En una época, más allá de la cual la imaginación no se remonta y que se considera como el primer comienzo de los tiempos, existían seres que no derivaban de ningún otro. El aranda los llama, por esta razón, los *Aljirangamijina*<sup>47</sup>, los increados, aquéllos que son eternos, y, según Spencer y Gillen, daría el nombre de *Alcheringa*<sup>48</sup> al período en que se cree que han vivido estos seres fabulosos. Organizados en clanes totémicos, como los hombres de hoy, pasaban su tiempo en viajes durante los cuales llevaban a cabo toda suerte de acciones prodigiosas cuyo recuerdo perpetúan los mitos. Pero llegó un momento en que esta vida terrestre terminó: aisladamente o por grupos, se hundieron en el suelo. Sus cuerpos se trocaron en árboles o en piedras que se ven aún en los lugares donde se cree que han desaparecido bajo la tierra. Pero sus almas duran siempre; son inmortales. Hasta continuaban frecuentando los lugares donde se ha terminado la existencia de sus primeros huéspedes. Estos lugares tienen, por otra parte, en razón de los recuerdos que se relacionan con ellos, un carácter sagrado; allí se encuentran los *oknanikilla*, esas especies de san-

tuarios donde se conservan las churingas del clan y que son como los centros de los diferentes cultos totémicos. Cuando una de las almas que yerran alrededor de uno de estos santuarios se introducen en el cuerpo de una mujer, resulta una concepción y, más tarde, un nacimiento<sup>49</sup>. Cada individuo se considera pues como un nuevo avatar de un antepasado determinado: es este mismo antepasado, reaparecido en un cuerpo nuevo y bajo nuevos rasgos. Ahora bien, ¿cómo eran estos antepasados?

Primero, estaban dotados de poderes infinitamente superiores a los que poseen los hombres de hoy, aun los ancianos más respetados y los magos más reputados. Se les atribuyen virtudes que podríamos calificar de milagrosas: "Ellos podían viajar sobre el suelo, bajo el sol, en los aires: abriéndose una vena, cada uno de ellos podía inundar regiones enteras o, al contrario, hacer emerger tierras nuevas; en una muralla de rocas, hacían aparecer un lago o abrirse una garganta que les serviría de pasaje; allí donde plantaban sus nurtunjas, rocas o árboles brotaban de la tierra<sup>50</sup>." Ellos han dado al sol la forma que tiene ahora. Han creado todo tipo de seres, hombres o animales. Son casi los dioses. Sus almas tienen pues igualmente un carácter divino. Y ya que las almas de los hombres son esas almas ancestrales reencarnadas en cuerpos humanos, ellas mismas son seres sagrados.

En segundo lugar, estos antepasados no eran hombres en sentido propio de la palabra, sino animales o vegetales, o bien seres mixtos donde el elemento animal o vegetal predominaba: "Los antepasados que vivían en esos tiempos fabulosos —dicen Spencer y Gillen—, estaban, según la opinión de los indígenas, tan estrechamente asociados con los animales y las plantas cuyos nombres llevaban, que un personaje del *Alcheringa* que pertenece al totem del Canguro, por ejemplo, se representa a menudo en los mitos como un hombre-canguro o un canguro-hombre. Su personalidad humana es a menudo absorbida por la de la planta o del animal de los cuales se cree que ha descendido"<sup>51</sup>. Sus almas, que duran siempre, tienen necesariamente la misma naturaleza; en ellas también se unen el elemento humano y el elemento animal, con una cierta tendencia del segundo a predominar sobre el primero. Están hechas, pues, de la misma sustancia que el principio totémico; pues sabemos que este último tiene precisamente por característica el presentar este doble aspecto, el sintetizar y confundir en sí los dos reinos.

Ya que no existen otras almas que aquéllas, llegamos a la conclusión de que el alma, de una manera general, no es otra cosa que el principio totémico, encarnado en cada individuo. No hay en esta derivación nada que pueda sorprendernos. Ya sabemos que este principio es immanente a cada uno de los miembros del clan. Pero, penetrando en los individuos, es inevitable que él mismo se individualice. Porque las conciencias, de las cuales



se transforma así en elemento integrante, difieren unas de otras, él se diferencia a su imagen; porque cada una tiene su fisonomía propia, toma, en cada una, una fisonomía distinta. Sin duda, en sí mismo se mantiene como una fuerza exterior y extranjera al hombre; pero la parcela de ella que se cree que cada uno posee no puede contraer estrechas afinidades con el sujeto particular en quien ella reside: participa de su naturaleza; llega a ser suya en alguna medida. Tiene así dos caracteres contradictorios, pero cuya coexistencia es uno de los rasgos distintivos de la noción de alma. Hoy como antaño el alma es, por una parte, lo mejor y lo más profundo de nosotros mismos, la parte eminente de nuestro ser; y, sin embargo, es también un huésped de paso que nos ha venido de afuera, que vive en nosotros una existencia distinta de la del cuerpo, y que debe retomar un día su completa independencia. En una palabra, del mismo modo que la sociedad no existe más que en y por los individuos, el principio totémico no vive más que en y por las conciencias individuales cuya asociación forma el clan. Si ellas no lo sintieran en sí, él no existiría; ellas lo ponen en las cosas. Tiene necesidad pues, de compartirse y de fragmentarse entre ellas. Cada uno de esos fragmentos es un alma.

Un mito que encontramos en bastantes sociedades del centro y que, por otra parte, no es más que una forma particular de los precedentes, muestra aún mejor que es ésta la materia de la que está hecha la idea de alma. En esas tribus, la tradición pone en el origen de cada clan no a una pluralidad de antepasados, sino solamente a dos<sup>52</sup>, o hasta uno solo<sup>53</sup>. Este ser único, en tanto permaneció así solitario, contenía en sí la integridad del principio totémico, ya que en ese momento no existía todavía nada a quien hubiera podido comunicarse ese principio. Pues, según la misma tradición, todas las almas humanas que existen, ya sea las que animan en el presente los cuerpos de los hombres y las que, actualmente no empleadas, están en reserva para el futuro, habrían surgido de este personaje único; estarían hechas con su sustancia. Moviéndose en la superficie del suelo, agitándose, sacudiéndose, las habría hecho salir de su cuerpo y las habría sembrado en los diversos lugares que se cree ha atravesado. ¿Acaso esto no equivale a decir bajo una forma simbólica, que son parcelas de la divinidad totémica?

Pero esta conclusión supone que las tribus que acabamos de examinar admiten la doctrina de la reencarnación. Ahora bien, según Strehlow, sería ignorada por los aranda, es decir la sociedad que Spencer y Gillen han estudiado mejor y más largo tiempo. Si estos dos observadores, en este caso particular, se hubieran equivocado en este punto, todo el conjunto de su testimonio debería considerarse sospechoso. Importa, pues, determinar el alcance real de esta divergencia.

Según Strehlow, el alma, una vez definitivamente liberada del cuerpo por

los ritos del duelo, no se reencarnaría más de nuevo. Se iría a la isla de los muertos, donde pasaría los días durmiendo y las noches danzando, hasta que llueva sobre la tierra. En ese momento, volvería en medio de los vivos y desempeñaría el papel de genio protector de los hijos de corta edad o, en su defecto, de los nietos que el muerto ha dejado tras de sí; se introduciría en sus cuerpos y facilitaría su crecimiento. Permanecería así, en medio de su antigua familia, durante un año o dos; después de eso, volvería al país de las almas. Pero, al cabo de cierto tiempo, lo dejaría de nuevo para volver a hacer una nueva estada sobre la tierra que, por otra parte, sería la última. Llegaría un momento en que estaría obligada a retomar y, esta vez sin retorno, la ruta de la isla de los muertos; y allí, después de diversos incidentes cuyos detalles es inútil relatar, sobrevendría una tormenta durante la cual sería fulminada por un relámpago. Su carrera habría, entonces, terminado definitivamente<sup>54</sup>.

No podría pues reencarnarse; en consecuencia, las concepciones y los nacimientos no se deberían a la reencarnación de almas que, periódicamente, recomenzarían en nuevos cuerpos nuevas existencias. Sin duda Strehlow, como Spencer y Gillen, declara que, para los aranda, el comercio de los sexos no es de ningún modo la condición determinante de la generación<sup>55</sup>; ésta sería producto de operaciones místicas, pero diferentes de aquellas que los observadores precedentes nos habían hecho conocer. Tendría lugar por uno u otro de los dos modos siguientes.

Donde se cree que un antepasado del Alcheringa<sup>56</sup> se ha hundido en el suelo, se encuentra una piedra o un árbol que representa su cuerpo. Se llama *nanja*, según Spencer y Gillen<sup>57</sup>; *ngarra*, según Strehlow<sup>58</sup>, al árbol o a la piedra que mantiene esta relación mística con el héroe desaparecido. A veces es un hoyo de agua que se cree que se ha formado de esta manera. Ahora bien, en cada uno de estos árboles, de estas piedras, en cada uno de estos hoyos de agua, viven embriones de niños, llamados *ratapas*<sup>59</sup>, que pertenecen exactamente al mismo totem que el antepasado correspondiente. Por ejemplo, sobre un gemero que representa un antepasado del clan del Canguro, se encuentran *ratapas* que tienen todos al canguro como totem. Si una mujer llega a pasar y, si ella es de la clase matrimonial a la cual deben pertenecer regularmente las madres de esos *ratapas*<sup>60</sup>, uno de ellos podrá introducirse en ella por la cadera. La mujer se da cuenta de esta toma de posesión por dolores característicos que son los primeros síntomas del embarazo. El niño así concebido será naturalmente del mismo totem que el antepasado sobre cuyo cuerpo místico residía antes de encarnarse<sup>61</sup>.

En otros casos, el procedimiento empleado es ligeramente diferente: el antepasado mismo opera en persona. En un momento dado, sale de su retiro subterráneo y arroja sobre una mujer que pasa una pequeña churinga, de

una forma especial, llamada *namatuna* <sup>62</sup>. La churinga penetra en el cuerpo de la mujer y allí toma una forma humana mientras que el antepasado desaparece de nuevo en el suelo <sup>63</sup>.

Se cree que estos dos modos de concepción son tan frecuentes uno como otro. La forma del rostro del niño revelaría la manera en que ha sido concebido: según tenga la cara ancha o alargada, se dice que se debe a la encarnación de un ratapa o un *namatuna*. Sin embargo, además de estos dos procedimientos de fecundación, Strehlow señala un tercero, pero que se cree que es mucho más raro. El antepasado, después que su *namatuna* ha penetrado en el cuerpo de la mujer, se introduciría él mismo allí y se sometería voluntariamente a un nuevo nacimiento. La concepción se debería pues esta vez a una verdadera reencarnación de antepasado. Solamente que el caso sería muy excepcional y, además, cuando el hombre concebido así muere, el alma ancestral que lo animaba se iría, como las almas ordinarias, a la isla de los muertos donde, después de los plazos usuales, sería anulada definitivamente. No sufriría pues nuevas reencarnaciones <sup>64</sup>.

Tal es la versión de Strehlow <sup>65</sup>. Según el pensamiento de este autor, se opondría radicalmente a la de Spencer y Gillen. En realidad, no difiere de ella más que por la letra de las fórmulas y de los símbolos, pero bajo variantes de forma es, en una y otra parte, el mismo tema mítico.

En primer lugar, todos estos observadores están de acuerdo con ver en toda concepción el producto de una encarnación. Sólo que, según Strehlow, lo que se encarna no es un alma sino un ratapa o un *namatuna*. ¿Qué es pues un ratapa? Es, dice Strehlow, un embrión completo, hecho a la vez de un alma y de un cuerpo. Pero el alma se representa siempre bajo formas materiales; duerme, baila, caza, come, etc. Ella comprende, pues, también, un elemento corporal. Inversamente, el ratapa no es visible al vulgo; nadie lo ve cuando se introduce en el cuerpo de la mujer <sup>66</sup>; es decir que está hecho de una materia muy comparable a la del alma. Así, en este aspecto, no parece posible diferenciarlos netamente uno del otro. En definitiva, son seres míticos sensiblemente concebidos según el mismo modelo. Schulze los llama almas de niños <sup>67</sup>. Además, como el alma, el ratapa mantiene con el antepasado cuyas formas materiales son el árbol o la piedra sagrados, las más estrechas relaciones. Es del mismo totem que este antepasado, de la misma fraternidad, de la misma clase matrimonial <sup>68</sup>. Su lugar en los cuadros sociales de la tribu es exactamente el que se cree ha ocupado antaño el antepasado. Lleva el mismo nombre <sup>69</sup>. Esta es la prueba de que estas dos personalidades son, al menos, parientes muy próximas una de la otra.

Hay más, este parentesco llega hasta una identidad completa. El ratapa se ha formado, en efecto, sobre el cuerpo místico del antepasado; proviene de él; es como una parcela suya que se habría desprendido. Es pues, en

suma, algo del antepasado que penetra en el seno de la madre y que se transforma en el niño. Y de este modo volvemos a la concepción de Spencer y Gillen: el nacimiento se debe a la encarnación de un personaje ancestral. Sin duda, no es este personaje entero quien se encarna; es sólo una emanación de él. Pero la diferencia es de un interés totalmente secundario, ya que, cuando un ser sagrado se divide y se desdobra, se encuentra, con todos sus caracteres esenciales, en cada uno de los fragmentos entre los cuales se ha repartido. En antepasado del Alcheringa está, pues, en el fondo, todo entero en ese elemento de sí mismo que llega a ser un ratapa <sup>70</sup>.

El segundo modo de concepción, distinguido por Strehlow, tiene la misma significación. La churinga, en efecto, y especialmente esa churinga particular que se llama el *namatuna*, se considera como un avatar del antepasado, es su cuerpo, según Strehlow <sup>71</sup>, como el árbol nanja. En otros términos, la personalidad del antepasado, su churinga, su árbol nanja son cosas sagradas, que inspiran los mismos sentimientos y a los cuales se atribuye el mismo valor religioso. Por esto se transforman unas en otras: allí donde el antepasado ha perdido una churinga, han brotado de la tierra un árbol o una piedra sagrada, como en los lugares donde él mismo se ha hundido en el suelo <sup>72</sup>. Hay pues una equivalencia mítica entre un personaje del Alcheringa y su churinga; en consecuencia, cuando el primero arroja un *namatuna* en el cuerpo de una mujer, es como si él mismo penetrara. De hecho, hemos visto que se introduce en él a veces en persona a continuación del *namatuna*; según otros relatos lo precede; se diría que le abre el camino <sup>73</sup>. El hecho de que estos temas coexistan en un mismo mito termina por demostrar que el uno no es más que un doblete del otro.

Por otra parte, cualquiera que sea el modo en que la concepción se haya realizado, no hay duda de que cada individuo está unido a un antepasado determinado del Alcheringa por vínculos excepcionalmente íntimos. Ante todo, cada hombre tiene su antepasado titular; dos personas no pueden tener simultáneamente el mismo. Dicho de otro modo: un ser del Alcheringa no cuenta jamás que con un solo representante entre los vivos <sup>74</sup>. Hay más, uno no es más que un aspecto del otro. En efecto, la churinga dejada por el antepasado expresa, como sabemos, su personalidad; si adoptamos la interpretación de Strehlow, y quizás es la más satisfactoria, diremos que es su cuerpo. Pero esa misma churinga está emparentada de la misma manera al individuo que se cree que ha sido concebido bajo la influencia del antepasado, es decir que es el fruto de sus místicas. Cuando se introduce al joven iniciado en el santuario del clan, se le muestra la churinga de su antepasado diciéndole: "Tú eres este cuerpo; eres lo mismo que esto <sup>75</sup>." La churinga es, pues, según la misma expresión de Strehlow, "el cuerpo común del individuo y de su antepasado" <sup>76</sup>. Para que puedan tener el mismo cuerpo es

necesario que, en un aspecto al menos, sus dos personalidades se confundan. Es lo que, por otra parte, Strehlow reconocía explícitamente: "Por medio del tjutunga (churinga), dice, el individuo está unido a su antepasado personal"<sup>77</sup>.

Subsiste pues el hecho de que, para Strehlow como para Spencer y Gillen, hay en cada recién nacido un principio religioso, místico, que emana de un antepasado del Alcheringa. Este principio constituye la esencia de cada individuo: es pues, su alma o, en todo caso, el alma está hecha de la misma materia y de la misma sustancia. Así pues, nos hemos apoyado únicamente sobre este hecho fundamental para determinar la naturaleza y el origen de la idea de alma. Las metáforas diferentes por medio de las cuales ha podido expresarse no tienen para nosotros más que un interés totalmente secundario<sup>78</sup>.

Lejos de contradecir los datos sobre los que se basa nuestra tesis, las recientes observaciones de Strehlow nos aportan nuevas pruebas que la confirman. Nuestro razonamiento consistía en inferir la naturaleza totémica del alma humana a partir de la naturaleza totémica del alma ancestral de la cual la primera es una emanación y una especie de réplica. Pues bien, algunos de los hechos nuevos que debemos a Strehlow demuestran, más categóricamente aún que aquellos de los que disponíamos hasta ahora, este carácter de una y de otra. Primero, del mismo modo que Spencer y Gillen, Strehlow insiste en "las relaciones íntimas que unen cada antepasado con un animal, con una planta o con otro objeto natural". Algunos de estos *altjirangamitjina* (es la gente del Alcheringa de Spencer y Gillen), "deben decir, haberse manifestado directamente en calidad de animales; otros tomaron la forma animal de una manera pasajera"<sup>79</sup>. Empero, ocurre que se transforman sin cesar en animales<sup>80</sup>. En todo caso, y cualquiera que sea su aspecto exterior, "en cada uno de ellos, resaltan con evidencia las cualidades propias y distintivas del animal". Por ejemplo, los antepasados del clan del Canguro comen hierbas como verdaderos canguros y huyen ante el cazador; los del clan del Avestruz corren y se alimentan como los avestruces<sup>81</sup>, etc. Hay más: aquellos antepasados que tenían por totem un vegetal se han transformado, al morir, en este mismo vegetal<sup>82</sup>. Por otra parte, este estrecho parentesco del antepasado y del ser totémico es sentido tan vivamente por el indígena que afecta a la terminología. Entre los aranda, el niño llama *altjira* al totem de su madre, que le sirve de totem secundario<sup>83</sup>. Como primitivamente la filiación se hacía en línea uterina, hubo un tiempo en que cada individuo no tenía otro totem que el de su madre; es muy verosímil pues que este término *altjira* designara al totem propiamente dicho. Pues entra evidentemente en la composición de la palabra que significa gran antepasado, *altjirangamitjina*<sup>84</sup>.

La idea de totem y la de antepasado son aún tan vecinas una de la otra que, a veces, parece que se las confunde. Así, después de habernos hablado

del totem de la madre o *altjira*, Strehlow agrega: "Este *altjira* aparece en sueños a los negros y les dirige advertencias, del mismo modo que informa sobre ellos a sus amigos dormidos"<sup>85</sup>. Este *altjira* que habla, que está relacionado personalmente con cada individuo, es evidentemente un antepasado; y sin embargo, es también una encarnación del totem. Un texto de Roth donde se tratan las invocaciones dirigidas al totem debe, sin duda, interpretarse en ese sentido<sup>86</sup>. Parece, pues, que el totem se representa a veces en los espíritus bajo la forma de una colección de seres ideales, de personajes míticos que son más o menos indistintos de los antepasados. En una palabra, los antepasados son el totem fragmentado<sup>87</sup>.

Pero si el antepasado se confunde hasta tal punto con el ser totémico, no puede suceder otra cosa con el alma individual que se parece tanto al alma ancestral. Por otra parte, esto surge igualmente de los estrechos vínculos que unen a cada hombre con su churinga. Sabemos en efecto que la churinga expresa la personalidad del individuo que se cree ha nacido de ella<sup>88</sup>; pero expresa igualmente al animal totémico. Cuando el héroe civilizador, Mangarkunjerkunja, presentó a cada uno de los miembros del clan del Canguro su churinga personal, se expresó en estos términos: "Este es el cuerpo de un canguro"<sup>89</sup>. Así, la churinga es a la vez el cuerpo del antepasado, del individuo actual y del animal totémico; estos tres seres constituyen pues, según una importante y justa expresión de Strehlow, "una unidad solidaria"<sup>90</sup>. Son términos en parte equivalentes y sustituibles unos por los otros. Es decir que se conciben como aspectos diferentes de una sola y misma realidad, que se define igualmente por los atributos distintivos del totem. El principio totémico es su esencia común. El lenguaje mismo expresa esta identidad. La palabra *rata-pa* y, en la lengua de los loritja, la de *avatapi*, designan al embrión mítico que se desprende del antepasado y que llega a ser el niño; así pues las mismas palabras designan también al totem de este mismo niño, tal como se determina por el lugar donde la madre cree haberlo concebido<sup>91</sup>.

### III

En lo que precede, es cierto que la doctrina de la reencarnación sólo ha sido estudiada en las tribus de Australia central; se podría juzgar pues demasiado estrechas las bases sobre las que se basa nuestra inferencia. Pero primero, por las razones que hemos expuesto, la experiencia tiene un alcance que se extiende más allá de las sociedades que hemos observado directamente. Además, abundan hechos que establecen que las mismas concepciones o concepciones análogas se encuentran en los puntos más diversos de Australia o, al

menos, han dejado en ellos rastros aparentes. Se los encuentra hasta en América.

En Australia meridional, Howitt los señala entre los dieri<sup>92</sup>. La palabra *mura-mura*, que Gason traducía por espíritu bueno y donde creía ver expresada la creencia en un dios creador<sup>93</sup> es, en realidad, un nombre colectivo que designa a la multitud de antepasados que el mito coloca en el origen de la tribu. Ellos continúan existiendo hoy como antaño. "Se cree que habitan en árboles que, por esta razón, son sagrados." Ciertas disposiciones del suelo, de las piedras, de las fuentes se identifican como estos *mura-mura*<sup>94</sup> que, en consecuencia, se asemejan singularmente a los *altjirangamitjina* de los *aranda*. Los *kurnai* del *Gippsland*, aunque no existe ya entre ellos más que vestigios del totemismo, creen igualmente en la existencia de antepasados llamados *muk-kurnai*, y que ellos conciben como seres intermediarios entre el hombre y el animal<sup>95</sup>. Entre los *nimbaldi*, Taplin ha observado una teoría de la concepción que recuerda a la que Strehlow atribuye a los *aranda*<sup>96</sup>. En el Estado de Victoria, entre los *wotjobaluk*, encontramos íntegramente la creencia en la reencarnación. "Los espíritus de los muertos, dice Mathews, se reúnen en los *miyur*<sup>97</sup> de sus clases respectivos; salen de allí para renacer bajo forma humana cuando se presenta una ocasión favorable<sup>98</sup>." Mathews afirma aún, que "la creencia en la reencarnación o en la transmigración de las almas está fuertemente arraigada en todas las tribus australianas"<sup>99</sup>.

Si pasamos a las regiones septentrionales, encontramos en el noroeste, entre los *niol-niol*, la doctrina pura de los *aranda*: todo nacimiento se atribuye a la encarnación de un alma preexistente que se introduce en un cuerpo de mujer<sup>100</sup>. En el *Queensland* del Norte, los mitos, que no difieren de los precedentes más que en la forma, traducen exactamente las mismas ideas. En las tribus del río *Pennefather*, se cree que todo hombre tiene dos almas: una llamada *ngai*, reside en el corazón, la otra, *choi*, permanece en la placenta. En seguida después del nacimiento, la placenta se entierra en un lugar consagrado. Un genio particular, llamado *Anje-a*, que está encargado del fenómeno de la procreación, va a recoger ese *choi* y lo conserva hasta que el niño, ya adulto, se haya casado. Cuando ha llegado el momento de darle un hijo, *Anje-a* toma una parcela del *choi* de este hombre, la inserta en el embrión que él fabrica y que introduce en el seno de la madre. Es pues con el alma del padre que se hace la del niño. Es cierto que éste no recibe de entrada la totalidad del alma paterna, pues el *ngai* continúa permaneciendo en el corazón del padre en tanto vive este último. Pero cuando muere, el *ngai*, liberado, va, él también, a encarnarse en el cuerpo de los niños; se reparte igualmente entre ellos si hay muchos. Hay así una perfecta continuidad espiritual entre las generaciones; es la misma alma que se transmite del padre a los niños y de éstos a sus niños, y esta alma única, siempre idéntica a sí misma a pesar de sus divi-

siones y subdivisiones sucesivas, es la que animaba al primer antepasado en el origen de las cosas<sup>101</sup>. Entre esta teoría y la de las tribus del centro no hay más que una sola diferencia de cierta importancia; aquí la reencarnación es obra no de los mismos antepasados, sino de un genio especial, profesionalmente encargado de esta función. Pero parece que este genio es el producto de un sincretismo que ha hecho fusionar en una sola y misma figura a las múltiples de los primeros antepasados. Lo que hace, al menos, verosímil a esta hipótesis, es que la palabra *anje-a* y la *anjir* son evidentemente parientes muy próximas; pues la segunda designa al primer hombre, el antepasado inicial de quien habrían salido todos los hombres<sup>102</sup>.

Las mismas ideas se encuentran en las tribus indígenas de América. Entre los *thinkit*, dice Krause, se cree que las almas de los difuntos vuelven a la tierra para introducirse en el cuerpo de las mujeres encinta de su familia. "Así pues, cuando una mujer, durante su embarazo, sueña con algún pariente muerto, cree que el alma de este último ha penetrado en ella. Si el recién nacido presenta algún signo característico que ya tenía el difunto, se considera que es el difunto mismo, que regresó a la tierra, y se le da el nombre de este último<sup>103</sup>." Esta creencia es igualmente general entre los *haida*. Un *shamán* revela cuál es el pariente que se ha reencarnado en el niño y, en consecuencia, qué nombre debe llevar este último<sup>104</sup>. Entre los *kwakiutl* se cree que el último muerto vuelve a la vida en la persona del primer niño que nace de la familia<sup>105</sup>. Sucede lo mismo entre los *hurones*, los *iroqueses*, los *timneh*, y en muchas otras tribus de los Estados Unidos<sup>106</sup>.

La generalidad de estas concepciones se extiende naturalmente a la conclusión que hemos deducido de ellas, es decir a la explicación que hemos propuesto de la idea de alma. Su alcance general está confirmado, por otra parte, por los hechos siguientes.

Sabemos<sup>107</sup> que cada individuo oculta en sí algo de la fuerza animada que está difundida en la especie sagrada; es, él mismo, miembro de esta especie. Pero no en tanto ser empírico y sensible; pues, a pesar de los dibujos y de los signos simbólicos con los que decora su cuerpo, no tiene, desde este punto de vista, nada que recuerde la forma de un animal o de una planta. Existe pues en él otro ser en quien no deja de reconocerse, pero se representa bajo las especies de un animal o de un vegetal. ¿No es evidente que este doble no puede ser más que el alma, ya que el alma es ya, por sí misma, un doble del sujeto que ella anima? Lo que acaba de justificar esta identificación es que los órganos donde se encarna más eminentemente el fragmento de principio totémico que contiene cada individuo son también aquellos donde reside el alma. Es el caso de la sangre. Hay en la sangre algo de la naturaleza del totem, como lo prueba el papel que desempeña en las ceremonias totémicas<sup>108</sup>. Pero al mismo tiempo la sangre es una de las sedes del alma; o más bien es

el alma misma vista desde afuera. Cuando sale sangre la vida se derrama y, al mismo tiempo, se escapa el alma. El alma se confunde, pues, con el principio sagrado que es inmanente a la sangre.

Por otra parte, si nuestra explicación está fundada, el principio totémico, al penetrar, como suponemos, en el individuo, debe conservar allí una cierta autonomía ya que es específicamente distinto del sujeto en quien se encarna. Pues bien, esto es precisamente lo que Howit dice haber observado entre los Yuin: "Que en estas tribus, dice, el totem se concibe como constituyendo, de alguna manera, una parte del hombre, lo prueba claramente el caso del llamado Umbara, del cual ya he hablado. Éste me relató que, hace de esto algunos años, un individuo del clan de los lagartos dentellados (*lacolizards*) le envió su totem mientras él dormía. El totem penetró en su garganta y casi le comió su propio totem, que residía en el pecho; esto estuvo a punto de determinar su muerte <sup>109</sup>." Es pues, bien cierto, que el totem se fragmenta individualizándose y que cada una de las parcelas que se desprenden así desempeña el papel de un espíritu, de un alma que reside en el cuerpo <sup>110</sup>.

Pero los siguientes son hechos más directamente demostrativos. Si el alma no es más que el principio totémico individualizado, debe, al menos en ciertos casos, mantener relaciones más o menos estrechas con la especie animal o vegetal cuya forma reproduce el totem. Y en efecto, "los geawe-gal (tribu de la Nueva Gales del Sur) creen que cada uno tiene en sí una afinidad con el espíritu de algún pájaro, bicho o reptil. No es que se crea que el individuo ha descendido de este animal; pero se estima que hay un parentesco entre el espíritu que anima al hombre y el espíritu del animal" <sup>111</sup>.

Aun hay casas en que se cree que el alma emana inmediatamente del vegetal o del animal que sirve de totem. Entre los aranda, según Etrehlow, cuando una mujer ha comido mucho de una fruta, se cree que dará a luz un niño que tendrá esa fruta por totem. Si en el momento en que ella sintió los primeros estremecimientos del niño estaba mirando a un canguro, se cree que un ratapa de canguro ha penetrado su cuerpo y la ha fecundado <sup>112</sup>. H. Baskin ha relatado de los kogait el mismo hecho <sup>113</sup>. Por otra parte sabemos que el ratapa y el alma son cosas más o menos indistintas. Pues bien, no se habría podido atribuir al alma tal origen, si no se pensara que está hecha de la misma sustancia que los animales o los vegetales de la especie totémica.

Por esto el alma se representa a menudo bajo forma animal. Se sabe que, en las sociedades inferiores, la muerte no se considera nunca un acontecimiento natural, debido a la acción de causas puramente físicas; se la atribuye generalmente a los maleficios de algún brujo. En gran cantidad de tribus australianas, para determinar quién es el autor responsable de esa muerte, se parte del principio de que, cediendo a una especie de necesidad, el alma del asesino va inevitablemente a visitar a su víctima. Por eso se dispone el cuerpo

sobre un andamiaje; luego, bajo el cadáver y a su alrededor se aplana cuidadosamente la tierra de manera que la menor marca sea fácilmente perceptible. Se vuelve al día siguiente; si, en el intervalo ha pasado por allí un animal, se pueden reconocer fácilmente los rastros. Su forma revela la especie a la cual pertenece y, de ella, se infiere el grupo social del cual forma parte el culpable. Se dice que es un hombre de tal clase o de tal clan <sup>114</sup>, según que el animal sea un totem de ese clan o de esta clase. Se cree, pues, que el alma ha venido bajo la figura del animal totémico.

En otras sociedades, donde el totemismo es débil o ha desaparecido, sin embargo se sigue concibiendo el alma bajo forma animal. Los indígenas del Cabo Bedford (Queensland del Norte) creen que el niño, en el momento en que entra en el cuerpo de la madre, es un chorlito real si es una niña, y una serpiente si es un niño. Sólo luego toma forma humana <sup>115</sup>. Muchos indios de América del Norte, según el príncipe de Wied, dicen que tienen un animal en el cuerpo <sup>116</sup>. Los bororo del Brasil se representan su alma bajo la forma de un pájaro y, por esta razón, creen ser pájaros de esta misma variedad <sup>117</sup>. En otras partes, se la concibe como una serpiente, un lagarto, una mosca, una abeja, etc. <sup>118</sup>.

Pero sobre todo después de la muerte se manifiesta esta naturaleza animal del alma. Durante la vida, este carácter está como velado parcialmente por la forma misma del cuerpo humano. Pero una vez que la muerte la ha liberado, vuelve a ser ella misma. Entre los omaha, al menos en dos clanes del búfalo, se cree que las almas de los muertos van a unirse con los búfalos, sus antepasados <sup>119</sup>. Los hopi están divididos en un cierto número de clanes cuyos antepasados eran animales o seres de forma animal. Pues bien, relata Schoolcraft, dicen que en el momento de la muerte ellos retoman su forma original: cada uno de ellos vuelve a ser un oso, un ciervo, según el clan al cual pertenece <sup>120</sup>. Muy a menudo, se cree que el alma se reencarna en un cuerpo de animal <sup>121</sup>. Es muy verosímil que de aquí provenga la doctrina, tan extendida, de la metempsicosis. Hemos visto cómo se ha embarazado Tylor para explicarla <sup>122</sup>. Si el alma es un principio esencialmente humano, ¿qué más singular, en efecto, que esta predilección marcada que manifiesta, en tal cantidad de sociedades, por la forma animal? Todo se explica, al contrario, si por su constitución misma, el alma es pariente cercana del animal: pues entonces, volviendo, después de la vida, al mundo de la animalidad, no hace más que retornar a su verdadera naturaleza. Así, la generalidad de la creencia en la metempsicosis es una nueva prueba de que los elementos constitutivos de la idea de alma se han tomado principalmente del reino animal, como lo supone la teoría que acabamos de exponer.

## IV

Así la noción de alma es una aplicación particular de las creencias relativas a los seres sagrados. Por esto se encuentra explicado el carácter religioso que ha presentado esta idea desde que ha aparecido en la historia y que aún hoy conserva. El alma, en efecto, se ha considerado siempre una cosa sagrada; como tal, se opone al cuerpo que, en sí mismo, es profano. No se distingue solamente de su envoltura material como el adentro del afuera; no se la representa simplemente como hecha de una materia más sutil, más fluida; sino, además, inspira algo de esos sentimientos que en todas partes se han reservado para lo divino. Si no se hace de ella un dios, al menos se ve en ella una chispa de la divinidad. Este carácter esencial sería inexplicable si la idea de alma no fuera más que una solución precientífica aportada al problema del sueño: pues como en el sueño no hay nada que pueda despertar la emoción religiosa, la causa por la cual se la explica no podría ser de otra naturaleza. Pero si el alma es una parte de la sustancia divina, representa en nosotros a otra cosa que nosotros mismos; si está hecha de la misma materia mental que los seres sagrados, es natural que sea objeto de los mismos sentimientos.

Y el carácter que así se atribuye el hombre no es el producto de una pura ilusión; del mismo modo que la noción de fuerza religiosa y de divinidad, la noción de alma no carece de realidad. Es bien cierto que estamos formados por dos partes distintas que se oponen una a la otra como lo profano a lo sagrado, y puede decirse, en un sentido, que en nosotros hay algo de lo divino. Pues la sociedad, esta fuente única de todo lo sagrado, no se limita a movernos desde afuera y a afectarnos pasajera y se organiza en nosotros de una manera durable. Nos suscita todo un mundo de ideas y de sentimientos que la expresan, pero que, al mismo tiempo, son parte integrante y permanente de nosotros mismos. Cuando el australiano sale de una ceremonia religiosa, las representaciones que la vida común ha despertado o vuelto a despertar en él no se anulan de un golpe. Las figuras de los grandes antepasados, las hazañas heroicas cuyo recuerdo conmemoran los ritos, las grandes cosas de todo tipo en las cuales lo ha hecho participar el culto, en una palabra los ideales diversos que ha elaborado colectivamente continúan viviendo en su conciencia y, por las emociones que se relacionan con ellos, por el ascendiente especial que ellos ejercen, se distinguen netamente de las impresiones vulgares que mantienen en él su comercio cotidiano con las cosas exteriores. Las ideas morales tienen el mismo carácter. La sociedad las ha grabado en nosotros, y como el respeto que ella inspira se comunica naturalmente a todo lo que proviene de ella, las normas imperativas de la conducta se encuentran, en razón de su origen, investidas de una autoridad y de una dignidad que no tienen nuestros otros estados interiores: por eso les asignamos un lugar aparte en el

conjunto de nuestra vida psíquica. Aunque nuestra conciencia moral forme parte de nuestra conciencia, no nos sentimos en el mismo nivel con ella. En esta voz que sólo se hace oír para darnos órdenes y decretar, no podemos reconocer nuestra voz; el tono mismo con el que nos habla nos advierte que ella expresa en nosotros otra cosa que nosotros. Esto es lo que hay de objetivo en la idea de alma: las representaciones cuya trama constituye nuestra vida interior son de dos especies diferentes e irreductibles una a otra. Unas se relacionan con el mundo exterior y material; las otras, con un mundo ideal al cual atribuimos una superioridad moral sobre el primero. Estamos hechos pues, realmente, de dos seres que están orientados en sentidos divergentes y casi contrarios, y de los cuales uno ejerce sobre el otro una verdadera preeminencia. Tal es el sentido profundo de la antítesis que todos los pueblos han concebido más o menos claramente entre el cuerpo y el alma, entre el ser sensible y el ser espiritual que coexisten en nosotros. Moralistas y predicadores han sostenido a menudo que no se puede negar la realidad del deber y su carácter sagrado sin desembocar en el materialismo. Y en efecto, si no tuviéramos la noción de los imperativos morales y religiosos <sup>123</sup>, nuestra vida psíquica estaría nivelada, todos nuestros estados de conciencia estarían sobre el mismo plano y se desvanecería todo sentimiento de dualidad. Sin duda, para hacer inteligible esta dualidad, no es de ningún modo necesario imaginar, bajo el nombre de alma, una sustancia misteriosa e irrepresentable que se opondría al cuerpo. Pero, aquí como cuando se trata de la noción de lo sagrado, el error reside en la letra del símbolo empleado, no en la realidad del hecho simbolizado. Sigue siendo verdad que nuestra naturaleza es doble. Hay verdaderamente en nosotros una parcela de divinidad porque hay en nosotros una parcela de esos grandes ideales que son el alma de la colectividad.

El alma individual pues no es más que una porción del alma colectiva del grupo; es la fuerza anónima que está en la base del culto, pero encarnada en un individuo cuya personalidad abraza; es el *mana* individualizado. El sueño ha podido contribuir mucho a determinar ciertos caracteres secundarios de la idea. La inconsistencia y la inestabilidad de las imágenes que ocupan nuestro espíritu durante el sueño, su notable aptitud para transformarse unas en otras han dado quizás el modelo de esta materia sutil, diáfana y proteiforme de la que se cree que está hecha el alma. Por otra parte, hechos como el síncope, la catalepsia, etc., pueden haber sugerido la idea de que el alma era móvil y, desde esta vida, dejaba temporariamente el cuerpo; lo cual, como contraparte, ha servido para explicar ciertos sueños. Pero todas estas experiencias y estas observaciones sólo han podido tener una influencia accesoría y complementaria cuya existencia es aún difícil de establecer. Lo verdaderamente esencial de la noción viene de otra parte.

¿Pero acaso esta génesis de la idea de alma no desconoce su carácter esen-

cial? Si el alma no es más que una forma particular del principio impersonal que está difundido en el grupo, en la especie totémica y en las cosas de todo tipo que se relacionan con ella, ella misma es impersonal en su base. Debe tener, pues, con ciertas diferencias de grado, las mismas propiedades que la fuerza de la cual no es más que un modo especial, y sobre todo la misma difusión, la misma aptitud para expandirse contagiosamente, la misma ubicuidad. Pues bien, todo lo contrario, nos representamos ordinariamente al alma como un ser concreto, definido, concentrado todo entero sobre sí mismo e incomunicable a los otros; hacemos de ella la base de nuestra personalidad.

Pero esta manera de concebir el alma es producto de una elaboración tardía y filosófica. La representación popular, tal como se desprende espontáneamente de la experiencia común, es muy diferente, sobre todo en su origen. Para el australiano el alma es una entidad muy vaga, con formas indecisas y flotantes, extendida por todo el organismo. Aunque se manifieste más especialmente en ciertos puntos, no hay quizás ninguno donde esté totalmente ausente. Tiene pues una difusión, una contagiosidad, una omnipresencia comparables a las del *mana*. Como el *mana*, puede dividirse y desdoblarse al infinito, permaneciendo entera en cada una de sus partes; de esas divisiones y de esos desdoblamientos resulta la pluralidad de las almas. Por otra parte, la doctrina de la reencarnación, cuya generalidad hemos establecido, muestra todos los elementos impersonales que entran en la idea de alma y cuan esenciales son. Pues para que una misma alma pueda revestir una personalidad nueva en cada generación, es necesario que las formas individuales en las que se envuelve sucesivamente le sean todas igualmente exteriores y no dependan de su naturaleza verdadera. Es una especie de sustancia genérica que no se individualiza más que secundariamente y superficialmente. Por otra parte, esta concepción del alma dista mucho de haber desaparecido totalmente. El culto de las reliquias demuestra que, aun hoy, para la multitud de creyentes, el alma de un santo continúa adherida a sus diversos huesos, con todos sus poderes esenciales; esto implica que no se la representa capaz de difundirse, de subdividirse, de incorporarse simultáneamente a todo tipo de cosas diferentes.

Del mismo modo que se encuentran en el alma los atributos característicos del *mana*, bastan cambios secundarios y superficiales para que el *mana* se individualice bajo forma de alma. Se pasa de la primera idea a la segunda sin solución de continuidad. Toda fuerza religiosa que está relacionada, con carácter de titular, con un ser determinado, participa de las cualidades de ese ser, toma su fisonomía, se transforma en su doble espiritual. Tregear, en su diccionario Maorí-Polinesio ha creído poder comparar con la palabra *mana* a todo un grupo de otras palabras, como *manawa*, *manamana*, etc., que parecen ser de la misma familia y que significan corazón, vida, conciencia. ¿No equivale esto a decir que debe existir igualmente alguna relación de parentesco

entre las ideas correspondientes, es decir entre las nociones de poder impersonal y las de vida interior, de fuerza mental, en una palabra, de alma<sup>124</sup>? Es por esto que el problema de saber si la churinga es sagrada porque sirve de habitat a un alma, como lo creen Spencer y Gillen, o porque posee virtudes impersonales, como lo piensa Strehlow, nos parece de poco interés y sin alcance sociológico. Que la eficacia de un objeto sagrado sea representada en los espíritus bajo forma abstracta o atribuida a algún agente impersonal, no importa en el fondo. Las raíces psicológicas de una y otra creencia son idénticamente las mismas: una cosa es sagrada porque inspira, por cualquier razón, un sentimiento colectivo de respeto que la sustrae a los alcances profanos. Para explicar ese sentimiento, los hombres lo vinculan ora a una causa vaga e imprecisa, ora a un ser espiritual determinado, dotado de un nombre y de una historia; pero esas interpretaciones diferentes se sobreañaden a un proceso fundamental que es el mismo en las dos casos.

Esto explica, por otra parte, las singulares confusiones cuyos ejemplos hemos encontrado a lo largo del camino. El individuo, el alma de antepasado que él reencarna o de la cual la suya es una emancipación, su churinga, los animales de la especie totémica, son, decíamos, cosas parcialmente equivalentes y sustituibles unas por otras. Es que, bajo diversas relaciones, afectan todas a la conciencia colectiva del mismo modo. Si la churinga es sagrada, es a causa de los sentimientos colectivos de respeto que inspira el emblema totémico, grabado en su superficie; ya que el mismo sentimiento se atribuye a los animales o a las plantas cuya forma exterior reproduce el totem, al alma del individuo ya que ella misma es pensada bajo las especies del ser totémico, y en fin al alma ancestral de la cual la precedente no es más que un aspecto particular. Así todos estos diversos objetos, reales o ideales, tienen un lado común por donde suscitan en las conciencias un mismo estado afectivo, y, por esto, se confunden. En la medida en que se los expresa por una sola y misma representación, son indistintos. Es por eso que el aranda ha podido ser llevado a ver en la churinga el cuerpo común del individuo, del antepasado, y hasta del ser totémico. Es una manera de expresarse a sí mismo la identidad de sentimientos cuyo objeto son esas diferentes cosas.

Sin embargo, del hecho de que la idea de alma deriva de la idea de *mana*, no se sigue de ningún modo que la primera sea de un origen relativamente tardío ni que haya habido una época de la historia en que los hombres no habrían conocido las fuerzas religiosas más que bajo sus formas impersonales. Cuando, con la palabra de preanimismo, se entiende designar un período histórico durante el cual el animismo se habría ignorado totalmente, se plantea una hipótesis arbitraria<sup>125</sup>; pues no existe pueblo donde la idea de alma y la idea de *mana* no coexistan. No tiene fundamento suponer que ellas se han formado en dos tiempos distintos; sino que todo prueba que son sensiblemente

contemporáneas. Del mismo modo que no existen sociedades sin individuos, las fuerzas impersonales que se desprenden de la colectividad no pueden constituirse sin encarnarse en conciencias individuales donde ellas mismas se individualicen. En realidad, no hay allí dos procesos diferentes, sino dos aspectos diferentes de un solo y mismo proceso. Es cierto que no tienen la misma importancia: uno de ellos es más esencial que el otro. La idea de *mana* no supone la idea de alma; pues para que el *mana* pueda individualizarse y fragmentarse en almas particulares, es necesario primero que sea, y lo que es en sí mismo no depende de las formas que toma individualizándose. Al contrario, la idea de alma no puede comprenderse más que en relación con la idea de *mana*. En virtud de esto, puede bien decirse que ella se debe a una formación secundaria; pero se trata de una formación secundaria en el sentido lógico, y no cronológico de la palabra.

## V

¿Pero de dónde proviene el hecho de que los hombres hayan creído que el alma sobrevivía al cuerpo y hasta podía sobrevenirle durante un período indefinido?

Del análisis al cual hemos procedido, resulta que la creencia en la inmortalidad no se ha constituido de ninguna manera bajo la influencia de ideas morales. El hombre no ha imaginado promulgar su existencia más allá de la tumba con el fin de poder asegurarse en otra vida a falta de ésta, una justa retribución de los actos morales; pues hemos visto que toda consideración de este tipo era extraña a la primitiva concepción del más allá.

No podemos detenernos más en la hipótesis según la cual la otra vida se habría concebido como un medio de escapar a la perspectiva angustiante del aniquilamiento. Primero, la necesidad de sobrevivencia personal dista de haber sido tan viva en el origen. El primitivo acepta generalmente la idea de la muerte con una especie de indiferencia. Preparado para tener poco en cuenta su individualidad, habituado a exponer su vida sin cesar, renuncia a ella con bastante facilidad<sup>126</sup>. Además, la inmortalidad que le prometen las religiones que practica no tiene nada de personal. En una gran cantidad de casos, el alma no continúa o no continúa por largo tiempo la personalidad del difunto, ya que, olvidadiza de su existencia anterior, se va, al cabo de un cierto tiempo, a animar otros cuerpos y se *transforma* así en principio vivificante de personalidades nuevas. Hasta en los pueblos más avanzados, no era la pálida y triste existencia que las sombras llevaban en el *Seol* o en el *Erebo* la que podía atenuar los pesares que dejaba el recuerdo de la vida perdida.

Una explicación más satisfactoria es la que relaciona la concepción de una

vida póstuma con las experiencias del sueño. Nuestros padres, nuestros amigos muertos se nos aparecen en sueños: los vemos actuar; los oímos hablar, era natural concluir que continuaban existiendo. Pero si esas observaciones han podido servir para confirmar la idea, una vez nacida, no parecen haberla suscitado en su totalidad. Los sueños donde vemos revivir a personas desaparecidas son demasiados raros, demasiado cortos y no dejan de sí mismos, más que recuerdos demasiado vagos para haber, por sí solos, sugerido a los hombres un tan importante sistema de creencias. Hay una desproporción marcada entre el efecto y la causa a la cual se atribuye.

Lo que torna embarazoso el problema es que, por sí misma, la noción de alma no implicaba la idea de sobrevivencia, sino que más bien parecía excluirla. Hemos visto, en efecto, que el alma, aunque se distingue del cuerpo, se cree sin embargo que es estrechamente solidaria de él: envejece cuando él envejece; sufre el contragolpe de todas las enfermedades que lo alcanzan; debía parecer natural, pues, que muriera con él. Al menos, habría debido creerse que dejaba de existir a partir del momento en que había perdido definitivamente su forma primera, en que no quedaba más nada de lo que había sido. Sin embargo, justo a partir de ese momento se abre para ella una vida nueva.

Los mitos que hemos relatado precedentemente nos suministran la única explicación que pueda darse de esta creencia. Hemos visto que las almas de los recién nacidos eran emanaciones de almas ancestrales o esas mismas almas reencarnadas. Pero para que puedan reencarnarse o segregarse periódicamente emanaciones nuevas, era necesario que sobreviviesen a sus primeros detentadores. Parece, pues, que se ha admitido la sobrevivencia de los muertos para poder explicar el nacimiento de los vivos. El primitivo no tiene la idea de un dios todopoderoso que saca las almas de la nada. Le parece que no se puede hacer almas más que con almas. Las que nacen no pueden ser pues, más que formas nuevas de las que han sido; en consecuencia, es necesario que éstas continúen existiendo para que puedan formarse otras. En definitiva, la creencia en la inmortalidad de las almas es la única manera por la cual el hombre puede explicarse a sí mismo un hecho que no puede no llamar su atención; es la perpetuidad de la vida del grupo. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive. Las fuerzas que constituyen su vida deben tener, pues, la misma perpetuidad. Entonces, esas fuerzas son las almas que animan los cuerpos individuales; pues el grupo se realiza en ellas y por ellas. Por esta razón, es necesario que ellas duren. Hasta es necesario que durando permanezcan idénticas a sí mismas; pues, como el clan conserva siempre su fisonomía característica, la sustancia espiritual de la que está hecha debe concebirse como cualitativamente invariable. Ya que siempre es el mismo clan con el mismo principio totémico, es necesario que sean las mismas almas, ya que las almas no son más que el principio totémico fragmentado y partico-



larizado. Hay así como un plasma germinativo, de orden místico, que se transmite de generación en generación y que hace o, al menos se cree que hace, la unidad espiritual del clan a través de la duración. Y esta creencia, a pesar de su carácter simbólico, no carece de verdad objetiva. Pues si el grupo no es inmortal en el sentido absoluto de la palabra, es cierto sin embargo que dura por encima de los individuos y que renace y se reencarna en cada generación nueva.

Un hecho confirma esta interpretación. Hemos visto que, según el testimonio de Strehlow, los aranda distinguen dos tipos de alma: por una parte, la de los antepasados del alcheringa, y por otra la de los individuos que, en cada momento de la historia, componen realmente los efectivos de la tribu. Las segundas no sobreviven al cuerpo más que durante un tiempo bastante corto; no tardan en ser totalmente anuladas. Sólo las primeras son inmortales; del mismo modo que son increadas, no perecen. Pues bien, es notable que son también las únicas cuya inmortalidad es necesaria para explicar la permanencia del grupo; pues a ellas y sólo a ellas incumbe la función de asegurar la perpetuidad del clan, ya que toda concepción es obra suya. Las otras no tienen, en ese aspecto, ningún papel que desempeñar. Las almas no se pretenden, pues, inmortales más que en la medida en que esta inmortalidad es útil para hacer inteligible la continuidad de la vida colectiva.

Así, las causas que suscitaron las primeras creencias relativas a otra vida no tuvieron relación con las funciones que las instituciones de ultratumba debían cumplir más tarde. Pero una vez nacidas, pronto se utilizaron para fines diferentes de las que habían sido sus primeras razones de ser. Desde las sociedades australianas, las vemos comenzar a organizarse con ese fin. Por otra parte, no tuvieron para esto necesidad de sufrir transformaciones fundamentales. ¡Tan verdadero es que una misma institución social puede cumplir sucesivamente funciones diferentes, sin cambiar de naturaleza!

## VI

La idea de alma ha sido durante largo tiempo, y permanece todavía en parte, la forma popular de la idea de personalidad<sup>127</sup>. La génesis de la primera de estas ideas debe ayudarnos pues, a comprender cómo se ha constituido la segunda.

De lo que precede surge que la noción de persona es producto de dos tipos de factores. Uno es esencialmente impersonal: es el principio espiritual que sirve de alma a la colectividad. Él constituye, en efecto, la sustancia misma de las almas individuales. Ahora bien, no es algo de nadie en particular: forma parte del patrimonio colectivo; en él y por él se comunican todas las

conciencias. Pero por otra parte, para que haya personalidades separadas es necesario que intervenga otro factor que fragmente este principio y lo diferencie: en otros términos, se necesita un factor de individuación. El cuerpo desempeña este papel. Como los cuerpos son distintos unos de otros, como ocupan puntos diferentes del tiempo y del espacio, cada uno de ellos constituye un medio especial donde vienen a refractarse y a colorearse de modos diferentes las representaciones colectivas. De esto resulta que, si todas las conciencias penetradas en esos cuerpos tienen una visión del mismo mundo, a saber el mundo de ideas y de sentimientos que hace la unidad moral del grupo, no lo ven todas desde el mismo ángulo; cada una lo expresa a su manera.

De estos dos factores, igualmente indispensables, el primero no es ciertamente el menos importante; pues suministra la materia prima de la idea de alma. Quizás nos asombremos al ver atribuir un papel tan considerable al elemento impersonal en la génesis de la noción de personalidad. Pero el análisis filosófico de la idea de persona que se ha anticipado, y en mucho, al análisis sociológico, ha llegado en este punto a resultados análogos. Entre todos los filósofos Leibniz es uno de los que han tenido el más vivo sentimiento de lo que es la personalidad; pues la mónada es, ante todo, un ser personal y autónomo. Y sin embargo, para Leibniz, el contenido de todas las mónadas es idéntico. Todas, en efecto, son conciencias que expresan un solo y mismo objeto, el mundo; y como el mundo mismo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular solo es, en suma, un reflejo de la conciencia universal. Sólo que, cada una lo expresa desde su punto de vista y a su manera. Se sabe que esta diferencia de perspectivas proviene del hecho de que las mónadas están situadas diversamente unas en relación con las otras y en relación con el sistema total que constituyen.

Bajo otra forma, Kant expresa el mismo sentimiento. Para él, la clave de bóveda de la personalidad es la voluntad. Pues bien, la voluntad es la facultad de actuar conformemente a la razón, y la razón es lo que hay de más impersonal en nosotros. Pues la razón no es mi razón; es la razón humana en general. Es el poder que tiene el espíritu de elevarse, por encima de lo particular, de lo contingente, de lo individual, para pensar bajo la forma de lo universal. Puede decirse pues, desde este punto de vista, que lo que hace del hombre una persona es eso que lo confunde con los otros hombres, lo que hace de él un hombre y no tal hombre. El sentido, el cuerpo, en una palabra todo lo que individualiza es, al contrario, considerado por Kant como el antagonista de la personalidad.

Es que la individuación no es característica esencial de la persona. Una persona no solamente es un sujeto singular que se distingue de todos los otros. Es, además y sobre todo, un ser al que se atribuye una autonomía relativa en relación al medio con el cual está en contacto más inmediatamente. Se lo

representa como capaz, en una cierta medida, de moverse por sí mismo: es eso lo que Leibniz expresaba de una manera exagerada, diciendo que la mónada está completamente cerrada hacia afuera. Pues bien, nuestro análisis permite concebir cómo se ha formado esta concepción y a qué responde.

El alma, en efecto, expresión simbólica de la personalidad, tiene ese mismo carácter. Aunque unida estrechamente al cuerpo, se cree que es profundamente distinta y que goza, en relación con él, de una amplia independencia. Durante la vida puede dejarlo temporariamente y se retira definitivamente de él en la muerte. Lejos de depender de él, lo domina con la más alta dignidad que posee. Bien puede tomar de él la forma exterior con la cual se individualiza, pero no le debe nada esencial. Pues bien, esta autonomía que todos los pueblos han atribuido al alma no es puramente ilusoria y ahora sabemos que es su fundamento objetivo. Es bien cierto que los elementos que sirven para formar la idea de alma y los que entran en la representación del cuerpo provienen de dos fuentes diferentes e independientes una de otra. Unos están hechos con las impresiones y con las imágenes que se desprenden de todos los puntos del organismo; los otros consisten en ideas y sentimientos que provienen de la sociedad y que la expresan. Los primeros no derivan, pues, de los segundos. Así, hay realmente una parte de nosotros mismos que no está colocada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo lo que, en nosotros, representa a la sociedad. Las ideas generales que la religión o la ciencia graban en nuestros espíritus, las operaciones mentales que esas ideas suponen, las creencias y los sentimientos que están en la base de nuestra vida moral, todas esas formas superiores de la actividad que la sociedad despierta y desarrolla en nosotros no están subordinadas al cuerpo, como nuestras sensaciones y nuestros estados cenestésicos. Es que, como lo hemos mostrado, el mundo de las representaciones en el cual se desenvuelve la vida social se sobreañade a su sustrato material, lejos de provenir de él: el determinismo que reina en él, es pues, mucho más flexible que aquel que tiene sus raíces en la constitución de nuestros tejidos y deja al agente una impresión justificada de mayor libertad. El medio en el cual nos movemos así tiene algo menos opaco y menos resistente: nos sentimos en él y en él estamos más cómodos. En una palabra, el único medio que tenemos de liberarnos de las fuerzas físicas es oponerles las fuerzas colectivas.

Pero eso que tenemos de la sociedad no es común con nuestros compañeros. Dista mucho, pues, de que seamos tanto más personales cuando más individualizados. Los dos términos no son de ningún modo sinónimos: en un sentido se oponen más de lo que se implican. La pasión individualizada y, sin embargo, avasalla. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; pero somos tanto más personas cuanto más liberados estamos de los sentidos, más capaces de pensar y de actuar por conceptos. Aquellos que insisten,

pues, en todo lo que hay de social en el individuo no entienden, por eso, negar o rebajar la personalidad. Se rehúsan solamente a confundirla con el hecho de la individuación<sup>128</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Es el caso de los gnanji; ver *North. Tr.*, pp. 170, 546; cf. un caso semejante en Brough Smyth, II, p. 269.

<sup>2</sup> *Australian Aborigines*, p. 51.

<sup>3</sup> Ha habido ciertamente entre los gnanji una época en que las mujeres tenían un alma; pues aún hoy existe una gran cantidad de almas de mujeres. Solamente que no se reencarnan jamás; y como, en este pueblo, el alma que anima a un recién nacido es un alma antigua que se reencarna, del hecho de que las almas de mujeres no se reencarnan, resulta que las mujeres no pueden tener alma. Se puede explicar, por otra parte, de dónde proviene esta ausencia de reencarnación. Entre los gnanji la filiación, después de haber sido uterina, se hace hoy en línea paterna: la madre no transmite su totem al niño. La mujer no tiene jamás pues descendientes que la perpetúen; ella es *finis familiae suae*. Para explicar esta situación, sólo había dos hipótesis posibles: o bien las mujeres no tienen almas, o bien las almas de las mujeres se destruyen después de la muerte. Los gnanji han adoptado la primera de esas dos explicaciones: ciertos pueblos del Queensland han preferido la segunda (ver Roth, *Superstition, "Magic and Medicine"*, en *N. Queensland Ethnogr.*, n.º 5, § 68).

<sup>4</sup> "Los niños de menos de cuatro o cinco años no tienen ni alma ni vida futura", dice Dawson. Pero el hecho que traduce aquí Dawson es simplemente la ausencia de ritos funerarios para los niños de corta edad. Veremos más adelante su significación verdadera.

<sup>5</sup> Dawson, p. 51; Parker, *The Euahlayi*, p. 35; Eylmann, p. 188.

<sup>6</sup> *North. Tr.*, p. 542; Schürmann, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln*, en Woods, p. 235.

<sup>7</sup> Es la expresión empleada por Dawson, p. 50.

<sup>8</sup> Strehlow, I, p. 15, n. 1; Schulze, *loc. cit.*, p. 246. Es el tema del mito del vampiro.

<sup>9</sup> Strehlow, I, p. 15; Schulze, p. 244; Dawson, p. 51. Es cierto que a veces se dice de las almas que no tienen nada de corporal: según ciertos testimonios recogidos por Eylmann (p. 188), ellas serían *ohne Fleisch und Blut*. Pero estas negaciones radicales nos dejan escépticos. El hecho de que no se hagan ofensas a las almas de los muertos no implica de ningún modo, como lo cree Roth (*Superstition, Magic*, etc., § 65) que ellas no coman.

<sup>10</sup> Roth, *ibid.*, 65; *North. Tr.*, p. 500. Sucede así que el alma emana olores (Roth, *ibid.*, § 68).

<sup>11</sup> Roth, *ibid.*, § 67; Dawson, p. 51.

<sup>12</sup> Roth, *ibid.*, § 65.

<sup>13</sup> Schürmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln*, en Woods, p. 235.

<sup>14</sup> Parker, *The Euahlayi*, pp. 29, 35; Roth, *ibid.*, pp. 65, 67, 68.

<sup>15</sup> Roth, *Superstition*, etc., § 65; Strehlow, I, p. 15.

<sup>16</sup> Strehlow, I, p. 14, n. 1.

<sup>17</sup> Frazer, "On Certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul", en *J. A. I.*, XV, p. 66.

- <sup>18</sup> Es el caso entre los kaitish y los unmatjera. Ver Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 506 y *Nat. Tr.*, p. 512.
- <sup>19</sup> Roth, *ibid.*, § 65, 66, 67, 68.
- <sup>20</sup> Roth, *ibid.*, § 68; se dice en este pasaje que, cuando hay desvanecimiento como consecuencia de una pérdida de sangre, es porque se ha ido el alma. Cf. Parker, *The Euahlayi*, p. 38.
- <sup>21</sup> Parker, *The Euahlayi*, pp. 29 y 35; Roth, *ibid.*, § 65.
- <sup>22</sup> Strehlow, I, pp. 12, 14. Se habla en esos diferentes pasajes de espíritus malos que matan a niños, cuya alma, hígado y grasa comen, o bien el alma, el hígado y los riñones. El hecho de que el alma esté colocada así en el mismo nivel que las diferentes vísceras o tejidos y que constituya un alimento del mismo tipo muestra bien el estrecho parentesco que mantiene con ellos. Cf. Schulze, p. 246.
- <sup>23</sup> Por ejemplo, entre la gente del río Pennefather (Roth, *ibid.*, § 68), hay un nombre para el alma que reside en el corazón (*Ngai*), otro para la que reside en la placenta (*Cho-i*), un tercero para la que se confunde con el aliento (*Wanji*). Entre los euahlayi, hay tres y hasta cuatro almas (Parker, *The Euahlayi*, p. 35).
- <sup>24</sup> Ver la descripción del rito del *Urpmilchima*, entre los aranda (Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 503 y siguientes).
- <sup>25</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 497 y 508.
- <sup>26</sup> Spencer y Gillen, *North Tr.*, pp. 547, 548.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 506, 527 y siguientes.
- <sup>28</sup> Meyer, *The Encounter Bay Tribe*, en Woods, p. 193.
- <sup>29</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, pp. 551, 463; *Nat. Tr.*, p. 553.
- <sup>30</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 510.
- <sup>31</sup> Por ejemplo, entre los aranda y entre los loritja (Strehlow, I, p. 15, n. 2, II, p. 77). El alma, durante la vida, se llama *guruna* y *Ltana* después de la muerte. El *Ltana* de Strehlow es idéntico al *ulthana* de Spencer y Gillen (*Nat. Tr.*, p. 514 y sig.). Lo mismo entre la gente del río Bloomfield (Roth, *Superstition. etc.*, § 66).
- <sup>32</sup> Eymann, p. 188.
- <sup>33</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 524, 491, 496.
- <sup>34</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, pp. 542, 503.
- <sup>35</sup> Mathews, Ethnol. "Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria", en *Journ. a. Proc. of the R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287.
- <sup>36</sup> Strehlow, I, p. 15 y sig. Así, según Strehlow, entre los aranda los muertos viven en una isla; según Spencer y Gillen, en un lugar subterráneo. Es probable que los dos mitos coexistan, y no son los únicos. Veremos que hasta se encuentra un tercero. Sobre esta concepción de la isla de los muertos, cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493; Schurmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln*, en Woods, p. 235; Eymann, p. 189.
- <sup>37</sup> Schulze, p. 244.
- <sup>38</sup> Dawson, p. 51.
- <sup>39</sup> Se encuentran en esas mismas tribus rastros evidentes de un mito más antiguo, según el cual las almas vivirían en un lugar subterráneo (Dawson, *ibid.*).
- <sup>40</sup> Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 13-19; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 473; Strehlow, I, p. 16.
- <sup>41</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498.
- <sup>42</sup> Strehlow, I, p. 16; Eymann, p. 189; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 473.
- <sup>43</sup> Son los espíritus de los antepasados de un clan especial, el clan de la bolsa venenosa (*Giftdrüsenmänner*).
- <sup>44</sup> A veces la acción de los misioneros es manifiesta. Dawson nos habla de un verdadero infierno opuesto al paraíso; él mismo tiende a ver en esta concepción una importación europea.

- <sup>45</sup> Ver Dorsey, "Siouan Cults", en *XIth Rep.*, pp. 419-420, 422, 485; cf. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, "Rapport de l'École des Hautes Études", 1893.
- <sup>46</sup> Ellas pueden desdoblarse provisoriamente, como veremos en el capítulo siguiente; pero esos desdoblamientos no agregan una unidad al número de almas susceptibles de reencarnarse.
- <sup>47</sup> Strehlow, I, p. 2.
- <sup>48</sup> *Nat. Tr.*, p. 73, n. 1.
- <sup>49</sup> Ver sobre este conjunto de concepciones, Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 119, 123, 127, 387 y sig.; *North. Tr.*, pp. 145-174. Entre los guanji, no es necesariamente junto al okhanikilla que tiene lugar la concepción. Pero se cree que cada pareja está acompañada, en sus peregrinaciones sobre el continente, de un enjambre de almas del totem del marido. Cuando ha llegado la ocasión, una de esas almas penetra en el cuerpo de la mujer y la fecunda, donde ésta se encuentre (*North. Tr.*, p. 169).
- <sup>50</sup> *Nat. Tr.*, pp. 512-513. Cf. caps. X y XI.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, p. 119.
- <sup>52</sup> Entre los kaitish (*North. Tr.*, p. 154), entre los urabunna (*North. Tr.*, p. 416).
- <sup>53</sup> Es el caso de los warramunga y las tribus parientes, walpari, wulmana, worgaia, tjingilli (*North. Tr.*, p. 161), y también entre los umbaia y los guanji (*Nat. Tr.*, página 170).
- <sup>54</sup> Strehlow, I, pp. 15-16. Para los loritja, ver Strehlow, II, p. 7.
- <sup>55</sup> Strehlow hasta llega a decir que las relaciones sexuales no son tampoco consideradas como una condición necesaria, una especie de preparación para la concepción (II, p. 52, n. 7). Agrega, es cierto, algunas líneas más abajo, que los ancianos saben perfectamente qué relación une el comercio carnal y la generación y que, por lo que respecta a los animales, los niños mismos están informados. Lo cual no deja de debilitar un poco el alcance de su primera afirmación.
- <sup>56</sup> Empleamos, en general, la terminología de Spencer y Gillen antes que la de Strehlow, porque la primera está, al presente, consagrada por un largo uso.
- <sup>57</sup> *Nat. Tr.*, pp. 124, 513.
- <sup>58</sup> I, p. 5. *Ngarra*, según Strehlow, significa eterno. Entre los loritja, sólo las piedras desempeñan este papel.
- <sup>59</sup> Strehlow traduce por *Kinderkeime* (gérmenes de niños). Spencer y Gillen están lejos de ignorar, por otra parte, el mito de la *ratapa* y los trajes que se relacionan con ellos. Nos hablan explícitamente de él en *Nat. Tr.*, p. 366 y sig. y p. 552. Señalan en diferentes puntos del territorio aranda, la existencia de piedras llamadas *Erathipa*, de donde se desprenden *spirit children*, almas de niños, que se introducen en el cuerpo de las mujeres y lo fecundan. Según Spencer y Gillen, *Erathipa* significaría niño, aunque, agregan, esta palabra sólo se emplee raramente con ese sentido en la conversación corriente (*ibid.*, p. 338).
- <sup>60</sup> Los aranda están repartidos en cuatro o en ocho clases matrimoniales. La clase de un niño está determinada por la de su padre; inversamente, de la primera puede deducirse la segunda. (Ver Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 70 y sig.; Strehlow, I, p. 6 y sig.) Queda por saber cómo el *ratapa* tiene una clase determinada; volveremos más lejos sobre este punto.
- <sup>61</sup> Strehlow, II, p. 52. Sucede a veces, pero raramente, que surjan dudas sobre la naturaleza del totem del niño. Strehlow cita un caso (p. 53).
- <sup>62</sup> Es la misma palabra que *namatwinna* que se encuentra en Spencer y Gillen (*Nat. Tr.*, p. 541).
- <sup>63</sup> Strehlow, II, p. 53.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, p. 56.

<sup>65</sup> Mathews atribuye a los tjingilli (*alias* Chingalee) una teoría análoga de la concepción (*Proc. R. Geogr. Trans. and Soc. Queensland*, XXII [1907], pp. 75-76).

<sup>66</sup> A veces sucede que el antepasado que se cree ha arrojado el namatuna se muestre a la mujer bajo las especies de un animal o de un hombre; es una prueba más de la afinidad del alma ancestral con una forma material.

<sup>67</sup> Schulze, *loc. cit.*, p. 237.

<sup>68</sup> Eso resulta del hecho de que el ratapa no puede encarnarse más que en el cuerpo de una mujer que pertenece a la misma clase matrimonial que la madre del antepasado mítico. Por eso no comprendemos cómo Strehlow ha podido decir (I, p. 42, *Anmerkung*) que, salvo en un caso, los mitos no afectan los antepasados del Alcheringa a clases matrimoniales determinadas. Su propia teoría de la concepción supone todo lo contrario (cf. II, p. 53 y siguientes).

<sup>69</sup> Strehlow, II, p. 58.

<sup>70</sup> La diferencia entre las dos versiones se atenúa aún y se reduce casi a nada si se nota que, cuando Spencer y Gillen nos dicen que el alma ancestral se encarna en el cuerpo de la mujer, las expresiones de las que se sirven no deben ser tomadas al pie de la letra. No es el alma entera la que viene a fecundar a la madre, sino solamente una emanación de esta alma. En efecto, según su opinión, un alma, igual en poderes y hasta superior a la que se ha encarnado, continúa residiendo en el árbol o en la piedra nanja (ver *Nat. Tr.*, p. 514); tendremos ocasión de volver sobre este punto (cf. más adelante, p. 286-87).

<sup>71</sup> II, pp. 76, 81. Según Spencer y Gillen, la churinga sería no el cuerpo del antepasado, sino el objeto en el cual reside el alma de este último. Estas dos interpretaciones míticas son, en el fondo, idénticas y fácilmente se ve cómo ha podido pasarse de una a otra: el cuerpo es el lugar donde reside el alma.

<sup>72</sup> Strehlow, I, p. 4.

<sup>73</sup> Strehlow, I, pp. 53-54. En esos relatos, el antepasado comienza por introducirse él mismo en el seno de la mujer y le produce los trastornos característicos del embarazo. Luego sale y sólo después deja el namatuna.

<sup>74</sup> Strehlow, II, p. 76.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 81. Ésta es la traducción palabra por palabra de los términos empleados tal como nos la da Strehlow: *Dies du Körper bist; dies du der nümliche*. En un mito, un héroe civilizador, Mangarkunjerkunja, al presentar a cada hombre la churinga de su antepasado, le dice: "Tú has nacido de esta churinga" (*ibid.*, p. 76).

<sup>76</sup> Strehlow, II, p. 76.

<sup>77</sup> Strehlow, *ibid.*

<sup>78</sup> En el fondo, la única divergencia real que hay entre Strehlow por una parte y Spencer y Gillen por otra, es la siguiente. Para estos últimos, el alma del individuo, después de la muerte, vuelve al árbol nanja donde se confunde de nuevo con el alma del antepasado (*Nat. Tr.*, p. 513); para Strehlow, se va a la isla de los muertos donde termina por ser anulada. En un mito como en el otro, ella no sobrevive individualmente. En cuanto a la causa de esta divergencia, renunciemos a determinarla. Es posible que haya habido un error de observación cometido por Spencer y Gillen que no nos hablan de la isla de los muertos. Es posible también que el mito no sea el mismo entre los aranda del este que sobre todo han observado Spencer y Gillen, y en otras partes de la tribu.

<sup>79</sup> Strehlow, II, p. 51.

<sup>80</sup> *Ibid.*, II, p. 56.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>82</sup> *Ibid.*, II, p. 61.

<sup>83</sup> Ver p. 191.

<sup>84</sup> Strehlow, II, p. 57 y I, p. 2.

<sup>85</sup> Strehlow, II, p. 57.

<sup>86</sup> Roth, *Superstition, Magic, etc.*, § 74.

<sup>87</sup> En otros términos, la especie totémica está mucho más constituida por el grupo de antepasados, por la especie mítica, que por la especie animal o vegetal propiamente dicha.

<sup>88</sup> Ver p. 261.

<sup>89</sup> Strehlow, II, p. 76.

<sup>90</sup> Strehlow, *ibid.*

<sup>91</sup> Strehlow, II, pp. 57, 60, 61. Strehlow llama a la lista de los totémicos la lista de los ratapa.

<sup>92</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 475 y siguientes.

<sup>93</sup> *The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines*, en Curr, II, p. 47.

<sup>94</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 482.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>96</sup> Taplin, *Folklore, Customs, Manners, etc., of South Austral. Aborig.*, p. 60.

<sup>97</sup> Cada clan de antepasado tiene, bajo tierra, su campo especial; el mityu es su campo.

<sup>98</sup> Mathews, en *Journal of R. S. of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 293. Mathews señala la misma creencia en otras tribus de Victoria (*ibid.*, p. 197).

<sup>99</sup> Mathews, *ibid.*, p. 349.

<sup>100</sup> J. Bishop, "Die Niol-Niol", en *Anthropos*, III, p. 35.

<sup>101</sup> Roth, *Superstition, etc.*, § 68; cf. 69a, el caso semejante de los indios de la Ribera Proserpina. Para simplificar la exposición, hemos dejado de lado la complicación que resulta de la diferencia de los sexos. El alma de los niños está hecha con el choi de su madre, mientras que comparten con sus hermanos el agai de su padre. Esta particularidad, que quizás proviene de que los dos sistemas de filiación se han usado sucesivamente, no alcanza, por otra parte, el principio de la perpetuidad del alma.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>103</sup> *Die Tlinkit-Indianer*, p. 282.

<sup>104</sup> Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 117 y siguientes.

<sup>105</sup> Boas, *Sixth Rep. of the Committee on the North-Western Tribes of Canada*, página 59.

<sup>106</sup> Lafitau, *Moeurs des sauvages américains*, II, p. 434; *Pétit. Atanogaphie des Déa-Dindjé*, p. 59.

<sup>107</sup> Ver p. 139 y siguientes.

<sup>108</sup> Ver p. 141.

<sup>109</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147. Cf. *ibid.*, p. 769.

<sup>110</sup> Strehlow (I, p. 15, n. 2) y Schulze *loc. cit.*, p. 246) nos representan al alma, como Howitt nos representa aquí al totem, saliendo del cuerpo para ir a vivir otra alma. Del mismo modo, se ha visto más arriba al alijira o totem maternal manifestarse en sueños como un alma o un espíritu.

<sup>111</sup> Fison y Howitt, *Hurnai and Kamilaroi*, p. 230.

<sup>112</sup> *Globus*, t. CXXI, p. 289. A pesar de las objeciones de Teobaldt, Strehlow ha mantenido sus afirmaciones sobre este punto (ver Strehlow, III, p. 81). Teobaldt encuentra que hay cierta contradicción entre esta aseveración y la teoría según la cual

los ratapa emanan de árboles, de piedras, de churingas. Pero el animal totémico encarna al totem del mismo modo que el árbol o la piedra naja; puede desempeñar pues el mismo papel. Esas cosas diferentes son mitológicamente equivalentes.

<sup>113</sup> "Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of S. Australia", en *Trans. R. Soc. South Australia*, XXXI (1907), p. 4. Cf. a propósito de las tribus del distrito de Carns (Queensland setentrional), *Man*, 1909, n° 86.

<sup>114</sup> Entre los wakelvura donde, según Curr y Howitt, cada clase matrimonial tiene sus totems propios, el animal dice la clase (ver Curr, III, p. 28); entre los buandik, revela el clan (Mrs. James S. Smith, *The Booandik Tribes of S. Austral. Aborigines*, p. 123). Cf. Howitt, "On some Austral Beliefs", en *J. A. I.*, XIII p. 191, XIV p. 362; Thomas, "An American View of Totemism", en *Man*, 1902, n° 85; Brough Smyth, I, p. 110; Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 513.

<sup>115</sup> Roth, *Superstition*, etc., § 83. Probablemente es una forma de totemismo sexual.

<sup>116</sup> "Prinz zu Wied", *Reise in das innere Nord-Amerika*, II, p. 190.

<sup>117</sup> K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 1894, pp. 511, 512.

<sup>118</sup> Ver Frazer, *La rama dorada*, I.

<sup>119</sup> *Third Rep.*, pp. 229, 233.

<sup>120</sup> *Indian Tribes*, IV, p. 86.

<sup>121</sup> Por ejemplo, entre los batta de Sumatra (ver *La rama dorada*, III), en Melanesia (Codrington, *The Melanesians*, p. 178), en el archipiélago malayo (Tylor, "Remarks on Totemism", en *J. A. I.*, nueva serie, I, p. 147). Se notará que los casos en que el alma, después de la muerte, se presenta netamente bajo forma animal están tomados de las sociedades en que el totemismo está más o menos desgastado. Es que, allí donde las creencias totémicas son relativamente puras, la idea de alma es forzosa-mente ambigua; pues el totemismo implica que ella participa a la vez de los dos reinos. Ella no puede determinarse en un sentido o en el otro de una manera exclusiva, pero toma ora un aspecto y ora el otro según las circunstancias. Cuanto más retrocede el totemismo, menos necesaria llega a ser esta ambigüedad, al mismo tiempo que los espíritus sienten una mayor necesidad de distinción. Entonces se hacen sentir las afinidades tan marcadas del alma para con el reino animal, sobre todo después que se ha liberado del cuerpo humano.

<sup>122</sup> Ver p. 179 y sig. Sobre la generalidad de la creencia en la metempsicosis, ver Tylor, p. 8 y siguientes.

<sup>123</sup> Si las representaciones religiosas y morales constituyen, creemos, los elementos esenciales de la idea de alma, no entendemos decir, sin embargo, que sean los únicos. Alrededor de este nudo central, vienen a agruparse otros estados de conciencia que tienen, aunque en un grado menor, el mismo carácter. Éste es el caso de todas las formas superiores de la vida intelectual, en razón de precio particular y de la dignidad que les atribuye la sociedad. Cuando vivimos de la vida de la ciencia o del arte, tenemos la impresión de movernos en un círculo de cosas superiores a la sensación: esto es lo que tendremos, por otra parte, ocasión de mostrar con más precisión en nuestra conclusión. Es por eso que las altas funciones de la inteligencia han sido siempre consideradas como manifestaciones específicas de la actividad del alma. Pero verosimilmente ellas no hubieran bastado para constituir la noción de alma.

<sup>124</sup> F. Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, pp. 203-205.

<sup>125</sup> Es la tesis de Preuss en los artículos del *Globus* que hemos citado muchas veces. Parece que M. Levy-Bruhl también tiende hacia la misma concepción (ver *Fonctions mentales*, etc., pp. 92-93).

<sup>126</sup> Ver sobre este punto nuestro *Suicidio*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1965.

<sup>127</sup> Quizás se objetará que la unidad es la característica de la personalidad, mien-

tras que el alma siempre se ha concebido como múltiple, como susceptible de dividirse y de subdividirse casi al infinito. Pero hoy sabemos que la unidad de la persona está igualmente hecha de partes, que ella es, también, susceptible de dividirse y de descomponerse. Sin embargo, la noción de personalidad no se desvanece por el solo hecho de que hayamos cesado de concebirla bajo la forma de un átomo metafísico e indivisible. Lo mismo sucede con esas concepciones populares de la personalidad que han encontrado su expresión en la idea de alma. Ellas muestran que los pueblos siempre han tenido el sentimiento de que la persona humana no tenía esta unidad absoluta que le han otorgado ciertos metafísicos.

<sup>128</sup> No negamos, por esto, la importancia del factor individual; él se explica, desde nuestro punto de vista, tan fácilmente como su contrario. Si el elemento esencial de la personalidad es lo que hay de social en nosotros, por otra parte, no puede haber vida social más que si individuos distintos están asociados, y ella es tanto más rica cuanto más numerosos son ellos y más diferentes unos de otros. El factor individual es pues condición de factor impersonal. El caso recíproco no es menos verdadero, pues la sociedad misma es una fuente importante de diferenciaciones individuales (ver *La división del trabajo social*, Edit. Schapire, Bs. Aires, 1967).

## CAPITULO NOVENO

### LA NOCIÓN DE ESPÍRITUS Y DE DIOSSES

Con la noción de alma, hemos salido del círculo de las fuerzas impersonales. Pero ya las religiones australianas reconocían, por encima del alma, personalidades míticas de un orden superior: espíritus, héroes civilizadores y hasta dioses propiamente dichos. Sin entrar en los detalles de las mitologías, tenemos que investigar, al menos, bajo qué forma se presentan en Australia esas tres categorías de seres espirituales y de qué manera se relacionan con el conjunto del sistema religioso.

#### I

Un alma no es un espíritu. En efecto, ella está internada en un organismo determinado; aunque pueda salir de él en ciertos momentos, normalmente es su prisionera. Sólo se escapa definitivamente en el momento de la muerte, y aun hemos visto con qué dificultad se consuma esta separación. El espíritu, al contrario, aunque frecuentemente esté unido con estrechos vínculos a un objeto particular, a una fuente, a una roca, a un árbol, a un astro, etc., aunque resida preferentemente allí, puede alejarse voluntariamente para llevar en el espacio una existencia independiente. Por eso tiene un radio de acción más extenso. Puede actuar sobre todos los individuos que se le aproximan o a los cuales él se aproxima. El alma, al contrario, no tiene influencia casi más que sobre el cuerpo que anima; muy excepcionalmente, en el transcurso de su vida terrestre, le sucede afectar a sujetos extraños.

Pero si el alma no tiene los caracteres distintos del espíritu, los adquiere, al menos en parte, por la muerte. En efecto, una vez desencarnada, y en tanto no haya descendido otra vez a un cuerpo, tiene la misma libertad de movimientos que un espíritu. Sin duda, cuando los ritos del duelo están cumplidos, se cree que ha partido hacia el país de las almas; pero primero per-

manece durante bastante tiempo en la tumba. Además, aun cuando se hubiera alejado definitivamente, se cree que continúa rondando alrededor del campo, en la maleza<sup>1</sup>. Generalmente se la representa como un ser más bien benefactor, sobre todo para con los miembros de su familia que sobreviven: también hemos visto que el alma del padre viene a ayudar al crecimiento de sus hijos o de sus nietos. Pero sucede también que dé pruebas de una verdadera crueldad; todo depende de su humor y del modo con que la tratan los vivos<sup>2</sup>. Por eso se recomienda, sobre todo a las mujeres y a los niños, no aventurarse al campo durante la noche, para no exponerse a encuentros peligrosos<sup>3</sup>.

Sin embargo, un aparecido no es un verdadero espíritu. Primero, solo tiene generalmente un poder de acción restringido; luego, no tiene atribuciones definidas. Es un ser vagabundo a quien no incumbe ninguna tarea determinada: pues la muerte ha metido por efecto justamente colocarlo fuera de todos los cuadros regulares; es, en relación con los vivos, una especie de desclasado. Un espíritu, al contrario, tiene siempre una eficacia de un cierto tipo y es por eso mismo que se define; está encargado de un cierto orden de fenómenos, cósmicos o sociales; tiene una función más o menos precisa que cumplir en el sistema del mundo.

Pero existen almas que satisfacen esta doble condición y que, en consecuencia son, en sentido propio, espíritus. Son las almas de esos personajes míticos que la imaginación popular ha colocado en el origen de los tiempos, la gente del Aleheringa o Altjiranhamitjina de los aranda, los mura-mura de las tribus del lago Eyre, los muk-kurnai de los Kurnai, etc. En un sentido, todavía son almas, ya que se cree que antaño han animado cuerpos de los cuales se han separado en un momento dado. Pero, aun cuando llevaban una vida terrestre, ya poseían, como lo hemos visto, poderes excepcionales; tenían un mana superior al de los hombres ordinarios y lo han conservado. Además, están encargadas de funciones determinadas.

En primer lugar, según se acepte la versión de Spencer y Gillen o la de Strehlow, incumbe a ellas la tarea de asegurar el reclutamiento periódico del clan. Están encargadas del fenómeno de la concepción.

Una vez operada la concepción, no ha terminado la tarea del antepasado. Tiene que velar sobre el recién nacido. Más tarde, cuando el niño ha llegado a hombre, lo acompaña en la caza, dirige hacia él la presa, le advierte, por medio de sueños, de los peligros que puede correr, lo protege de sus enemigos, etc. En este punto, Strehlow está enteramente de acuerdo con Spencer y Gillen<sup>4</sup>. Se preguntará, es cierto, cómo es posible, en la versión de estos últimos, que el antepasado cumpla esta función, pues, como se reencarna en el momento de la concepción, debería, según parece, confundirse con el alma del niño y, en consecuencia, no podría protegerlo desde afuera. Pero es que

en realidad no se reencarna entero: solamente se desdobla. Una parte suya penetra en el cuerpo de la mujer y la fecunda: otra continúa existiendo afuera y, con el nombre especial de Arumburinga, cumple el oficio de genio tutelar<sup>5</sup>.

Se ve cuán grande es el parentesco de este espíritu ancestral con el *genius* de los latinos, y el *δαίμων* de los griegos<sup>6</sup>. La identidad funcional es completa. El *genius*, en efecto, es ante todo el que engendra *quì gignit*: expresa y personifica la potencia generadora<sup>7</sup>. Pero al mismo tiempo es el protector, el director del individuo particular a cuya persona está atribuido<sup>8</sup>. En fin, se confunde con la personalidad misma de este individuo: representa el conjunto de inclinaciones y tendencias que lo caracterizan y le dan una fisonomía distintiva en medio de los otros hombres<sup>9</sup>. De allí provienen las expresiones conocidas *indulgere genio*, *defraudare genium* con el sentido de *sequi su temperamento natural*. En el fondo, el *genius* es otra forma, un doble del alma misma del individuo. Eso lo prueba la sinonimia parcial de *genius* y de *manes*<sup>10</sup>. Los *manes*, son el *genius* después de la muerte; pero es también lo que sobrevive del difunto, es decir, su alma. De la misma manera, el alma del aranda y el espíritu ancestral que le sirve de *genius* no son más que dos aspectos diferentes de un solo y mismo ser.

Pero no solamente en relación con las personas se sitúa el antepasado de una manera definida; también en relación con las cosas. Aunque se crea que su verdadero habitat está bajo tierra, se piensa que frecuenta constantemente el lugar donde se encuentra el árbol o la piedra nanja, el pozo de agua que se ha formado espontáneamente en el punto preciso donde ha desaparecido en el suelo, después de haber terminado su primera existencia. Como se cree que este árbol o esta roca representan el cuerpo del héroe, se imagina que su alma misma vuelve allí constantemente y habita allí a título más o menos permanente; por la presencia de esta alma se explica el respeto religioso que inspiran esos lugares. Nadie puede cortar una rama del árbol nanja sin exponerse a la enfermedad<sup>11</sup>. "En otro tiempo, el hecho de cortarlo o deteriorarlo era castigado con la muerte. Un animal o un pájaro que se refugia allí no debe matarse. Hasta los bosques que lo rodean deben respetarse: el césped no debe quemarse. Las piedras, también, deben tratarse con respeto. Está prohibido desplazarlas y quebrarlas<sup>12</sup>." Como este carácter sagrado se atribuye al antepasado, éste aparece como el espíritu de este árbol, de esta piedra, de este pozo de agua, de esta fuente<sup>13</sup>. Si la fuente se considera que mantiene ciertas relaciones con la lluvia<sup>14</sup>, él llegará a ser un espíritu de la lluvia. Así, esas mismas almas que, por un lado, sirven de genios protectores de los hombres, cumplen al mismo tiempo funciones cósmicas. Sin duda en ese sentido hay que entender un texto de Roth según el cual, en el Queensland septentrional, los espíritus de la naturaleza serían almas de difuntos que habrían elegido su domicilio en los bosques o en las cavernas<sup>15</sup>.

Esta vez, pues, los seres espirituales son algo distinto que almas errantes y sin eficacia definida. Strehlow los llama dioses<sup>16</sup>; pero la expresión es impropia, al menos en la mayor parte de los casos. En efecto, en una sociedad como la de los aranda, donde cada uno tiene su antepasado protector, habría tantos o más dioses que individuos. Sería introducir confusión en la terminología dar el nombre de dios a un ser sagrado que no tiene más que un fiel. Puede suceder, es cierto, que la figura del antepasado crezca hasta el punto de recordar la de una divinidad propiamente dicha. Entre los warramunga, como hemos dicho<sup>17</sup>, el clan entero se cree que ha descendido de un solo y único antepasado. Se explica fácilmente que, en ciertas condiciones, este antepasado colectivo haya podido transformarse en objeto de una devoción colectiva. Eso es lo que ha sucedido sobre todo con la serpiente Wollunqua<sup>18</sup>. Este animal mítico, que se piensa ha dado origen al clan del mismo nombre, continúa, se cree, viviendo en un pozo de agua rodeado de respeto religioso. Por eso es objeto de un culto que el clan celebra colectivamente: con ritos determinados, se esfuerzan por gustarle, por conciliar sus favores, le dirigen especies de rezos, etc. Puede decirse, pues, que es el dios del clan. Pero es un caso muy excepcional, hasta único, según Spencer y Gillen. Normalmente, la expresión de espíritus es la única que conviene para designar esos personajes ancestrales.

En cuanto a la manera en que se ha formado esta concepción, surge de todo lo que precede.

Como lo hemos mostrado, la existencia de almas individuales, una vez admitida, no podía comprenderse si no se imaginaba, al principio de las cosas, un fondo original de almas fundamentales de las que todas las otras hubieran derivado. Pues bien, debía necesariamente concebirse que esas almas arquetipos contenían en sí la fuente de toda eficacia religiosa; pues, como la imaginación no remonta el más allá, se ha creído que de ellas y sólo de ellas provenían todas las cosas sagradas, los instrumentos de culto, los miembros del clan, los animales de la especie totémica. Ellas encarnan toda la religiosidad difusa en la tribu y en el mundo, y es por eso que se les atribuye poderes sensiblemente superiores a aquéllos de los que gozan las simples almas de los hombres. Por otra parte, el tiempo, por sí mismo, aumenta y refuerza el carácter sagrado de las cosas. Una churinga muy antigua inspira mucho más respeto que una churinga reciente y se le suponen más virtudes<sup>19</sup>. Los sentimientos de veneración de que ha sido objeto durante la serie de generaciones sucesivas que la han manejado se han como acumulado en ella. Por la misma razón, personajes que, desde siglos, son objeto de mitos que se transmiten respetuosamente de boca en boca y que los ritos ponen periódicamente en acción, no podían dejar de ocupar, en la imaginación popular, un lugar totalmente aparte.

¿Pero cómo sucede que, en lugar de permanecer fuera de los cuadros de la sociedad, hayan llegado a ser sus miembros regulares?

Es porque cada individuo es el doble de un antepasado. Ahora bien, cuando dos seres son parientes hasta ese punto, se conciben naturalmente como solidarios; ya que participan de una misma naturaleza, lo que afecta a uno debe, según parece, afectar necesariamente al otro. El grupo de antepasados míticos se encontró así relacionado por un vínculo moral con la sociedad de los vivos; se atribuyó a unos y a otros los mismos intereses y las mismas pasiones; se vio en ellos a asociados. Sólo que, como los primeros tenían una dignidad más alta que los segundos, esta asociación tomó, en el espíritu público, la forma de una relación entre superiores e inferiores, entre patronos y clientes, entre benefactores y asistidos. Es así cómo nació esta curiosa concepción del genio tutelar, atribuido a cada individuo.

El problema de saber cómo el antepasado fue puesto en relación no solamente con los hombres sino también con las cosas, puede parecer muy embarazosa; pues no se ve, a primera vista, qué relación puede haber entre un personaje de este tipo y un árbol o una piedra. Pero un dato que debemos a Strehlow nos da una solución, al menos verosímil, de ese problema.

Esos árboles y esas piedras no están situadas sobre cualquier punto del territorio tribal, sino que están amontonadas principalmente alrededor de esos santuarios, llamados *ernnatulunga* según Spencer y Gillen, *arknanaua* según Strehlow, donde están depositadas las churingas del clan<sup>20</sup>. Se sabe el respeto que rodea esos lugares por el solo hecho de que allí se conservan los más preciosos instrumentos del culto. Por eso cada uno de ellos irradiaba santidad alrededor de sí. Es por esta razón que los árboles y las piedras vivían aparecen como sagradas, que está prohibido destruirlas y deteriorarlas, que toda violencia ejercida sobre ellas es sacrilegio. Este carácter sagrado debe, en realidad, a un simple fenómeno de contagio psíquico, pero el indígena, para explicárselo, está obligado a admitir que esos diferentes objetos están en relación con los seres en los cuales él ve la fuente de todo poder religioso, es decir, con los antepasados del *Alcheringa*. De allí proviene el sistema de mitos que hemos relatado. Se imaginó que cada *ernnatulungá* marcaba el lugar donde un grupo de antepasados se había hundido en la tierra. Se creyó que los túmulos, los árboles que cubrían el suelo representaban sus cuerpos. Pero como el alma, de una manera general, conserva una especie de afinidad para con el cuerpo donde ha vivido, se inclinaron naturalmente a creer que esas almas ancestrales continuaban frecuentando, preferentemente, esos emplazamientos donde subsistía su envoltura material. Se los situó, pues, en esos árboles, en esas piedras, en esos pozos de agua. Es así cómo cada una de ellas, aunque seguía siendo guardiana de un individuo



determinado, se encontró transformada en una especie de *genius loci* y cumplió esa función <sup>21</sup>.

Esas concepciones, así elucidadas, nos pueden hacer comprender una forma de totemismo que hemos debido dejar sin explicación hasta este momento: es el totemismo individual.

Un totem individual se define esencialmente por los dos caracteres siguientes: 1<sup>o</sup>) es un ser con forma animal o vegetal, cuya función es proteger a un individuo; 2<sup>o</sup>) la suerte de este individuo y la de su patrono están ligadas estrechamente: todo lo que toca al segundo se comunica simpáticamente al primero. Pues bien, los espíritus ancestrales que acabamos de tratar responden a la misma definición. También ellos pertenecen, al menos en parte, al reino animal o vegetal. También ellos son genios tutelares. En fin, un vínculo simpático une cada individuo con su antepasado protector. El árbol nanja, cuerpo místico de este antepasado, no puede, en efecto, ser destruido sin que el hombre se sienta amenazado. La creencia, es cierto, pierde fuerza hoy. Sin embargo, Spencer y Gillen la han observado todavía y, en todo caso, estiman que antaño era general <sup>22</sup>.

La identidad se encuentra hasta en los detalles de las dos concepciones.

Las almas ancestrales residen en los árboles o piedras que se consideran sagradas. Del mismo modo, entre los euahlayi, el espíritu del animal que sirve de totem individual se cree que habita en un árbol o en una piedra <sup>23</sup>. Este árbol o esta piedra son sagrados: nadie puede tocarlos, salvo el propietario del totem; y todavía, cuando es una piedra o una roca, la interdicción es absoluta <sup>24</sup>. De esto resulta que esos son verdaderos lugares de refugio.

En fin, hemos visto que el alma individual no es más que otro aspecto del espíritu ancestral; éste, según dice Strehlow, sirve, de alguna manera, de segundo yo <sup>25</sup>. Del mismo modo, según una expresión de Mrs. Parker, el totem individual de los euahlayi, llamado Yunbeai, es un *alter ego* del individuo: "El alma del hombre está en su Yunbeai y el alma de su Yunbeai está en él" <sup>26</sup>. Es, pues, en el fondo, una misma alma en dos cuerpos. El parentesco de esas dos nociones es tan grande que se expresan a veces con una sola y misma palabra: el caso se da en Melanesia y en Polinesia: *atai* en la isla Mota, *tamaniu* en la isla Aurora, *talegia* en Motlaw, designan a la vez el alma de un individuo y su totem *personal* <sup>27</sup>. Lo mismo ocurre con *aitu* en Samoa <sup>28</sup>. Es que el totem individual no es más que la forma exterior y visible del yo, de la personalidad cuya forma invisible e interior es el alma <sup>29</sup>.

Así, el totem individual tiene todos los caracteres esenciales del antepasado protector y desempeña el mismo papel; tiene, pues, el mismo origen y procede de la misma aldea.

Uno y otro, en efecto, consisten en un desdoblamiento del alma. El totem, como el antepasado, es el alma del individuo, pero exteriorizada e investida

de poderes superiores a los que se cree que ella posee en el interior del organismo. Pues bien, ese desdoblamiento es producto de una necesidad psicológica; pues no hace más que expresar la naturaleza del alma que, como lo hemos visto, es doble. En un sentido, ella es nuestra: expresa nuestra personalidad. Pero al mismo tiempo, está fuera de nosotros ya que no es más que la prolongación, en nosotros, de una fuerza religiosa que nos es exterior. No podemos confundirnos completamente con ella, ya que le atribuimos una excelencia y una dignidad que la eleva por encima nuestro y de nuestra individualidad empírica. Hay así toda una parte de nosotros mismos que tendemos a proyectar fuera de nosotros. Esta manera de concebimos está tan fundada en nuestra naturaleza que no podemos escapar a ella, aun cuando tratáramos de pensarnos sin recurrir a ningún símbolo religioso. Nuestra conciencia moral es como el núcleo alrededor del cual se ha formado la noción de alma; y sin embargo, cuando ella nos habla, nos da la impresión de un poder exterior y superior a nosotros, que nos dicta la ley y nos juzga, pero que nos ayuda también y nos sostiene. Cuando la tenemos con nosotros, nos sentimos más fuertes contra las pruebas de la vida, más seguros de triunfar en ella, como el australiano que, confiando en su antepasado o en su totem personal se siente más valiente frente a sus enemigos <sup>30</sup>. Hay pues algo objetivo en la base de esas diferentes concepciones, ya se trate del *genius romano*, del totem individual o del antepasado del Alchevinga; y es por eso que, bajo formas diversas, han sobrevivido hasta nuestros días. Todo sucede como si realmente tuviéramos dos almas; una, que está en nosotros, o más bien que es nosotros; la otra que está por encima de nosotros, y cuya función es controlar y asistir a la primera. Frazer sentía bien que, en el totem individual había un alma exterior; pero creía que esta exterioridad era producto de un artificio y de una treta mágica. En realidad, está implícita en la constitución misma de la idea de alma <sup>31</sup>.

## II

Los espíritus de los que acabamos de hablar son esencialmente benefactores. Sin duda ocurre que castiguen si el hombre no se conduce con ellos como conviene <sup>32</sup>; pero hacer mal no está en su función.

No obstante, el espíritu, por sí mismo, puede servir tanto al mal como al bien. Es por eso que, frente a los espíritus auxiliares y tutelares, se constituyó naturalmente una clase de genios malignos que permitió a los hombres explicarse los males permanentes que tienen que sufrir, las pesadillas <sup>33</sup>, las enfermedades <sup>34</sup>, los remolinos y las tempestades <sup>35</sup>, etc. Sin duda, no es que todas esas miserias humanas hayan parecido cosas demasiado anormales como para

poder explicarse de otro modo que por fuerzas naturales, pero es que todas las fuerzas se piensan entonces bajo forma religiosa. La fuente de la vida se considera un principio religioso; era lógico, pues, atribuir a un principio del mismo género todos los acontecimientos que turban la vida o que la destruyen.

Esos espíritus nocivos parecen haberse concebido sobre el mismo modelo que los genios benefactores de los que acabamos de hablar. Se los representa bajo forma animal, o mitad animal y mitad humana<sup>36</sup>; pero se inclinan naturalmente a prestarles dimensiones enormes y un aspecto repugnante<sup>37</sup>. Del mismo modo que las almas de los antepasados, se cree que habitan árboles, rocas, pozos de agua, cavernas subterráneas<sup>38</sup>. Muchos son representados como almas de personas que han vivido una vida terrestre<sup>39</sup>. En el caso de los aranda en particular, Spencer y Gillen dicen expresamente que esos malos genios, conocidos con el nombre de Oruncha, son seres del Alcheringa<sup>40</sup>. Entre los personajes de la época fabulosa, había, en efecto, temperamentos diferentes: algunos tenían instintos crueles y malos que conservan siempre<sup>41</sup>; otros eran naturalmente de una mala constitución; eran flacos y descarnados; por eso, cuando se hundieron en el suelo, las rocas nanja a que dieron nacimiento se consideraron centros de influencias peligrosas<sup>42</sup>.

Sólo que se distinguen de sus congéneres, los héroes del Alcheringa, por caracteres particulares. No se reencarnan; entre los hombres vivos, nunca hay quien los represente; carecen de posteridad humana<sup>43</sup>. Cuando, por ciertos signos, se cree que un niño es obra suya, se lo mata apenas nace<sup>44</sup>. Por otra parte, no pertenecen a ningún centro totémico determinado; están fuera de los cuadros sociales<sup>45</sup>. Por todos esos rasgos, se reconoce que son poderes mucho más mágicos que religiosos. Y en efecto, están en relaciones sobre todo con el mago; de ellos, muy a menudo, él obtiene sus poderes<sup>46</sup>. Hemos llegado, pues, al punto en que termina el mundo de la religión y comienza el de la magia; y como este último está fuera de nuestra investigación, no tenemos que extender más este estudio<sup>47</sup>.

### III

La aparición de la noción de espíritu marca un progreso importante en la individualización de las fuerzas religiosas.

No obstante, los seres espirituales que hemos tratado hasta ahora no son todavía más que personajes secundarios. O bien son genios malignos que dependen de la magia más que de la religión; o bien, atribuidos a un individuo y a un lugar determinados, no pueden hacer sentir su influencia sino en un círculo muy limitado. No pueden, pues, ser objeto más que de ritos

privados y locales. Pero una vez constituida la idea de espíritu, se extendió naturalmente a esferas más elevadas de la vida religiosa y nació así personalidades míticas de un orden superior.

Si las ceremonias propias de cada clan difieren unas de otras, no dejan de pertenecer a una misma religión; por eso existe entre ellas un cierto número de similitudes esenciales. Ya que todos los clanes no son más que partes de una sola y misma tribu, la unidad de la tribu no puede no hacerse sentir a través de la diversidad de los cultos particulares. Y en efecto, no hay grupo totémico que no tenga churingas, *bull-roarers*, los cuales se emplean en todas partes de manera semejante. La organización de la tribu en fraternías, en clases matrimoniales, en clanes, las interdicciones exogámicas que les son atribuidas constituyen igualmente verdaderas instituciones tribales. Las fiestas de la iniciación comprenden todas ciertas prácticas fundamentales, extracción de dientes, circuncisión, subincisión, etc., que, en una misma tribu, no varían con los totems. La uniformidad sobre este punto se ha establecido tanto más fácilmente cuanto que la iniciación tiene siempre lugar en presencia de la tribu o, al menos, ante una asamblea a la que se han convocado clanes diferentes. La razón de esto es que la iniciación tiene por objeto introducir al neófito en la vida religiosa, no solamente del clan donde ha nacido, sino de la tribu entera; es necesario, pues, que los variados aspectos de la religión tribal se representen ante él y pasen, de alguna manera, ante sus ojos. En esta ocasión es que se afirma mejor la unidad moral y religiosa de la tribu.

Hay así, en cada sociedad, un cierto número de ritos que se distinguen de todos los otros por su homogeneidad y su generalidad. Una tan notable concordancia no parece poder explicarse más que por una unidad de origen. Se imaginó pues que cada grupo de ritos similares lo había instituido un solo y mismo antepasado que había venido a revelarlos a la tribu entera. Así, entre los aranda, es un antepasado del clan del Gato salvaje, llamado Putiaputia<sup>48</sup>, quien se cree que ha enseñado a los hombres la manera de fabricar las churingas y de emplearlas ritualmente; entre los warramunga, es Murtu-murtu<sup>49</sup>; entre los urabunna, es Witurua<sup>50</sup>; Atuatú entre los kaitish<sup>51</sup> y Tundun entre los kurnai<sup>52</sup>. Del mismo modo, las prácticas de la circuncisión son atribuidas por los dieri del este y muchas otras tribus<sup>53</sup> a dos Mura-mura determinados, por los aranda a un héroe del Alcheringa, del totem del Lagarto, llamado Mangarkunjerkunja<sup>54</sup>. Al mismo personaje se atribuyen la institución de las interdicciones matrimoniales y la organización social que ellas implican, el descubrimiento del fuego, la invención de la lanza, del escudo, del boomerang, etc. Sucede, por otra parte muy frecuentemente, que el inventor del *bull-roarer* se considere también el fundador de los ritos de la iniciación<sup>55</sup>.

Esos antepasados especiales no podían ponerse en el mismo nivel que los otros. Por una parte, los sentimientos de veneración que inspiraban no se limitaban a un clan, sino que eran comunes a toda la tribu. Además, se les atribuía lo más estimado en la civilización tribal. Por esta doble razón, llegaron a ser objeto de una consideración particular. Se dice, por ejemplo, de Atnatu, que ha nacido en el cielo, en una época aún anterior a los tiempos del Alcheringa, que se ha hecho a sí mismo y él mismo se ha dado el nombre que lleva. Las estrellas son sus mujeres o sus hijas. Más allá del cielo donde vive, hay otro con otro sol. Su nombre es sagrado, y no debe pronunciarse jamás ante las mujeres o los no iniciados<sup>56</sup>.

Sin embargo, cualquiera que sea el prestigio del que gozan esos personajes, no había que instituir en su honor ritos particulares; pues ellos mismos no son más que ritos personificados. No tienen otra razón de ser que explicar prácticas existentes; no son más que otro aspecto de ellas. La churinga es una con el antepasado que la inventó: una y otra llevan a veces el mismo nombre<sup>57</sup>. Cuando se hace sonar el *bull-roarer*, se dice que es la voz del antepasado que se hace oír<sup>58</sup>. Pero, precisamente porque cada uno de esos héroes se confunde con el culto que se cree ha instituido, se piensa que está atento a la manera en que se lo celebra. No está satisfecho más que si los fieles cumplen exactamente sus deberes; castiga a los que son negligentes<sup>59</sup>. Es considerado, pues, el guardián del rito al mismo tiempo que su fundador y, por esta razón, está investido de un verdadero papel moral<sup>60</sup>.

#### IV

Y sin embargo, esta formación mitológica no es la más elevada que se encuentra entre los australianos. Hay al menos un cierto número de tribus que han llegado a la concepción de un dios, si no único, al menos supremo, al cual se atribuye una situación preeminente en relación con las otras entidades religiosas.

La existencia de esta creencia había sido señalada, desde hace mucho tiempo, por diferentes observadores<sup>61</sup>, pero Howitt es quien ha contribuido más a establecer su relativa generalidad. La ha comprobado, en efecto, sobre un área geográfica muy extensa que comprende el Estado de Victoria, la Nueva Gales del Sur, y que hasta se extiende al Queensland<sup>62</sup>. En toda esta región, un número considerable de tribus creen en la existencia de una verdadera divinidad tribal que, según las regiones, lleva nombres diferentes. Los empleados más frecuentemente son los de Bunjil o Pungil<sup>63</sup>, Daramulum<sup>64</sup> y Baiame<sup>65</sup>. Pero también se encuentran los de Nuralie o Nurelle<sup>66</sup>, Kohin<sup>67</sup>, Mungan-ngaua<sup>68</sup>. La misma concepción se encuentra más al oeste,

entre los narrinyeri, donde el gran dios se llama Nurunderi o Ngurrunderi<sup>69</sup>. Entre los dieri, es bastante verosímil que, por encima de los Mura-mura o antepasados ordinarios, exista uno que goza de una especie de supremacía<sup>70</sup>. En fin, contrariamente a las afirmaciones de Spencer y Gillen, que declaraban no haber observado entre los aranda ninguna creencia en una divinidad propiamente dicha<sup>71</sup>, Strehlow asegura que, bajo el nombre de Altjira, ese pueblo, como el de los loitja, reconoce un verdadero "dios"<sup>72</sup>.

Los caracteres esenciales de ese personaje son los mismos en todas partes. Es un ser inmortal, y hasta eterno: pues no deriva de ningún otro. Después de haber habitado la tierra durante un tiempo, se elevó al cielo o fue elevado<sup>73</sup>, y continúa viviendo allí rodeado de su familia, pues se le atribuye generalmente una o muchas mujeres, niños, hermanos<sup>74</sup>, quienes, a veces, lo asisten en sus funciones. Por la morada que se le asigna, se lo identifica a menudo, así como a todos los suyos, con estrellas determinadas<sup>75</sup>. Se le atribuye, por otra parte, un poder sobre los astros. Él es quien ha regulado la marcha del sol y de la luna<sup>76</sup>; les da órdenes<sup>77</sup>. Él es quien ha hecho brotar el relámpago de la nube y quien lanza el rayo<sup>78</sup>. Porque es el trueno, está igualmente en relación con la lluvia<sup>79</sup>: a él se dirigen cuando falta el agua o cuando ha caído demasiado<sup>80</sup>.

Se habla de él como de una especie de creador: se lo llama el padre de los hombres y se dice que él los ha hecho. Según una leyenda que tenía vigencia en Melbourne, Bunjil habría hecho al primer hombre de la manera siguiente. Con arcilla, habría fabricado una estatua; luego habría danzado a su alrededor muchas veces, le habría soplado en la nariz y la estatua se habría animado y se habría puesto a andar<sup>81</sup>. Según otro mito, habría alumbrado al sol: la tierra se habría entonces calentado y los hombres habrían salido de ella<sup>82</sup>. Al mismo tiempo que a los hombres<sup>83</sup>, este personaje divino ha hecho a los animales, los árboles<sup>84</sup>; a él se le deben todas las artes de la vida, las armas, el lenguaje, los ritos tribales<sup>85</sup>. Es el benefactor de la humanidad. Ahora todavía, desempeña para ella el papel de una especie de Providencia. Es él quien surte a sus fieles de todo lo necesario para su existencia<sup>86</sup>. Está en comunicación con ellos, ya sea directamente, ya sea con intermediarios<sup>87</sup>. Pero al mismo tiempo, guardián de la moral tribal, la castiga cuando es violada<sup>88</sup>. Si aún se cree a ciertos observadores, cumpliría, después de la vida, el oficio de juez: distinguiría entre los buenos y los malos y no trataría a unos como a los otros<sup>89</sup>. En todo caso, se lo presenta a menudo como encargado del país de los muertos<sup>90</sup>, y acogiendo a las almas cuando llegan al más allá<sup>91</sup>.

Como la iniciación es la forma principal del culto tribal, los ritos de la iniciación son los que se le atribuyen más especialmente; él es su centro. Muy a menudo, está representado por una imagen tallada en una corteza

de árbol o moldeada en la tierra. Se danza a su alrededor; se canta en su honor; se le dirigen hasta verdaderos rezos<sup>92</sup>. Se explica a los jóvenes quién es el personaje que representa esta imagen; se les dice su nombre secreto; el que las mujeres y los no iniciados deben ignorar; se les cuenta su historia, el papel que la tradición le atribuye en la vida de la tribu. En otros momentos, se levantan las manos hacia el cielo donde se cree reside; o bien se apuntan en la misma dirección las armas o los instrumentos rituales que se manejan<sup>93</sup>; es una manera de ponerse en comunicación con él. Se lo siente presente en todas partes. Vela al neófito mientras está recluso en el bosque<sup>94</sup>. Atiende a la manera en que se celebran las ceremonias. La iniciación es su culto. Por esto cuida especialmente que esos ritos, en particular, sean observados exactamente: cuando se cometen faltas o negligencias, las reprime de una manera terrible<sup>95</sup>.

La autoridad de cada uno de esos dioses supremos no está, por otra parte, limitada a una sola tribu; pero está reconocida igualmente por una pluralidad de tribus vecinas. Bunjil es adorado en casi todo el Estado de Victoria, Baiame en una porción notable de Nueva Gales del Sur, etc.; esto explica que esos dioses sean tan pocos para un área geográfica relativamente extensa. Los cultos de los cuales son objeto tienen, pues, un carácter internacional. Hasta sucede que esas diferentes mitologías se mezclen, se combinen, se hagan préstamos mutuos. Así, la mayor parte de las tribus que creen en Baiame admiten también la existencia de Duramulun; sólo que le acuerdan una dignidad menor. Hacen de él un hijo o un hermano de Baiame, subordinado a este último<sup>96</sup>. La fe en Duramulun se encuentra así extendida, bajo diversas formas, en toda la Nueva Gales del Sur. El internacionalismo religioso dista, pues, de ser una particularidad de las religiones más recientes y más avanzadas. Desde el comienzo de la historia, las creencias religiosas manifiestan una tendencia a no encerrarse en una sociedad política estrechamente delimitada; hay en ellas como una aptitud natural para pasar por encima de las fronteras; para difundirse, para internacionalizarse. Sin duda, hubo pueblos y épocas donde esta aptitud espontánea ha fracasado por necesidades sociales opuestas; no deja de ser real y, como se ve, muy primitiva.

A Tylor ha parecido que esta concepción contiene una teología tan elevada, que se negó a ver en ella otra cosa que el producto de una importación europea: sería una idea cristiana más o menos desnaturalizada<sup>97</sup>. A. Lang, al contrario<sup>98</sup>, la considera autóctona; pero admite, también él, que contrasta con el conjunto de las creencias australianas y se basa sobre principios totalmente distintos, y concluye que las religiones de Australia están hechas de dos sistemas heterogéneos, superpuestos uno al otro, y derivan en consecuencia, de un doble origen. Estarían, por una parte, las ideas relativas a los totems y a los espíritus, que el espectáculo de ciertos fenómenos naturales

habría sugerido al hombre. Pero al mismo tiempo, por una especie de iniciación cuya naturaleza se niega a explicar<sup>99</sup>, la inteligencia humana habría llegado a concebir de entrada un dios único, creador del mundo, legislador del orden moral. Lang estima aún que esta idea era más pura de todo elemento extraño en su origen, y sobre todo en Australia, que en las civilizaciones que siguieron inmediatamente. Con el tiempo, habría sido recubierta y oscurecida poco a poco por la masa siempre creciente de las supersticiones animistas y totémicas. Habría sufrido así una especie de degeneración progresiva hasta el momento en que, por efecto de una cultura privilegiada, habría llegado a recobrase y a afirmarse de nuevo, con un brillo y una nitidez que no tenía al principio<sup>100</sup>.

Pero los hechos no soportan la hipótesis escéptica de Tylor ni la interpretación teológica de Lang.

Ante todo, es cierto hoy que las ideas relativas al gran dios tribal son de origen indígena. Se han observado cuando la influencia de los misioneros no había tenido tiempo todavía de hacerse sentir<sup>101</sup>. Pero de esto no se sigue que haya que atribuir las a una misteriosa revelación. Lejos de derivar de una fuente distinta de las creencias totémicas, ellas no son, al contrario, más que su conclusión lógica y su forma más alta.

Hemos visto, en efecto, que la noción de antepasados míticos está implícita en los principios mismos sobre los que se basa el totemismo; pues cada uno de ellos es un ser totémico. Ahora bien, si los grandes dioses los son, ciertamente superiores, sin embargo no hay, entre unos y los otros, más que diferencias de grado; se pasa de los primeros a los segundos sin solución de continuidad. Un gran dios, en efecto, es él mismo un antepasado de una importancia particular. Se nos habla a menudo de él como de un fundador, dotado de poderes más que humanos, pero que ha llevado en la tierra una vida totalmente humana<sup>102</sup>. Se lo pinta como un gran cazador<sup>103</sup>, un poderoso mago<sup>104</sup>, el fundador de la tribu<sup>105</sup>. Es el primero de los hombres<sup>106</sup>. Una leyenda hasta lo representa con los rasgos de un viejo fatigado que apenas puede moverse<sup>107</sup>. Si ha existido entre los dios un dios supremo llamado Mura-mura, la palabra es significativa: pues sirve para designar la clase de los antepasados. Del mismo modo, Nuralie, nombre del gran dios en las tribus del río Murray, se emplea a veces como una expresión colectiva que se aplica al conjunto de seres míticos que la tradición coloca en el origen de las cosas<sup>108</sup>. Son personajes totalmente comparables a los del Alcheringa<sup>109</sup>. Ya hemos encontrado en el Queensland un dios Anjen o Anjir, que hace a los hombres y que, no obstante, parece no ser más que el primero de los humanos<sup>110</sup>.

Lo que ha ayudado al pensamiento de los australianos a pasar de la pluralidad de genios ancestrales a la idea del dios tribal, es que entre esos dos

extremos se ha intercalado un término medio que ha servido de transición: son los héroes civilizadores. Los seres fabulosos que llamamos con este nombre son, en efecto, simples antepasados a los que la mitología ha atribuido un papel eminente en la historia de la tribu y que ha puesto, por esta razón, por encima de los otros. Hemos visto también que formaban parte regularmente de la organización totémica: Mangarkunjerkunja es el totem del Lagarto y Putiaputia del totem del Gato salvaje. Pero, por otra parte, las funciones que se cree cumplen o han cumplido se asemejan mucho a las que incumben al gran dios. Se considera también que él ha iniciado a los hombres en las artes de la civilización, que ha sido el fundador de las principales instituciones sociales, el revelador de las grandes ceremonias religiosas que siguen puestas bajo su dirección. Si es el padre de los hombres, es por haberlos fabricado antes que engendrado; pero Mangarkunjerkunja ha hecho otro tanto. Antes de él no había hombres, sino solamente masas de carne informes donde los diferentes miembros y hasta los diferentes individuos no estaban separados unos de otros. Él es quien ha esculpido esta materia prima y quien ha sacado de ella seres propiamente humanos<sup>111</sup>. Entre este modo de fabricación y el que el mito del cual hemos hablado presta a Bunjil, no hay más que matices. Lo que demuestra, por otra parte, el vínculo que une estas dos especies de figuras, es que se ha establecido a veces entre ellas una relación de filiación. Entre los kurnai, Tundun, el héroe del *bull-roarer*, es el hijo del gran dios Mungan-ngaua<sup>112</sup>. Del mismo modo, entre los cuahlayi, Daramulun, hijo o hermano de Baiame, es idéntico a Gayandi que es el equivalente del Tundun de los kurnai<sup>113</sup>.

Seguramente, no hay que concluir de todos esos hechos que el gran dios no es nada más que un héroe civilizador. Hay casos en que esos dos personajes están netamente diferenciados. Pero si no se confunden son, al menos, parientes. También sucede que se los distinga con cierta dificultad; hay algunos que pueden clasificarse igualmente en una o en la otra categoría. Así, hemos hablado de Atnatu como de un héroe civilizador, pero está muy cerca de ser un gran dios.

La noción de dios supremo depende también tan estrechamente del conjunto de creencias totémicas que aún lleva su marca. Tundun es un héroe divino muy próximo, como acabamos de verlo, de la divinidad tribal; pues bien, la misma palabra, entre los kurnai, quiere decir totem<sup>114</sup>. Del mismo modo, entre los aranda, Altjira es el nombre del gran dios; es también el nombre del totem maternal<sup>115</sup>. Hay más, una cantidad de grandes dioses tienen un aspecto manifiestamente totémico. Daramulun es un águila halcón<sup>116</sup>; tiene por madre un avestruz<sup>117</sup>. Baiame se representa igualmente con los rasgos de un avestruz<sup>118</sup>. El mismo Altjira de los aranda tiene patas de avestruz<sup>119</sup>. Nuralie, antes de ser el nombre de un gran dios, designaba,

como hemos visto, los antepasados fundadores de la tribu; pues bien, ellos eran unos cuervos y los otros halcones<sup>120</sup>. Bunjil, según Howitt<sup>121</sup>, está siempre representado con una forma humana; sin embargo, la misma palabra sirve para designar un totem de fraternidad, el águila halcón. Uno de sus hijos, al menos, es uno de los totems que comprende la fraternidad a la cual ha dado o tomado su nombre<sup>122</sup>. Su hermano es Palayan, el murciélago; ahora bien, éste sirve de totem sexual a los hombres en numerosas tribus de Victoria<sup>123</sup>.

Hasta se puede ir más lejos y precisar más la relación que mantienen los grandes dioses con el sistema totémico. Daramulun, como Bunjil, es un águila halcón y se sabe que este animal es un totem de fraternidad en gran número de tribus del Sudeste<sup>124</sup>. Nuralie, lo hemos dicho, parece haber sido primero un término colectivo que designaba indistintamente águila halcones o cuervos; pues bien, en la tribus donde se ha observado ese mito, el cuerpo sirve de totem a una de las dos fraternidades, el águila halcón a la otra<sup>125</sup>. Por otra parte, la historia legendaria de los grandes dioses recuerda mucho a la de los totems de fraternidad. Los mitos, y a veces los ritos, conmemoran las luchas que cada una de esas divinidades tuvo que sostener contra un pájaro carnívoro sobre el cual no triunfó sin trabajo. Bunjil o el primer hombre, después de haber hecho al segundo hombre, Karween, entró en conflicto con él y, en una especie de duelo, lo hirió gravemente y lo transformó en cuervo<sup>126</sup>. Las dos especies de Nuralie son presentadas como dos grupos enemigos que, primitivamente, estaban en guerra constante<sup>127</sup>. Baiame, por su parte, tiene que luchar contra Mullian, el águila halcón canibal quien, por otra parte, es idéntico a Daramulun<sup>128</sup>. Pues bien, hemos visto que entre los totems de fraternidad hay igualmente una especie de hostilidad constitucional. Ese paralelismo termina de probar que la mitología de los grandes dioses y la de esos totems son parientes cercanos. Este parentesco será aún más evidente si se tiene en cuenta que el émulo del dios es regularmente el cuervo o el águila halcón que son, de una manera general, totems de fraternidad<sup>129</sup>.

Baiame, Daramulun, Nuralie, Bunjil parecen, pues, ser totems de fraternidad que han sido divinizados; he aquí el modo como puede concebirse que se realizó esta apoteosis. Manifiestamente en las asambleas que tienen lugar a propósito de la iniciación se elaboró esta concepción; pues los grandes dioses no desempeñan un papel de cierta importancia más que en esos ritos, mientras que son extraños a las otras ceremonias religiosas. Por otra parte, como la iniciación es la forma principal del culto tribal, solamente en esta ocasión podía nacer una mitología tribal. Ya hemos visto cómo el ritual de la circuncisión y el de la subsincisión tendían espontáneamente a personificarse bajo la forma de héroes civilizadores. Sólo que esos héroes no ejercían nin-

guna supremacía; estaban en el mismo nivel que los otros benefactores legendarios de la sociedad. Pero allí donde la tribu tomó un sentimiento más vivo de sí misma, ese sentimiento se encarnó naturalmente en un personaje que llegó a ser su símbolo. Para explicarse a sí mismos los vínculos que los unían, cualquiera que sea el clan a que pertenecieran, los hombres imaginaron que habían salido de un mismo tronco, que eran los hijos de un mismo padre a quien debían la existencia sin que él la debiera a nadie. El dios de la iniciación estaba designado para ese papel; pues, según una expresión que vuelve frecuentemente a la boca de los indígenas, la iniciación tiene precisamente por objeto hacer, fabricar hombres. Se atribuyó pues a ese dios un poder creador y se encontró, por todas esas razones, investido de un prestigio que lo puso muy por encima de los otros héroes de la mitología. Éstos se transformaron en sus subordinados, sus auxiliares; se hizo de ellos sus hijos o sus hermanos segundos como Tundun, Gayandi, Karween, Pallyen, etc. Pero ya existían otros seres sagrados que ocupaban en el sistema religioso de la tribu un lugar igualmente eminente: son los totems de fraternidad. Allí donde se han mantenido, se cree que tienen bajo su dependencia a los totems de los clanes. Tenían así todo lo necesario para transformarse ellos mismos en divinidades tribales. Era natural, pues, que se estableciera una confusión parcial entre esos dos tipos de figuras míticas; es así como uno de los dos totems fundamentales de la tribu prestó sus rasgos al gran dios. Pero como había que explicar por qué sólo uno de ellos fue llamado a esta dignidad de la cual el otro era excluido, se supuso que este último, durante una lucha contra su rival, había perdido y su exclusión había sido la consecuencia de su derrota. La idea fue admitida tanto más fácilmente cuanto que estaba de acuerdo con el conjunto de la mitología, ya que los totems de fraternidad se consideran generalmente como enemigos uno del otro.

Un mito que Mrs. Parker ha observado entre los Euahlayi<sup>130</sup> puede servir para confirmar esta explicación; pues no hace más que traducirla bajo una forma figurada. Se cuenta que, en esta tribu, los totems no eran primero más que los nombres dados a las diferentes partes del cuerpo de Baiame. Los clanes serían pues, en un sentido, como fragmentos del cuerpo divino. ¿No es esta otra manera de decir que el gran dios es la síntesis de todos los totems y, en consecuencia, la personificación de la unidad tribal?

Pero tomó al mismo tiempo un carácter internacional. En efecto, los miembros de la tribu a la cual pertenecen los jóvenes iniciados no son los únicos que asisten a las ceremonias de la iniciación; los representantes de tribus vecinas son convocados especialmente a esas fiestas que son especies de ferias internacionales, religiosas y laicas a la vez<sup>131</sup>. Las creencias que se elaboran en medios sociales tan complejos no pueden quedar como patrimonio exclusivo de una nacionalidad determinada. El extranjero a quien

se las ha revelado las introduce en su tribu natal, una vez que ha regresado; y como, tarde o temprano, se ve forzado a su vez a invitar a sus huéspedes de la víspera, se hacen, de sociedad en sociedad, continuos cambios de ideas. Es así como se constituye una mitología internacional, cuyo elemento esencial fue naturalmente el gran dios, ya que tenía su origen en los ritos de la iniciación que él tiene por función personificar. Su nombre pasó, pues, de una lengua a la otra con las representaciones que se le atribuyeron. El hecho de que los nombres de fraternidades sean generalmente comunes a tribus muy diferentes no pudo sino facilitar esta difusión. El internacionalismo de los totems de fraternidad franqueó el camino al del gran dios.

## V

Hemos llegado a la concepción más alta a la que se haya elevado el totemismo. Es el punto en que reúne y prepara a las religiones que seguirán, y nos ayuda a comprenderlas. Pero al mismo tiempo se puede ver que esta noción culminante se liga sin interrupción con las creencias más groseras que hemos analizado en primer lugar.

El gran dios tribal, en efecto, no es más que un espíritu ancestral que ha terminado por conquistar un lugar inminente. Los espíritus ancestrales no son más que entidades forjadas a imagen de las almas individuales cuya génesis están destinadas a explicar. Las almas, a su vez, no son más que las formas que toman, individualizándose en cuerpos particulares, las fuerzas impersonales que hemos encontrado en la base del totemismo. La unidad del sistema iguala su complejidad.

En ese trabajo de elaboración, la idea de alma ha desempeñado, sin duda, un papel importante: por ella la idea de personalidad se ha introducido en el dominio religioso. Pero ella dista de contener toda la religión en germen, como lo sostienen los teóricos del animismo. Primero, supone antes la noción de mana o de principio totémico de la cual no es más que un modo particular. Luego, si los espíritus y los dioses no podían concebirse antes que el alma, son, sin embargo, algo distinto que simples almas humanas, liberadas por la muerte; pues ¿de dónde les vendrían sus poderes sobrehumanos? La idea de alma ha servido solamente para orientar la imaginación mitológica en una nueva dirección, para sugerirle construcciones de un nuevo género. Pero la materia de esas construcciones se ha tomado, no de la representación del alma, sino de ese depósito de fuerzas anónimas y difusas que constituyen el fondo primitivo de las religiones. La creación de personalidades míticas no ha sido más que otra manera de pensar esas fuerzas esenciales.

En cuanto a la noción del gran dios, se debe enteramente a un sentimiento cuya acción ya hemos observado en la génesis de las creencias más específicamente totémicas: es el sentimiento tribal. Hemos visto, en efecto, que el totemismo no era la obra aislada de los clanes, sino que se elaboraba siempre en el seno de una tribu que tenía, en cierto grado, conciencia de su unidad. Por esta razón los diferentes cultos particulares de cada clan se unen y se completan para formar un todo solidario<sup>132</sup>. Pues bien, este mismo sentimiento de la unidad tribal se expresa en la concepción de un dios supremo, común a la tribu entera. Son pues las mismas causas que actúan desde la base hasta la cima de ese sistema religioso.

Sin embargo, hemos considerado hasta aquí las representaciones religiosas como si se bastaran y pudieran explicarse por sí mismas. De hecho, son inseparables de los ritos no solamente porque se manifiestan en ellos, sino porque sufren, como contraparte, su influencia. Sin duda, el culto depende de las creencias, pero reacciona sobre ellas. Para comprenderlas mejor importa pues conocerlos mejor. Ha llegado el momento de abordar su estudio.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Roth, *Superstition, Magic, etc.*, § 65, 68; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 514, 516.
- <sup>2</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 515, 521; Dawson, *Austral. Aborig.*, p. 58; Roth, *Superstition, etc.*, § 67.
- <sup>3</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 517.
- <sup>4</sup> Strehlow, II, p. 76 y n. 1; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 514, 516.
- <sup>5</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 513.
- <sup>6</sup> Ver sobre esta cuestión Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*; los artículos "Daimon" y "Genius" en *Diction. des Ant.*; Preller, *Roemische Mythologie*, II, p. 195 y siguientes.
- <sup>7</sup> Negrioli, p. 4.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 3.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 7.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 11. Cf. Samter, "Der Ursprung des Larencultus", en *Archiv. f. Religionswissenschaft*, 1907, pp. 368-393.
- <sup>11</sup> Schulze, *loc. cit.*, p. 237.
- <sup>12</sup> Strehlow, I, p. 5; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133; Gason, en *Cur.* II, p. 69.
- <sup>13</sup> Ver en Howitt (*Nat. Tr.*, p. 482), el caso de un mura-mura que se considera el espíritu de ciertas fuentes termales.
- <sup>14</sup> *North. Tr.*, pp. 313-314; Mathews, *Journ. of R. S. of S. Wales*, XXXVIII, p. 351. Lo mismo, entre los dievi, hay una mura-mura cuya función es producir la lluvia (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 798-799).
- <sup>15</sup> Roth, *Superstition, etc.*, p. 67. Cf. Dawson, p. 58.
- <sup>16</sup> Strehlow, I, p. 2 y siguientes.
- <sup>17</sup> Ver pp. 258-59.
- <sup>18</sup> *North. Tr.*, cap. VII.
- <sup>19</sup> Spencer y Gillen: *North. Tr.*, p. 277.

<sup>20</sup> Strehlow, I, p. 5.

<sup>21</sup> Hay, es cierto, árboles y piedras nauja que no están situadas alrededor del ertnatulunga; están esparcidos sobre puntos diferentes del territorio. Se dice que corresponden a lugares donde un antepasado aislado ha desaparecido en el suelo, ha perdido un miembro, dejado correr su sangre u olvidado una churinga que se ha transformado en árbol o en piedra. Pero esos emplazamientos totémicos sólo tienen una importancia secundaria; Strehlow los llama *kleinere totemplätze* (I, pp. 4-5). Puede pensarse, pues, que no han tomado este carácter más que por analogía con los centros totémicos principales. Los árboles, las piedras que, por una razón cualquiera, recordaban a las que se encontraban cerca de algunos ertnatulunga, inspiraron sentimientos análogos y, en consecuencia, el mito que se había formado a propósito de los segundos se extendió a los primeros.

<sup>22</sup> *Nat. Tr.*, p. 139.

<sup>23</sup> Parker, *The Euahlayi*, p. 21. Generalmente, el árbol que sirve para este empleo es uno de los que figuran entre los subtotems del individuo. Se da como razón de esta elección que, siendo de la misma familia de este individuo, deben estar más dispuestos a prestarle asistencia (*ibid.*, p. 29).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>25</sup> Strehlow, II, p. 81.

<sup>26</sup> Parker, *op. cit.*, p. 21.

<sup>27</sup> Codrington, *The Melanesians*, pp. 249-253.

<sup>28</sup> Turner, *Samoa*, p. 17.

<sup>29</sup> Son las mismas expresiones empleadas por Codrington (p. 251).

<sup>30</sup> Esta estrecha relación entre el alma, el genio protector y la conciencia moral del individuo es particularmente aparente en ciertas poblaciones de Indonesia. "Una de las siete almas del tobabatak está enterrada con la placenta; aunque reside preferentemente en este lugar, puede dejarlo para dar consejos al individuo o manifestarle su aprobación cuando se conduce bien. Desempeña pues, en un sentido, el papel de conciencia moral. Se lo llama el hermano más joven del alma, como se llama a la placenta el hermano menor del niño... En la guerra, inspira al hombre la valentía de marchar contra el enemigo" (Warneck, "Der batakische Ahnen und Geisterkult", en *Allg. Missionszeitchrift*, Berlín, 1904, p. 10. Cf. Kruijt, *Het Animisme in den indischen Archipel*, p. 25).

<sup>31</sup> Quedaría por investigar de dónde viene el hecho de que, a partir de un cierto momento de la evolución, ese desdoblamiento del alma se haya hecho bajo la forma del totem individual antes que bajo la del antepasado protector. La cuestión tiene quizás un interés más etnográfico que sociológico. Sin embargo, he aquí cómo es posible representarse la manera en que verosimilmente se ha operado esta sustitución.

El totem individual ha debido comenzar por desempeñar un papel simplemente complementario. Los individuos que querían adquirir poderes superiores a los del vulgo no se contentaron, y no podían contentarse, con la sola protección del antepasado; trataron pues, de conseguirse otro auxiliar del mismo género. Es así como, entre los euahlayi, los magos son los únicos que tienen o que pueden procurar totems individuales. Como, además, cada uno de ellos tiene un totem colectivo, ocurre que tiene muchas almas. Pero esta pluralidad de almas no tiene nada que pueda sorprender: es la condición de una eficacia superior.

Sólo que, una vez que el totemismo colectivo hubo perdido terreno y, en consecuencia, la concepción del antepasado protector comenzó a borrarse de los espíritus, fue necesario representarse de otra manera la doble naturaleza del alma que continuaba sintiéndose. Subsistía la idea de que fuera del alma individual había otra

encargada de velar sobre la primera. Ya que esta potencia protectora no era ya designada por el hecho mismo del nacimiento, se encontró natural emplear, para descubrirla, medios análogos a aquellos de los que se servían los magos para entrar en relación con las fuerzas cuyo concurso se aseguraban.

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, Strehlow, II, p. 82.

<sup>33</sup> Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, en Woods, p. 168.

<sup>34</sup> Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 62-63; Roth, *Superstition*, etc., p. 116; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 356-358; Strehlow, pp. 11-12.

<sup>35</sup> Strehlow, I, pp. 13-14; Dawson, p. 49.

<sup>36</sup> Strehlow, I, pp. 11-14; Eylmann, pp. 182, 185; Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 211; Schürmann; *The Aborig. Tr. of Port Lincoln*, en Woods, p. 239.

<sup>37</sup> Eylmann, p. 182.

<sup>38</sup> Mathews, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 345; Fison y Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 467; Strehlow, I, p. 11.

<sup>39</sup> Roth, *Superstition*, etc., 115; Eylmann, p. 190.

<sup>40</sup> *Nat. Tr.*, pp. 390-391. Strehlow llama *erintja* a los malos espíritus; pero esta palabra y la de *oruncha* son evidentemente equivalentes. Sin embargo, hay una diferencia en el modo en que unos y los otros se nos presentan. Los *oruncha*, según Spencer y Gillen, serían más maliciosos que malos; aún, según esos observadores (p. 328), los *aranda* no conocerían espíritus radicalmente malevolentes. Al contrario, los *erintja* de Strehlow tiene como función regular la de hacer el mal. Por otra parte, según ciertos mitos que Spencer y Gillen mismos relatan (*Nat. Tr.*, p. 390), parece que han embellecido un poco la fisonomía de los *oruncha*: primitivamente eran especies de ogros (*ibid.*, p. 331).

<sup>41</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 390-391.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>43</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 326-327.

<sup>44</sup> Strehlow, I, p. 14. Cuando hay mellizos, el primer nacido se cree que ha sido concebido de esta manera.

<sup>45</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 327.

<sup>46</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 358, 381, 385; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 334; *North. Tr.*, pp. 501, 530.

<sup>47</sup> Como el mago puede causar la enfermedad o curarla, junto a los espíritus mágicos cuya función es la de hacer el mal, hay a veces otros cuyo papel es prevenir o neutralizar la mala influencia de los primeros. Se encontrarán casos de este género en *North. Tr.*, pp. 501-502. Lo que demuestra que los segundos son mágicos como los primeros, es que, entre los *aranda*, unos y otros llevan el mismo nombre. Son pues aspectos diferentes de una misma potencia mágica.

<sup>48</sup> Strehlow, I, p. 9. Putiaputia no es, por otra parte, el único personaje de este género de que hablan los mitos *aranda*: ciertas porciones de la tribu dan un nombre diferente al héroe al cual atribuyen la misma invención. No hay que olvidar que la extensión del territorio ocupado por los *aranda* no permite que la mitología sea perfectamente homogénea.

<sup>49</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 493.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 498-499.

<sup>52</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 476 y siguientes.

<sup>54</sup> Strehlow, I, pp. 6-8. La obra de Mangarkunjerkunja debió ser retomada más tarde por otros héroes; pues, según una creencia que no es particular de los *aranda*,

llegó un momento en que los hombres olvidaron las enseñanzas de sus primeros iniciadores y se corrompieron.

<sup>55</sup> Es el caso, por ejemplo, de Atnatu (Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 153) de Wirurna (*North. Tr.*, p. 498). Si Tundun no ha instituido los ritos, es quien está encargado de dirigir su celebración (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 676).

<sup>56</sup> *North. Tr.*, p. 499.

<sup>57</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493; *Kamilaroi and Kurnai*, pp. 197 y 267; Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 492.

<sup>58</sup> Ver, por ejemplo, *North. Tr.*, p. 499.

<sup>59</sup> *North. Tr.*, pp. 338, 347, 499.

<sup>60</sup> Spencer y Gillen, es cierto, sostienen que esos seres míticos no desempeñan ningún papel moral (*North. Tr.*, p. 493); pero es porque dan a la palabra un sentido más estrecho. Los deberes religiosos son deberes: el hecho de velar la manera en que son observados interesa pues a la moral, tanto más que, en ese momento, la moral entera tiene un carácter religioso.

<sup>61</sup> El hecho había sido observado, desde 1845, por Eyre, *Journals*, etc., II, p. 362 y, antes de Eyre, por Henderson, en sus *Observations on the Colonies of N. S. Wales and Van Diemen's Land*, p. 147.

<sup>62</sup> *Nat. Tr.*, pp. 488-508.

<sup>63</sup> Entre los Kulin, los *wotjobaluk*, los *woëworung* (Victoria).

<sup>64</sup> Entre los *yuin*, los *ngarrigo*, los *wolgal* (Nueva Gales del Sur).

<sup>65</sup> Entre los *kamilaroi*, los *euahlayi* (parte septentrional de Nueva Gales del Sur); más al centro, en la misma provincia, entre los *wonghibon*, los *wiradjuri*.

<sup>66</sup> Entre los *wiimbaoi* y las tribus del Bajo Murray (Ridley, *Kamilaroi*, p. 144; Brough Smyth, I, p. 423, n.º 431).

<sup>67</sup> En las tribus del río Herbert (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498).

<sup>68</sup> Entre los *kurnai*.

<sup>69</sup> Taplin, p. 55; Eylmann, p. 182.

<sup>70</sup> Sin duda es a ese *Mura-mura* supremo que Gason alude en el pasaje ya citado (Curr, II, p. 55).

<sup>71</sup> *Nat. Tr.*, p. 246.

<sup>72</sup> Entre *Baiame*, *Bunjil*, *Daramulum*, por una parte, y *Altjira*, por la otra, habría la diferencia de que este último sería totalmente extraño, habría la diferencia de que este último sería totalmente hecho a los hombres y no se ocuparía de lo que ellos hacen. Los *aranda* no tendrían por él ni amor ni temor. Pero, si esta concepción ha sido exactamente observada y analizada, es muy difícil admitir que sea primitiva, pues si *Altjira* no desempeña ningún papel, no explica nada, no sirve para nada y ¿qué habría podido determinar a los *aranda* a imaginarlo? Quizás hay que ver en él a una especie de *Baiame* que habría perdido su antiguo prestigio, un antiguo dios cuyo recuerdo iría borrándose. Quizás también Strehlow ha interpretado mal los testimonios que ha recogido. Según Eylmann, que no es, ciertamente, un observador competente ni muy seguro, *Altjira* habría hecho a los hombres (*op. cit.*, p. 184). Por otra parte, entre los *loritja*, se cree que el personaje que, bajo el nombre de *Tukura*, corresponde al *Altjira* de los *aranda*, celebra él mismo ceremonias de iniciación.

<sup>73</sup> Para *Bunjil*, ver Brough Smyth, I, p. 417; para *Baiame*, Ridley, *Kamilaroi*, p. 136; para *Daramulum*, Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495.

<sup>74</sup> Sobre la composición de la familia de *Bunjil*, por ejemplo, ver Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 128, 129, 489, 491; Brough Smyth, I, pp. 417, 423; para la de *Baiame*, L. Parker, *The Euahlayi*, pp. 7, 66, 103; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 502, 585, 407; para la de *Narrinyeri*, Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 57-58. Bien entendido, por otra parte, hay toda suerte



de variantes en el modo en que se conciben esas familias de los grandes dioses. Tal personaje que es aquí el hermano en otra parte es el hijo. El número de las mujeres y sus nombres varían con las regiones.

- <sup>75</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.  
<sup>76</sup> Brough Smyth, I, pp. 430-431.  
<sup>77</sup> *Ibid.*, I, p. 432, n.  
<sup>78</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 498, 538; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 343; Ridley, p. 136.  
<sup>79</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 538; Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 57-58.  
<sup>80</sup> L. Parker, *The Euahlayi*, p. 8.  
<sup>81</sup> Brough Smyth, I, p. 424.  
<sup>82</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 492.  
<sup>83</sup> Según ciertos mitos, él habría hecho a los hombres y no a las mujeres; eso es lo que se dice de Bunjil. Pero se atribuye entonces el origen de las mujeres a su hijo-hermano, Pallyan (Brough Smyth, I, pp. 417 y 423).  
<sup>84</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 489, 492; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 340.  
<sup>85</sup> L. Parker, *The Euahlayi*, p. 7; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 630.  
<sup>86</sup> Ridley, *Kamilaroi*, p. 136; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 114.  
<sup>87</sup> L. Parker, *More Austr., Leg. Tales*, pp. 84-99, 90-91.  
<sup>88</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 495, 498, 543, 563, 564; Brough Smyth, I, p. 429; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 79.  
<sup>89</sup> Ridley, p. 137.  
<sup>90</sup> L. Parker, *The Euahlayi*, pp. 90-91.  
<sup>91</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 58.  
<sup>92</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 588, 543, 553, 555, 556; Mathews, *loc. cit.*, p. 318; L. Parker, *The Euahlayi*, pp. 6, 79, 80.  
<sup>93</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 498, 528.  
<sup>94</sup> Howitt, *ibid.*, p. 493; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76.  
<sup>95</sup> L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 493, 612.  
<sup>96</sup> Ridley, *Kamilaroi*, p. 153; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 67; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585; Mathews, *loc. cit.*, p. 343. En oposición a Baiame, Daramulun es presentado a veces como un espíritu totalmente malevolente (L. Parker, *loc. cit.*; Ridley, en Brough Smyth, II, p. 285).  
<sup>97</sup> *J. A. I.*, XXI, p. 292 y siguientes.  
<sup>98</sup> *The Making of Religion*, p. 187-293.  
<sup>99</sup> Lang, *ibid.*, p. 331. Lang se limita a decir que la hipótesis de San Pablo le parece la menos defectuosa (*the most unsatisfactory*).  
<sup>100</sup> El P. Schmidt ha retomado la tesis de A. Lang en *Anthropos* (1908-1909). Contra Sidney Hartland, que había criticado la teoría de Lang en un artículo de *Folk-lore* (t. IX, p. 290 y sig.), titulado "The High Gods of Australia", el P. Schmidt trata de demostrar que Baiame, Bunjil, etc., son dioses eternos, creadores, todopoderosos, omniscientes, guardianes del orden moral. No entraremos en esta discusión que nos parece carente de interés y de alcance. Si se da a esos diferentes objetivos un sentido relativo, en armonía con la mentalidad australiana, estamos listos a tomarlos por nuestra cuenta y nosotros mismos los hemos empleado. Desde ese punto de vista, todopoderoso quiere decir que tiene más poder que los otros seres sagrados; omnisciente, que ve cosas que escapan al vulgo y hasta a los magos más grandes; guardián del orden moral, que hace respetar las reglas de la moral australiana, por diferente que sea de la nuestra. Pero si quiere darse a esas palabras una significación que sólo un espiritualista cris-

tiano puede atribuirles, nos parece inútil discutir una opinión tan contraria a los principios del método histórico.

- <sup>101</sup> Ver sobre esta cuestión N. W. Thomas, "Baiame and Bell-bird. A note on Australian Religion", en *Man*, 1905, n.º 28. Cf. Lang, *Magie and Religion*, p. 25. Waitz ya había sostenido el carácter original de esta concepción en *Anthropologie d' Naturvölker*, pp. 796-798.  
<sup>102</sup> Dawson, p. 49; Meyer *Encounter Bay Tribe*, en Woods, pp. 205, 206; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 481, 491, 492, 494; Ridley, *Kamilaroi*, p. 136.  
<sup>103</sup> Taplin, *The Narrinyeri*, pp. 55-56.  
<sup>104</sup> L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 94.  
<sup>105</sup> Taplin, *ibid.*, p. 61.  
<sup>106</sup> Brough Smyth, I, pp. 425-427.  
<sup>107</sup> Taplin, *ibid.*, p. 60.  
<sup>108</sup> "El mundo fue creado por seres que se llaman Nuralie; esos seres, que existían desde hacía mucho tiempo, tenían la forma unos del cuervo, los otros del águila halcón" (Brough Smyth, I, pp. 423-424).  
<sup>109</sup> "Byamee, dice Mrs. L. Parker, es para los Eyahlayi lo que el Alcheringa para los Aranda" (*The Euahlayi*, p. 6).  
<sup>110</sup> Ver p. 264.  
<sup>111</sup> En otro mito, relatado por Spencer y Gillen, un papel totalmente análogo es cumplido por dos personajes que habitan un cielo y que son llamados Ungambikula (*Nat. Tri.*, pp. 388 y siguientes).  
<sup>112</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493.  
<sup>113</sup> L. Parker, *The Euahlayi*, pp. 67, 62-66. Porque el gran dios está en estrechas relaciones con el *bull-roarer* se lo identifica con el trueno; pues el zumbido que hace oír este instrumento ritual se asimila con el fragor del trueno.  
<sup>114</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135. La palabra que significa totem está escrita por Howitt *thundung*.  
<sup>115</sup> Strehlow, I, pp. 1-2 y II, p. 59. Se recuerda que muy verosíblemente entre los Aranda el totem maternal era primitivamente el totem propiamente dicho.  
<sup>116</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 555.  
<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 546, 560.  
<sup>118</sup> Ridley, *Kamilaroi*, pp. 136, 156. Se lo representa bajo esta forma en los ritos de iniciación entre los Kamilaroi. Según otra leyenda, sería un cisne negro (L. Parker, *More Austral. Leg. Tales*, p. 94).  
<sup>119</sup> Strehlow, I, p. 1.  
<sup>120</sup> Brough Smyth, I, pp. 423-424.  
<sup>121</sup> *Nat. Tr.*, p. 492.  
<sup>122</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.  
<sup>123</sup> Brough Smyth, I, p. 417-423.  
<sup>124</sup> Ver p. 112.  
<sup>125</sup> Son las tribus donde las hermanas llevan los nombres de Kílpara (Cuervo) y de Mukwara. Esto explica el mito también relatado por Brough Smyth (I, pp. 423-424).  
<sup>126</sup> Brough Smyth, I, pp. 125-427. Cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 486; en ese último caso, Karween es identificado con el héroe azul.

<sup>127</sup> Brough Smyth, I, p. 423.

<sup>128</sup> Ridley, *Kamilaroi*, p. 136; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXVIII (1894), p. 111.

<sup>129</sup> Ver p. 153. Cf. P. Schmidt, "L'origine de l'idée de Dieu", en *Anthropos*, 1909.

<sup>130</sup> *Op. cit.*, p. 9. En el mismo pueblo, la mujer principal de Baiame se representa igualmente como la madre de todos los totems, sin ser ella misma de ningún totem (*ibid.*, pp. 7 y 78).

<sup>131</sup> Ver Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 511-512, 513, 602 y sigs.; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 270. Se invita a las fiestas de la iniciación no solamente a las tribus con las que se establece un *connubium* regular, sino también a aquellas con las

<sup>132</sup> Ver pp. 160-61.

### LIBRO TERCERO

## LAS PRINCIPALES ACTITUDES RITUALES

## CAPÍTULO PRIMERO

### EL CULTO NEGATIVO Y SUS FUNCIONES

#### LOS RITOS ASCÉTICOS

No tenemos la intención de emprender, en lo que sigue, una descripción completa del culto primitivo. Preocupados ante todo por alcanzar lo más elemental y fundamental de la vida religiosa, no buscaremos reconstituir en detalle la multiplicidad, y a menudo confusa, de todos los gestos rituales. Pero quisiéramos, a través de la extrema diversidad de las prácticas, tratar de captar las actitudes más características que el primitivo observa en la celebración de su culto, clasificar las formas más generales de sus ritos, determinar sus orígenes y su significación, para controlar y, si es posible, precisar los resultados que hemos obtenido del análisis de las creencias<sup>1</sup>

Todo culto presenta un doble aspecto: uno negativo, el otro positivo. Sin duda, en la realidad, los dos tipos de ritos que así denominamos están estrechamente asociados; veremos que se suponen uno al otro. Pero no dejan de ser diferentes y, aunque sea para comprender sus relaciones, es necesario distinguirlos.

#### I

Los seres sagrados son, por definición seres separados. Lo que los caracteriza es que, entre ellos y los seres profanos, hay una solución de continuidad. Normalmente, unos están fuera de los otros. Todo un conjunto de ritos tiene por objeto realizar este estado de separación que es esencial. Ya que tienen por función prevenir las mezclas y las comparaciones indebidas, impedir que uno de esos dos dominios robe terreno al otro, no pueden dictar más que abstenciones, es decir actos negativos. Por esta razón, proponemos llamar culto negativo al sistema formado por esos ritos especiales. No pres-

criben al fiel el cumplimiento de prestaciones efectivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar; toman todos, pues, la forma de la interdicción o, como se dice corrientemente en etnografía, del *tabú*. Esta palabra es la que se emplea en las lenguas polinesias para designar la institución en virtud de la cual ciertas cosas son retiradas del uso común<sup>2</sup>; es también un adjetivo que expresa el carácter distintivo de esos tipos de cosas. Ya hemos tenido ocasión de mostrar cuán enfadoso es transformar así, en un término genérico, una expresión estrictamente local y dialectal. No hay religión donde no existan interdicciones y donde no desempeñen un papel considerable; es pues lamentable que la terminología consagrada parezca propia de Polinesia<sup>3</sup>. La expresión *interdictos* o *interdicciones* nos parece preferible en mucho. Sin embargo, la palabra *tabú*, como la de totem, es tan usada que sería un exceso de purismo prohibirla sistemáticamente; los inconvenientes que presenta son, por otra parte, atenuados una vez que se ha tomado la precaución de precisar su sentido y su alcance.

Pero hay interdicciones de especies diferentes que importa distinguir; pues no vamos a tratar, en este capítulo, todos los tipos de interdicciones.

Ante todo, fuera de las que dependen de la religión, hay otras que pertenecen a la magia. Unos y los otros tienen en común el hecho de que dictan incompatibilidades entre ciertas cosas y prescriben separar las cosas así declaradas incompatibles. Pero hay entre ellos grandes diferencias. Primero, las sanciones no son las mismas en los dos casos. Sin duda, como diremos más adelante, se cree que la violación de las interdicciones religiosas determina a menudo desórdenes materiales que, según se piensa, padece el culpable y que se consideran como una sanción de su acto. Pero, aun cuando se produjera realmente, esta sanción espontánea y automática no es la única; está siempre acompañada de otra que supone una intervención humana. O bien un castigo propiamente dicho se añade a ella, cuando no la anticipa, y este castigo es deliberadamente infligido por los hombres; o, al menos, hay censura, reprobación pública. Aun cuando el sacrilegio haya sido castigado por la enfermedad o la muerte natural de su autor, es, además, marcado; ofende la opinión que reacciona contra él; pone al que lo ha cometido en estado de falta. Al contrario, la interdicción mágica no está sancionada más que por las consecuencias materiales que se cree produce, con una especie de necesidad física, el acto interdicto. Desobedeciendo se corren riesgos, como aquellos a los cuales se expone un enfermo que no sigue los consejos de su médico; pero la desobediencia, en este caso, no constituye una falta; no indigna. No hay pecado mágico. Esta diferencia en las sanciones depende, por otra parte, de una diferencia profunda en la naturaleza de las interdicciones. La prohibición religiosa implica necesariamente la noción de lo sagrado; proviene del respeto que el objeto sagrado inspira y tiene por objeto

impedir que se falte a ese respeto. Al contrario, las interdicciones mágicas no suponen más que la noción completamente laica de propiedad. Las cosas que el mago recomienda mantener separadas son las que, por sus propiedades características, no pueden mezclarse o aproximarse sin peligro. Si hasta le sucede invitar a sus clientes a mantenerse a distancia de ciertas cosas sagradas, no por respeto hacia ellas y por miedo a que sean profanadas, pues la magia, lo sabemos, vive de profanaciones<sup>4</sup>; es únicamente por razones de utilidad temporal. En una palabra, las interdicciones religiosas son imperativos categóricos; las otras son máximas utilitarias, primera forma de las interdicciones higiénicas y médicas. No se puede, sin confusión, estudiar simultáneamente y bajo un mismo nombre dos órdenes de hechos tan diferentes. Sólo tenemos que ocuparnos aquí de las interdicciones religiosas<sup>5</sup>.

Pero, entre estas mismas, es necesaria una nueva distinción.

Hay interdicciones religiosas que tienen por objeto separar, unas de otras, cosas sagradas de especies diferentes. Se recuerda, por ejemplo, cómo entre los wakelbura, el tablado sobre el cual se expone el muerto, debe estar exclusivamente construido con materiales que pertenecen a la fratria del difunto; es decir, que todo contacto está prohibido entre el muerto, que es sagrado, y las cosas de la otra fratria, que son sagradas, ellas también, pero a ritmos diferentes. Por otra parte, las armas de las que se sirven para cazar un animal no deben estar hechas de una madera que está clasificada en el mismo grupo social que el animal mismo<sup>6</sup>. Pero las interdicciones más importantes son las que estudiaremos en un próximo capítulo: están destinadas a prevenir toda comunicación entre lo sagrado puro y lo sagrado impuro, entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto. Todas esas interdicciones tienen una característica común: provienen, no del hecho de que hay cosas sagradas y otras que no lo son, sino del hecho de que entre las cosas sagradas existen relaciones de inconveniencia y de incompatibilidad. No dependen pues de lo que hay de esencial en la idea de lo sagrado. Por eso la observancia de esas prohibiciones no puede dar lugar más que a ritos aislados, particulares y casi excepcionales; pero no podría constituir un culto propiamente dicho, pues un culto está hecho, ante todo, de relaciones regulares entre lo profano y lo sagrado como tal.

Pero existe otro sistema de interdicciones religiosas mucho más extenso y más importante: es el que separa, no especies diferentes de cosas sagradas, sino todo lo que es sagrado de todo lo que es profano. Deriva pues inmediatamente la noción misma de lo sagrado que se limita a expresar y a realizar. Por eso suministra la materia de un verdadero culto y hasta de un culto que está en la base de todos los otros: pues la actitud que él prescribe es aquella de la cual el fiel no debe separarse jamás en sus relaciones con los seres sagrados. Esto es lo que llamamos el culto negativo. Puede decirse,

pues, que estas interdicciones son las interdicciones religiosas por excelencia<sup>7</sup>. Sólo de ellas trataremos en las páginas que van a seguir.

Pero toman formas múltiples. Estos son los tipos principales que se observan en Australia.

Ante todo, hay interdicciones de contacto: son los tabús primarios de los cuales los otros no son casi más que variedades particulares. Están basados en el principio de que el profano no debe tocar lo sagrado. Ya hemos visto que en ningún caso las churingas o los *bull-roarers* deben ser manejados por no iniciados. Si los adultos los usan libremente es porque la iniciación les ha conferido un carácter sagrado. La sangre, y particularmente la que se derrama durante la iniciación, tiene una virtud religiosa<sup>8</sup>; está sometida a la misma interdicción<sup>9</sup>. Sucede lo mismo con los cabellos<sup>10</sup>. El muerto es un ser sagrado, porque el alma que animaba al cuerpo adhiere al cadáver; por esta razón está prohibido a veces llevar los huesos del muerto de otro modo que envueltos en una lámina de corteza<sup>11</sup>. El lugar mismo donde se ha producido el deceso debe evitarse, pues se cree que el alma del difunto continúa residiendo allí por un tiempo. Por eso se levanta el campo y se lo transporta a cierta distancia<sup>12</sup>; en ciertos casos, se lo destruye con todo lo que contiene<sup>13</sup> y pasa un tiempo antes de que se pueda volver al mismo lugar<sup>14</sup>. Ocurre que ya el moribundo haga como un vacío a su alrededor: se lo abandona, después de haberlo instalado tan confortablemente como sea posible<sup>15</sup>.

Un contacto excepcionalmente íntimo es el que resulta de la absorción de un alimento. De allí viene la interdicción de comer los animales o los vegetales sagrados, sobre todo los que sirven de totems<sup>16</sup>. Tal acto aparecería como de tal modo sacrilego que la prohibición se aplica aún a los adultos o, al menos, a la mayoría de ellos; solamente los ancianos alcanzan una suficiente dignidad religiosa como para no estar sometidos siempre a este interdicto. A veces se ha explicado esta prohibición por el parentesco mítico que une al hombre con los animales cuyo nombre lleva: ellos estarían protegidos por el sentimiento de simpatía que inspiran en calidad de parientes<sup>17</sup>. Pero lo que demuestra que la interdicción no tiene por origen una simple rebelión del sentimiento de solidaridad doméstica es que se cree que el consumo de la carne prohibida determina automáticamente la enfermedad y la muerte. Son, pues, fuerzas de otro tipo las que están en juego, análogas a las que, en todas las religiones, se cree que reaccionan contra los sacrilegios.

Sí, por otra parte, ciertos alimentos están prohibidos a los profanos porque son sagrados, otros, al contrario, están prohibidos, por profanos, a las personas marcadas con un carácter sagrado. Así, es frecuente que estén afectados especialmente a la alimentación de las mujeres animales determinados: por esta razón, se cree que ellos participan de la naturaleza femenina y, en consecuencia, que son profanos. El joven iniciado, al contrario, está sometido

a un conjunto de ritos de una gravedad particular; para poder comunicarle las virtudes que le permitirán penetrar en el mundo de las cosas sagradas de donde estaba excluido hasta entonces. Se encuentra, pues, en un estado de santidad que rechaza todo lo que es profano. Por eso le está prohibido comer la caza que se cree pertenece a las mujeres<sup>18</sup>.

Pero el contacto puede establecerse de un modo distinto que por el tacto. Se está en relaciones con una cosa por el solo hecho de que se la mire: la mirada es un comienzo de relación. Es por eso que la visión de las cosas sagradas está, en ciertos casos, prohibida a los profanos. La mujer no debe ver jamás los instrumentos del culto; al menos le está permitido percibirlos desde lejos<sup>19</sup>. Lo mismo sucede con las pinturas totémicas ejecutadas sobre el cuerpo de oficiantes en ocasión de ceremonias particularmente importantes<sup>20</sup>. La excepcional solemnidad de los ritos de la iniciación hace que, en ciertas tribus, las mujeres ni siquiera puedan ver los lugares donde se los ha celebrado<sup>21</sup> ni al neófito mismo<sup>22</sup>. El carácter sagrado que es immanente a la ceremonia entera se encuentra naturalmente en la persona de aquellos que la dirigen o toman en ella una parte cualquiera: de esto resulta que el novicio no puede dirigir la vista hacia ellos, y la prohibición subsiste aún después que el rito se ha cumplido<sup>23</sup>. El muerto, también, está a veces sustraído a las miradas: su rostro se cubre para que no pueda ser visto<sup>24</sup>.

La palabra es otra manera de entrar en relaciones con las personas o con las cosas. El aliento expirado establece la comunicación: es algo nuestro que se expande hacia afuera. Por eso está prohibido a los profanos dirigir la palabra a los seres sagrados o simplemente hablar en su presencia. Del mismo modo que el neófito no debe mirar ni los operadores ni los asistentes, le está prohibido conversar con ellos de otro modo que por signos; y esta interdicción persiste hasta que se la haya levantado por medio de un rito especial<sup>25</sup>. De una manera general, hay, entre los aranda, en el curso de las grandes ceremonias momentos en que el silencio es de rigor<sup>26</sup>. Desde que las churingas están expuestas, se callan; o bien se habla en voz baja y con la punta de los labios<sup>27</sup>.

Fuera de las cosas sagradas, hay palabras, sonidos que tienen el mismo carácter: no deben encontrarse sobre los labios de los profanos ni tocar sus orejas. Hay cantos rituales que las mujeres no deben oír bajo pena de muerte<sup>28</sup>. Ellas pueden percibir el ruido de los *bull-roarers*, pero solamente a distancia. Todo nombre propio se considera un elemento esencial de la persona que lo lleva: estrictamente asociado en los espíritus a la idea de esta persona, participa de los sentimientos que ella inspira. Sí, pues, ella es sagrada, él mismo es sagrado. Por eso no puede pronunciarse en el curso de la vida profana. Hay, entre los warrabunga, un totem que es particularmente venerado: es la serpiente mítica llamada wullunqua: su nombre es

tabú<sup>29</sup>. Lo mismo sucede con Baiame, con Daramulun, con Bunjil: la forma esotérica de su nombre no puede revelarse a los no iniciados<sup>30</sup>. Durante el duelo, el nombre del muerto no debe ser mencionado, al menos por sus parientes, salvo cuando hay absoluta necesidad y, aún en ese caso, deben limitarse a murmurarlo<sup>31</sup>. Esta interdicción a menudo es perpetua para la viuda y para ciertos parientes próximos<sup>32</sup>. En algunos pueblos se extiende hasta más allá de la familia; todos los individuos que llevan el mismo nombre que el difunto tienen que cambiarlo temporariamente<sup>33</sup>. Hay más: los parientes y los íntimos se prohíben a veces ciertas palabras de la lengua usual, sin duda porque eran empleadas por el muerto; se llenan esas lagunas por medio de perífrasis o de préstamos tomados de cierto dialecto extranjero<sup>34</sup>. Además de su nombre público y vulgar, los hombres llevan otro que se mantiene en secreto: las mujeres y los niños lo ignoran; nunca se lo usa en la vida ordinaria. Es porque tiene un carácter religioso<sup>35</sup>. Hay aún ceremonias durante las cuales se está obligado a hablar un lenguaje especial del cual está prohibido servirse en las relaciones profanas. Es un comienzo de lengua sagrada<sup>36</sup>.

No solamente los seres sagrados están separados de los profanos, sino que nada de lo que concierne, directa o indirectamente, a la vida profana debe mezclarse con la vida religiosa. Una desnudez completa se exige a menudo del indígena como una condición previa para que pueda ser admitido a participar en el rito<sup>37</sup>; debe despojarse de todos sus ornamentos habituales, aun de aquellos que más quiere y de los cuales se separa con menos agrado por las virtudes protectoras que les atribuye<sup>38</sup>. Si, para desempeñar su papel ritual, está obligado a decorarse, esta decoración debe hacerse especialmente para la circunstancia; es un traje ceremonial, una vestimenta de fiesta<sup>39</sup>. Porque esos ornamentos son sagrados en razón del uso que se ha hecho de ellos, está prohibido servirse de ellos en las relaciones profanas: una vez que la ceremonia ha concluido, se los entierra o se los quema<sup>40</sup>; los hombres deben aun lavarse para no llevar sobre sí ningún rastro de las decoraciones con las que estaban revestidos<sup>41</sup>.

Más generalmente, los actos característicos de la vida ordinaria están prohibidos mientras se desarrollan los de la vida religiosa. El acto de comer es, en sí mismo, profano; pues tiene lugar todos los días, satisface necesidades esencialmente utilitarias y materiales, forma parte de nuestra existencia vulgar<sup>42</sup>. Es por eso que está prohibido en tiempos religiosos. Así, cuando un grupo totémico ha prestado sus churingas a un clan extranjero, el momento en que se devuelven y se colocan en el *ertnatulunga* es absolutamente solemne: todos los que toman parte en la ceremonia deben estar en ayuno mientras dura, y dura largo tiempo<sup>43</sup>. La misma regla se observa durante

la celebración de los ritos<sup>44</sup> de los que hablaremos en el capítulo siguiente así como en ciertos momentos de la iniciación<sup>45</sup>.

Por la misma razón, todas las ocupaciones temporales se suspenden cuando tienen lugar las grandes solemnidades religiosas. Según una observación de Spencer y Gillen<sup>46</sup> que ya hemos tenido ocasión de citar, la vida del australiano está constituida por dos partes muy distintas: una se emplea en la caza, en la pesca, en la guerra; la otra está consagrada al culto, y esas dos formas de actividad se excluyen y se rechazan mutuamente. Sobre este principio se basa la institución universal del feriado religioso. El carácter distintivo de los días de fiesta, en todas las religiones conocidas, es la detención del trabajo, la suspensión de la vida pública y privada, en tanto ella no tiene objetivo religioso. Este reposo no es simplemente una especie de descanso temporario que se habrían acordado los hombres para poder librarse más libremente a los sentimientos de alegría que despiertan generalmente los días feriados; pues hay fiestas tristes, consagradas al duelo y a la penitencia, y durante las cuales no es menos obligatorio. Pero el trabajo es la forma eminente de la actividad profana: no tiene otro fin aparente que subvenir a las necesidades temporales de la vida; no nos pone en relación más que con las cosas vulgares. Al contrario, en los días de fiesta, la vida religiosa alcanza un grado de intensidad excepcional. El contraste entre esos dos tipos de existencia es, pues, en ese momento, particularmente marcado: en consecuencia, ellos no pueden aproximarse. El hombre no puede acercarse íntimamente a su dios cuando lleva aún sobre sí las marcas de su vida profana; inversamente, no puede volver a sus ocupaciones usuales cuando el rito acaba de santificarlo. El feriado ritual no es, pues, más que un caso particular de la incompatibilidad general que separa lo sagrado de lo profano; es el resultado de una interdicción.

No podría tratarse de enumerar aquí todas las especies de interdicciones que se observan, aun solamente en las religiones australianas. Como la noción de lo sagrado sobre la cual se basa, el sistema de interdicción se extiende a las relaciones más diversas: se lo utiliza hasta deliberadamente para fines utilitarios<sup>47</sup>. Pero, por compleja que pueda ser, viene finalmente a concluir en dos interdicciones fundamentales que la resumen y la dominan.

En primer lugar, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio. Para la primera puede desarrollarse, hay que consignarle, pues, un emplazamiento especial de donde esté excluida la segunda. De allí viene la institución de los templos y de los santuarios: son porciones del espacio que están afectadas a las cosas y a los seres sagrados y que les sirven de habitats; pues no pueden establecerse en el suelo más que con la condición de apropiárselo totalmente en un radio determinado. Esos tipos de instituciones son tan indispensables a toda vida religiosa que hasta las

religiones más inferiores no pueden carecer de ellos. El *ertnatulunga*, ese lugar donde se depositan las churingas, es un verdadero santuario. Por eso está prohibido aproximarse a él a los no iniciados. Está aun prohibido librarse allí a una ocupación profana, cualquiera que sea. Veremos en lo que sigue que existen otros lugares santos donde se celebran importantes ceremonias <sup>48</sup>.

Del mismo modo, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Es necesario, pues, asignar a la primera días o períodos determinados de donde se retiren todas las ocupaciones profanas. Así han nacido las fiestas. No hay religión ni, en consecuencia, sociedad que no haya conocido y practicado esta división del tiempo en dos partes opuestas que alternan una con la otra según una ley variable con los pueblos y las civilizaciones; muy probablemente aun, como lo hemos dicho, la necesidad de esta alternancia es la que ha llevado a los hombres a introducir, en la continuidad y la homogeneidad de la duración, distinciones y diferenciaciones que ella no incluye naturalmente <sup>49</sup>. Sin duda, es más o menos imposible que la vida religiosa llegue jamás a concentrarse herméticamente en los medios espaciales y temporales que así le son atribuidos; es inevitable que se filtre algo desde afuera. Hay siempre cosas sagradas fuera de los santuarios; hay ritos que pueden celebrarse los días hábiles. Pero son cosas sagradas de nivel secundario y ritos de menor importancia. La concentración sigue siendo la característica dominante de esta organización. Hasta es generalmente completa para todo lo que concierne al culto público, que no puede celebrarse más que en común. El culto privado, individual, es el único que llega a introducirse bastante en la vida temporal. Por eso el contraste entre esas dos fases sucesivas de la vida humana alcanza su máximo de intensidad en las sociedades inferiores, como las tribus australianas; pues allí el culto individual es el más rudimentario <sup>50</sup>.

## II

Hasta ahora, el culto negativo se nos ha presentado sólo como un sistema de abstenciones. Parece, pues, que no pudiera servir más que para inhibir la actividad, no para estimularla y tonificarla. Y sin embargo, como contraparte inesperada de este efecto inhibitorio, ocurre que ejerce, sobre la naturaleza religiosa y moral del individuo, una acción positiva de la mayor importancia.

En efecto, en razón de la barrera que separa lo sagrado de lo profano, el hombre no puede entrar en íntimas relaciones con las cosas sagradas más que a condición de despojarse de lo que hay de profano en él. Sólo

puede vivir una vida religiosa un poco intensa si comienza por retirarse más o menos completamente de la vida temporal. El culto negativo es, pues, en un sentido, un medio en vista de un fin: es la condición del acceso al culto positivo. No se limita a proteger a los seres sagrados contra los contactos vulgares; actúa sobre el fiel mismo cuyo estado modifica positivamente. El hombre que se ha sometido a las interdicciones prescriptas no es después de ello lo que era antes. Antes, era un ser común que, por esta razón debía permanecer a distancia de las fuerzas religiosas. Después está más en un pie de igualdad con ellas; pues se ha aproximado a lo sagrado por el solo hecho de que se ha alejado de lo profano; se ha depurado y santificado por la única razón de que se ha desprendido de las cosas bajas y triviales que pesaban en su naturaleza. Los ritos negativos confieren, pues, poderes eficaces del mismo modo que los ritos positivos: los primeros, como los segundos, pueden servir para elevar el *tonus* religioso de los individuos. Según una justa observación que se ha hecho, nadie puede penetrar en una ceremonia religiosa de cierta importancia sin someterse a una especie de iniciación previa que lo introduce progresivamente en el mundo sagrado <sup>51</sup>. Pueden emplearse para esto unciones, bendiciones, todas operaciones esencialmente positivas; pero se llega al mismo resultado por medio de ayunos, de vigias, por la reclusión y el silencio, es decir por abstenciones rituales que no son otra cosa que la práctica de interdicciones determinadas.

Cuando no se trata más que de ritos negativos particulares y aislados, su acción positiva es generalmente demasiado poco marcada para ser fácilmente perceptible. Pero hay circunstancias donde un sistema completo de interdicciones se concentra sobre una sola cabeza; en ese caso, sus efectos se acumulan y llegan a ser así más manifiestos. Eso se produce, en Australia, en el momento de la iniciación. El neófito está obligado a una extrema variedad de ritos negativos. Debe retirarse de la sociedad donde ha transcurrido, hasta entonces, su existencia, y casi de toda sociedad humana. No solamente le está prohibido ver mujeres y no iniciados <sup>52</sup>, sino que se va a vivir en la maleza, lejos de sus semejantes, bajo la dirección de algunos ancianos que le sirven de padrinos <sup>53</sup>. El bosque se considera hasta tal punto su medio natural que la palabra por la cual se designa la iniciación en una cierta cantidad de tribus significa *lo concerniente al bosque* <sup>54</sup>. Por esta misma razón, en el curso de las ceremonias a las que asiste, es decorado a menudo con follaje <sup>55</sup>. Pasa así largos meses <sup>56</sup> que entrecortan, de tiempo en tiempo, los ritos en los cuales debe tomar parte. Ese tiempo es para él un período de abstinencias de todo tipo. Le están prohibidos una multitud de alimentos: no se le permite más que la cantidad de alimentos estrictamente indispensable para vivir <sup>57</sup>; hasta está obligado a menudo a un ayuno riguroso <sup>58</sup>, o bien debe comer un alimento inmundo <sup>59</sup>. Cuando se alimenta,

no puede tocar los alimentos con sus manos; sus padrinos se los introducen en la boca<sup>60</sup>. En ciertos casos, debe ir a mendigar su subsistencia<sup>61</sup>. Del mismo modo, no duerme más que la cantidad indispensable<sup>62</sup>. Debe abstenerse de hablar mientras no se les dirija la palabra; por signos manifiesta sus necesidades<sup>63</sup>. Toda distracción le está prohibida<sup>64</sup>. No puede lavarse<sup>65</sup>; a veces no se puede mover. Permanece tendido en la tierra inmóvil<sup>66</sup>, sin vestimenta de ningún tipo<sup>67</sup>. Pues bien, el resultado de esas interdicciones multiplicadas es determinar en el iniciado un cambio radical de estado. Antes de la iniciación, vivía con las mujeres; estaba excluido del culto. De ahora en adelante, es admitido en la sociedad de los hombres; toma parte en los ritos, ha adquirido un carácter sagrado. La metamorfosis es tan completa que se representa a menudo como un segundo nacimiento. Se imagina que el personaje profano que hasta entonces era el joven, ha muerto; que ha sido matado y llevado por el Dios de la iniciación, Bunjil, Baiame, o Daramulun, y que un individuo totalmente distinto ha tomado el lugar de aquél que ya no existe<sup>68</sup>. Se capta, pues, aquí en vivo los efectos positivos que son susceptibles de tener los ritos negativos. Sin duda no entendemos sostener que esos últimos producen, por sí solos, esta gran transformación; pero ciertamente contribuyen a ella, y en gran parte.

A la luz de estos hechos, puede comprenderse lo que es el ascetismo, el lugar que ocupa en la vida religiosa, y de dónde provienen las virtudes que se le han, muy generalmente, atribuido. No hay, en efecto, interdicción cuya observancia no tenga, en ningún grado, un carácter ascético. Abstenerse de una cosa que puede ser útil o de una forma de actividad que, ya que es usual, debe responder a alguna necesidad humana, es, necesariamente, imponer molestias, renunciamientos. Para que haya ascetismo propiamente dicho, basta pues, que esas prácticas se desarrollen hasta llegar a ser la base de un verdadero régimen de vida. Normalmente, el culto negativo no sirve casi más que de introducción y de preparación al culto positivo. Pero sucede que se libere de esta subordinación y pase al primer plano, que el sistema de interdicciones se infle y se exagere hasta el punto de invadir la existencia entera. Así nace el ascetismo sistemático que, en consecuencia, no es otra cosa que una hipertrofia del culto negativo. Las virtudes especiales que se cree confiere, no son más que una forma amplificadas de las que confiere, en menor grado, la práctica de toda interdicción. Tienen el mismo origen; pues se basan igualmente sobre el principio de que se santifica por el solo hecho de que se hacen esfuerzos para separarse de lo profano. El puro asceta es un hombre que se eleva por encima de los hombres y que adquiere una santidad particular por ayunos, vigiliias, por el retiro y el silencio, en una palabra por privaciones, más que por actos de piedad positiva (ofrendas, sacrificios, rezos, etc.). La historia muestra, por otra parte,

qué alto prestigio religioso puede alcanzarse por esta vía: el santo budista es esencialmente un asceta, y es igual o superior a los dioses.

De esto se sigue que el ascetismo no es, como podría creerse, un fruto raro, excepcional y casi anormal de la vida religiosa; es, al contrario, un elemento esencial. Toda religión lo contiene al menos en germen, pues no existe ninguna donde no se encuentre un sistema de interdicciones. La única diferencia que hay en este aspecto entre los cultos, es que ese germen esté más o menos desarrollado. Aun conviene agregar que no existe probablemente uno solo donde ese desarrollo no tome, al menos a título temporario, los rasgos característicos del ascetismo propiamente dicho. Eso tiene lugar generalmente en ciertos períodos críticos, donde en un tiempo relativamente corto, hay que suscitar en un sujeto algún cambio grave de estado. Entonces, para poder introducirlo más rápidamente en el círculo de las cosas sagradas con las cuales se trata de ponerlo en contacto, se lo separa violentamente del mundo profano; lo cual no va sin abstinencias multiplicadas sin una recrudescencia excepcional del sistema de las interdicciones. Para transformar a los jóvenes en hombres, se les hace vivir una verdadera vida de ascetas. Mrs. Parker los llama muy justamente los monjes de Baiame<sup>69</sup>.

Pero abstinencias y privaciones no van sin sufrimientos. Nos aferramos con todas las fibras de nuestra carne al mundo profano; nuestra sensibilidad nos ata a él; nuestra vida depende de él. No solamente es el teatro natural de nuestra actividad; nos penetra por todas partes; es parte de nosotros mismos. No podemos, pues, desprendernos de él sin violentar nuestra naturaleza, sin chocar dolorosamente nuestros instintos. En otros términos, el culto negativo no puede desarrollarse sin hacer sufrir. El dolor es una condición necesaria. Se ha llegado así a considerarlo como constituyendo por sí mismo una especie de rito; se ha visto en él un estado de gracia que hay que buscar y suscitar, aún artificialmente, por los poderes y privilegios que confiere, del mismo modo que esos sistemas de interdicciones cuyo acompañamiento natural es. Preuss fue el primero, que sepamos, que ha percibido el papel religioso<sup>70</sup> que se atribuye al dolor desde las sociedades inferiores. Cita el caso de los arapaho, quienes, para inmunizarse contra los peligros de las batallas, se infligen verdaderos suplicios; de los indios viétre grando, que en las vísperas de las expediciones militares, se someten a verdaderas torturas; de los hupa, quienes para asegurar el éxito de sus empresas, nadan en ríos helados y luego permanecen el mayor tiempo posible, extendidos en la orilla; de los karaya que para afirmar sus músculos, se sacan de tiempo en tiempo, sangre de los brazos y piernas por medio de ralladores formados con dientes de pescados; de la gente de Dallmannshafen (tierra del capitán Guillermo en Nueva Guinea) que combaten la esterilidad de sus mujeres practicándoles incisiones sangrientas en la parte superior del muslo<sup>71</sup>.



Pero se encuentran hechos análogos sin salir de Australia, sobre todo en el curso de las ceremonias de la iniciación. Muchos ritos que se practican en esta ocasión consisten precisamente en infligir sistemáticamente al neófito sufrimientos determinados, para modificar su estado y hacerle adquirir las cualidades características del hombre. Así, entre los *larakia*, mientras que los jóvenes están retirados en el bosque, sus padrinos y vigilantes los golpean a cada instante violentamente, sin advertencias previas, como sin razón<sup>72</sup>. Entre los *urabuuna*, en un momento dado, el novicio está tendido en la tierra, la cara contra el suelo. Todos los hombres presentes lo golpean rudamente: luego se le hace en la espalda una serie de cortes, de cuatro a ocho, dispuestos a cada lado de la espina dorsal, y uno en la línea media de la nuca<sup>73</sup>. Entre los *aranda*, el primer rito de la iniciación consiste en mantener al sujeto: los hombres lo arrojan en el aire, lo vuelven a tomar cuando cae para lanzarlo de nuevo<sup>74</sup>. En la misma tribu, al cierre de esta larga serie de ceremonias, el joven se extiende sobre un lecho de follaje bajo el cual se han dispuesto brasas ardientes: permanece acostado, inmóvil en medio de un calor y un humo sofocantes<sup>75</sup>. Entre los *urabuuna*, se observa un rito similar pero además, mientras que el paciente está en esta penible situación, se lo golpea en la espalda<sup>76</sup>. De una manera general, todos los ejercicios a los cuales está sometido tienen hasta tal punto este carácter que, cuando es admitido a retomar la vida común, tiene un aspecto lastimoso y parece medio estupefacto<sup>77</sup>. Es cierto que todas esas prácticas son presentadas a menudo como ordfalias destinadas a experimentar el valor del neófito y a hacer saber si es digno de ser admitido en la sociedad religiosa<sup>78</sup>. Pero en realidad, la función probatoria del rito no es más que otro aspecto de su eficacia. Pues lo que prueba la manera en que se ha sufrido es precisamente que ha producido su efecto, es decir que ha conferido las cualidades que son su primera razón de ser.

En otros casos, esas sevicias rituales son ejercidas, no sobre el organismo en su conjunto, sino sobre un órgano o sobre un tejido particular cuya vitalidad tienen por objeto estimular. Así, entre los *aranda*, los *warramunga* y muchas otras tribus<sup>79</sup>, en un momento dado de la iniciación, personajes determinados están encargados de morder con toda su fuerza el cuero cabelludo del novicio. La operación es tan dolorosa que el paciente no puede soportarla generalmente sin gritar. Ahora bien, ella tiene como fin hacer crecer los cabellos<sup>80</sup>. Se aplica el mismo tratamiento para hacer crecer la barba. El rito de la depilación, que Howitt nos señala en otras tribus, podría bien tener la misma razón de ser<sup>81</sup>. Según Eymann, entre los *aranda* y los *kaitish*, hombres y mujeres se hacen pequeñas heridas en el brazo por medio de bastones calentados al rojo, para llegar a ser hábiles en hacer fuego o para adquirir la fuerza necesaria para llevar pesadas cargas de madera<sup>82</sup>. Según el mismo observa-

dor, las jóvenes *warramunga* se amputan, en una mano, la segunda y la tercera falange del índice, creyendo que el dedo se hace así más apto para descubrir los ajos<sup>83</sup>.

No es imposible que la extracción de los dientes estuviera destinada a veces a producir efectos del mismo tipo. En todo caso, es cierto que los ritos tan crueles de la circuncisión y de la subincisión tienen por objeto conferir a los órganos genitales poderes particulares. En efecto, el joven no es admitido al matrimonio más que después de haberse sometido a ellos: les debe, pues, virtudes especiales. Lo que hace indispensable esta iniciación *sui generis*, es que la unión de los sexos está, en todas las sociedades inferiores, marcada con un carácter religioso. Se cree que ella pone en juego fuerzas temibles que el hombre no puede abordar sin peligros, a menos de haber adquirido, por procedimientos rituales, la inmunidad necesaria<sup>84</sup>: para eso se emplean toda una serie de prácticas, positivas y negativas, cuyo pródromo son la circuncisión y la subincisión. Mutilando dolorosamente un órgano, se le da pues un carácter sagrado, ya que se lo pone, por eso mismo, en estado de resistir a fuerzas igualmente sagradas, que no podría afrontar de otra manera.

Decíamos al comienzo de esta obra que todos los elementos esenciales del pensamiento y de la vida religiosa deben encontrarse, al menos en germen, desde las religiones más primitivas; los hechos que preceden confirman esta aserción. Si hay una creencia que se cree propia de las religiones más recientes y más idealistas, es la que atribuye al dolor un poder santificante. Pues bien, esta misma creencia está en la base de los ritos que acaban de observarse. Sin duda, esá extendida de modos diferentes según los momentos en que la historia los considere. Para el cristiano, se cree que actúa sobre todo sobre el alma: la depura, la ennoblece, la espiritualiza. Para el australiano, es eficaz sobre el cuerpo, acrece las energías vitales; hace crecer la barba y los cabellos, endurece los miembros. Pero, en una y otra parte, el principio es el mismo. Aquí y allá se admite que el dolor es generador de fuerzas excepcionales. Y esta creencia no carece de fundamento. En efecto, es por el modo en que desafía al dolor que se manifiesta mejor la grandeza del hombre. Nunca se eleva más por encima de sí mismo que cuando domina su naturaleza hasta el punto de hacerle seguir una vía contraria a la que tomaría espontáneamente. Por eso se singulariza entre todas las otras criaturas que van ciegamente adonde las llama el placer: por eso, se hace un lugar aparte en el mundo. El dolor es el signo de que ciertos vínculos que lo ataban al medio profano se han roto: atestigua pues que está parcialmente liberado de ese medio y, en consecuencia, es considerado justamente como el instrumento de la liberación. Por eso quien está así liberado no es víctima de una pura ilusión cuando se cree investido de una especie de dominio sobre las

cosas: se ha elevado realmente por encima de ellas, por el solo hecho de que ha renunciado a ellas; es más fuerte que la naturaleza ya que la hace callar.

Esta virtud, por otra parte, dista mucho de tener sólo un valor estético: toda la vida religiosa la supone. Sacrificios y ofrendas no van sin privaciones que cuestan al fiel. Aun cuando los ritos no exijan de él prestaciones, le hacen perder tiempo y fuerzas. Para servir a los dioses, es necesario que él sacrifique sus intereses profanos. El culto positivo no es posible, pues, más que si el hombre está empeñado en el renunciamiento, en la abnegación, en el desprendimiento de sí y, en consecuencia, en el sufrimiento. No puede temerle: ni siquiera puede cumplir alegremente sus deberes sino a condición de amarlos en cierto grado. Pero para eso es indispensable que sea ejercido, y a eso tienden las prácticas ascéticas. Los dolores que imponen no son, pues, crueldades arbitrarias y estériles; es una escuela necesaria donde el hombre se forma y se temple, donde adquiere las cualidades de desinterés y de resistencia sin las cuales no hay religión. Aún, para que ese resultado se obtenga, es bueno que el ideal ascético llegue a encarnarse eminentemente en personajes particulares cuya especialidad es, por así decir, representar, casi con exceso, este aspecto de la vida ritual; pues ellos son como tantos modelos vivos que incitan al esfuerzo. Tal es el papel histórico de los grandes ascetas. Cuando se analizan en detalle sus actos y sus gestos, uno se pregunta cuál puede ser el fin útil. Nos asombramos por lo exagerado del desprecio que profesan por todo lo que apasiona ordinariamente a los hombres. Pero esas exageraciones son necesarias para mantener en los fieles un suficiente disgusto por la vida fácil y de placeres comunes. Es necesario que una *élite*, ponga el fin demasiado alto para que la multitud no lo ponga demasiado bajo. Es necesario que algunos exageren para que el término medio permanezca al nivel que conviene.

Pero el ascetismo no sirve solamente a fines religiosos. Aquí, como en otra parte, los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de intereses sociales y morales. Los seres ideales a los que se dirigen los cultos no son los únicos que reclaman de sus servidores un cierto desprecio del dolor: la sociedad, también, no es posible más que a ese precio. Exaltando las fuerzas del hombre, es a menudo ruda para con los individuos: exige necesariamente de ellos perpetuos sacrificios; violenta constantemente nuestros apetitos naturales, precisamente porque nos eleva por encima de nosotros mismos. Para que podamos cumplir nuestros deberes hacia ella, es necesario pues que estemos dispuestos a violentar a veces nuestros instintos, a remontar, cuando es necesario, la cuesta de la naturaleza. Así, hay un ascetismo que, inherente a toda vida social, está destinado a sobrevivir a todas las mitologías y a todos los dogmas; es parte integrante de toda cultura humana. En el fondo, él es

la razón de ser y la justificación de aquel que han enseñado las religiones de todos los tiempos.

### III

Después de haber determinado en qué consiste el sistema de interdicciones y cuáles son sus funciones negativas y positivas, tenemos que investigar qué causas le han dado nacimiento.

Es un sentido, está implicado lógicamente en la noción misma de lo sagrado. Todo lo que es sagrado es objeto de respeto y todo sentimiento de respeto se traduce, en aquel que lo experimenta, por movimientos de inhibición. Un ser respetado, en efecto, está siempre expresado en la conciencia por una representación que, en razón de la emoción que inspira, está cargada de alta energía mental; en consecuencia, está armada para rechazar lejos de sí toda otra representación que la niegue, ya sea en totalidad o en parte. Pues bien, el mundo sagrado mantiene con el mundo profano una relación de antagonismo. Ellos responden a dos formas de vida que se excluyen, que al menos, no pueden vivirse en el mismo momento con la misma intensidad. No podemos estar, a la vez, todos enteros con los seres ideales a los que se dirige el culto, y todos enteros con nosotros mismos y con nuestros intereses sensibles; todos enteros con la colectividad y todos enteros con nuestro egoísmo. Hay allí dos sistemas de estados de conciencia que están orientados y que orientan nuestra conducta hacia dos polos contrarios. El que tiene el mayor poder de acción debe, pues, tender a rechazar al otro fuera de la conciencia. Cuando pensamos en las cosas santas, la idea de un objeto profano no puede presentarse al espíritu sin chocar con resistencias; algo en nosotros se opone a que ella se instale allí. Es la representación de lo sagrado que no tolera esta vecindad. Pero este antagonismo psíquico, esta exclusión mutua de las ideas debe concluir naturalmente con la exclusión de las cosas correspondientes. Para que las ideas no coexistan, es necesario que las cosas no se toquen, no estén en relaciones de ninguna manera. Es el principio mismo de la interdicción.

Además, el mundo de lo sagrado es, por definición, un mundo aparte. Ya que se opone, por todos los caracteres que hemos dicho, al mundo profano, debe ser tratado de una manera que le sea propia: sería desconocer su naturaleza y confundirlo con lo que no es el emplear, en nuestras relaciones con las cosas que lo componen, los gestos, el lenguaje, las actitudes que nos sirven en nuestras relaciones con las cosas profanas. Podemos libremente manejar estas últimas; hablamos libremente a los seres vulgares; no tocamos, pues, a los seres sagrados, o los tocamos sólo con reserva: no hablaremos en su presencia o no hablaremos en la lengua común. Todo lo que se

usa en nuestra relación con unos debe excluirse de nuestra relación con los otros.

Pero si esta explicación no es inexacta, es sin embargo insuficiente. En efecto, hay muchos seres que son objeto de respeto sin ser protegidos por sistemas de interdicciones rigurosas como las que hemos descrito. Sin duda, hay una especie de tendencia general del espíritu a localizar en medios diferentes, sobre todo cuando son incompatibles unas con las otras. Pero el medio profano y el medio sagrado no son solamente distintos, están cerrados el uno al otro; entre ellos existe un abismo. Debe haber, pues, en la naturaleza de los seres sagrados, una razón particular que hace necesario este estado de aislamiento excepcional y de mutua oclusión. Y en efecto, por una especie de contradicción, el mundo sagrado está como inclinado, por su naturaleza misma, a expandirse en ese mismo mundo profano que lo excluye a otra parte: al mismo tiempo que lo rechaza, tiende a derramarse allí desde que se lo deja solamente aproximar. Por eso es necesario mantenerlos a distancia uno del otro y hacer, de alguna manera, el vacío entre ellos.

Lo que obliga a esas precauciones es la extraordinaria contagiosidad del carácter sagrado. Lejos de permanecer pegado a los cosas marcadas por él, está dotado de una especie de fugacidad. Aun el contacto más superfluo o el más inmediato basta para que se extienda de un objeto a otro. Las fuerzas religiosas se representan en los espíritus de tal manera que parecen estar siempre listas para escaparse de los puntos donde residen e invadir todo lo que está a su alcance. El árbol nanja donde habita el espíritu de un antepasado es sagrado para el individuo que se considera la reencarnación de este antepasado. Pero todo pájaro que se pose sobre este árbol participa del mismo carácter: está igualmente prohibido tocarlo<sup>85</sup>. Ya hemos tenido ocasión de mostrar cómo el simple contacto con una churinga basta para santificar gente y cosas<sup>86</sup>; por otra parte, sobre ese principio de la contagiosidad de lo sagrado se basan todos los ritos de consagración. La santidad de las churingas llega a ser tal que su acción se hace sentir a distancia. Se recuerda cómo se extiende no solamente a la cavidad donde se conservan, sino a toda la región vecina, a los animales que se refugian allí y que está prohibido tocar, a las plantas que crecen allí y a las cuales no debe tocarse<sup>87</sup>. Un totem de la serpiente tiene su centro en un lugar donde se encuentra un pozo de agua. El carácter sagrado del totem se comunica al lugar, al pozo de agua, al agua misma que está prohibida a todos los miembros del grupo totémico<sup>88</sup>. El iniciado vive en una atmósfera tan cargada de religiosidad que él mismo está como impregnado de ella<sup>89</sup>. En consecuencia, todo lo que posee, todo lo que toca está prohibido a las mujeres y sustraída de su contacto, hasta el pájaro que él ha golpeado con su bastón, el canguro que ha atravesado con su lanza, el pez que ha mordido su anzuelo<sup>90</sup>. Pero por

otra parte, los ritos a los cuales se somete y las cosas que desempeñan un papel en ellos son de una santidad superior a la suya: esta santidad se transmite contagiosamente a todo lo que evoque la idea de unos o de otras. El diente que se le ha extraído se considera muy santo<sup>91</sup>. Por esta razón, no puede comer animales que tienen dientes prominentes porque hacen pensar en el diente extraído. Las ceremonias del Kuringal se terminan por un lavaje ritual<sup>92</sup>; los pájaros acuáticos están prohibidos al neófito porque recuerdan ese rito. Los animales que trepan a la copa de los árboles le son igualmente sagrados porque están demasiado cerca de Daramulun, dios de la iniciación, que vive en los cielos<sup>93</sup>. El alma del muerto es un ser sagrado: ya hemos visto que la misma propiedad pasa al cuerpo donde esta alma ha residido, al lugar donde se lo ha sepultado, al campo donde el vivo ha habitado y que se destruye o que se abandona, al nombre que ha llevado, a su mujer y a sus parientes<sup>94</sup>. Ellos también están como investidos de un carácter sagrado; en consecuencia se mantienen a distancia de ellos; no se los trata como simples profanos. En las sociedades observadas por Dawson, sus nombres, como el del muerto, no pueden pronunciarse durante el período de duelo<sup>95</sup>. Ciertos animales que él comía a menudo también están prohibidos<sup>96</sup>.

Esta contagiosidad de lo sagrado es un hecho demasiado conocido<sup>97</sup> como para que tengamos que demostrar su existencia con numerosos ejemplos: solamente queríamos establecer que es una verdad del totemismo así como de las religiones más avanzadas. Una vez comprobada, explica fácilmente el extremo rigor de las interdicciones que separan lo sagrado de lo profano. Ya que por este extraordinario poder de expansión, el contacto más ligero, la menor proximidad, material o simplemente moral, de un ser profano basta para arrastrar fuera de su dominio a las fuerzas religiosas, y ya que, por otra parte, ellas no pueden salir de allí sin contradecir su naturaleza, es indispensable todo un sistema de medidas para mantener a los dos mundos a distancia respetuosa uno del otro. Es por eso que está prohibido al vulgo no solamente tocar, sino ver, oír lo sagrado: porque esos dos géneros de vida no deben mezclarse en las conciencias. Son necesarias tantas más precauciones para tenerlos separados cuanto que, aunque oponiéndose uno al otro, tienden a confundirse uno en el otro.

Al mismo tiempo que la multiplicidad de esas interdicciones, se comprende de la manera en que funcionan y las sanciones que les son atribuidas. Como consecuencia de la contagiosidad inherente a todo lo sagrado, un ser profano no puede violar una interdicción sin que la fuerza religiosa a la que se ha aproximado indebidamente no se extienda hasta él y no establezca su imperio sobre él. Pero como entre ella y él hay antagonismo, se encuentra colocado bajo la dependencia de un poder hostil y cuya hostilidad no puede dejar de manifestarse bajo forma de reacciones violentas que tienden a destruirlo. Por

eso la enfermedad o la muerte se consideran las consecuencias naturales de toda transgresión de este tipo; y se cree que esas consecuencias se producen por sí mismas, con una especie de necesidad física. El culpable se siente invadido por una fuerza que lo domina y contra la cual es impotente. Si ha comido el animal totémico lo siente penetrar en él y roerle las entrañas; se acuesta en el suelo y espera la muerte<sup>98</sup>. Toda profanación implica una consagración, pero que es temible para el sujeto consagrado y para aquellos mismos que se le acercan. Las consecuencias de esta consagración son las que sancionan en parte la interdicción<sup>99</sup>.

Se notará que esta explicación de las interdicciones no depende de los símbolos variables con ayuda de los cuales pueden concebirse las fuerzas religiosas. Poco importa que ellas se representen bajo la forma de energías anónimas e impersonales, o se figuren con personalidades dotadas de conciencia y de sentimiento. Sin duda, en el primer caso, se cree que ellas reaccionan contra las transgresiones profanadoras de una manera automática e inconsciente, mientras que, en el segundo, se cree que obedecen a movimientos pasionales, determinados por la ofensa sentida. Pero en el fondo, esas dos concepciones que, por otra parte, tienen los mismos efectos prácticos, no hacen más que expresar en dos lenguas diferentes un solo y mismo mecanismo psíquico. Lo que está en la base de una y de otra es el antagonismo de lo sagrado y lo profano, combinado con la notable aptitud del primero para contagiar al segundo; pues bien, este antagonismo y esta contagiosidad actúan de la misma manera, ya sea que el carácter sagrado se atribuya a fuerzas ciegas o a conciencias. Así, lejos de que la vida propiamente religiosa comience sólo allí donde existen personalidades míticas, se ve que, en ese caso, el rito es el mismo, ya sea que los seres religiosos estén personificados o no. Es una comprobación que tendremos que repetir en cada uno de los capítulos que van a seguir.

#### IV

Pero si la contagiosidad de lo sagrado contribuye a explicar el sistema de interdicciones, ¿cómo se explica ella misma?

Se ha creído poder dar cuenta de ella por las leyes, bien conocidas, de la asociación de ideas. Los sentimientos que nos inspira una persona o una cosa se extienden contagiosamente de la idea de esta cosa o de esta persona a las representaciones que se le asocian y, en consecuencia, a los objetos que esas representaciones expresan. El respeto que tenemos por un ser sagrado se comunica pues a todo lo que toca a ese ser, a todo lo que se le parece y lo recuerda. Sin duda, el hombre cultivado no se engaña con esas asociaciones; sabe que

esas emociones derivadas se deben a simples juegos de imágenes, a combinaciones absolutamente mentales y no se abandona a las supersticiones que esas ilusiones tienden a determinar. Pero, se dice, el primitivo objetiva ingenuamente sus impresiones sin criticarlas. Si una cosa le inspira un temor reverencial, concluye que una fuerza augusta y temible reside realmente en ella; se mantiene, pues, distante de esta cosa y la trata como si fuera sagrada, aun cuando no tenga ningún derecho a ese título<sup>100</sup>.

Pero esto es olvidar que las religiones más primitivas no son las únicas que hayan atribuido al carácter sagrado este poder de propagación. Aun en los cultos más recientes, existe un conjunto de ritos que están basados en este principio: ¿Acaso toda consagración por medio de unción o de lustración no consiste en transferir a un objeto profano las virtudes santificantes de un objeto sagrado? Sin embargo es difícil ver en el católico esclarecido de hoy a una especie de salvaje retardado, que continúa engañándose con asociaciones de ideas sin que nada en la naturaleza de las cosas explique y justifique esos modos de pensar. Por otra parte, muy arbitrariamente se presta al primitivo, esta tendencia a objetivar ciegamente todas sus emociones. En la vida corriente, en los detalles de sus ocupaciones laicas, él no imputa a una cosa las propiedades de su vecina o reciprocamente. Si está menos enamorado que nosotros de la claridad y la distinción, dista mucho sin embargo de que haya en él no sé qué deplorable aptitud para enredar y confundir todo. Sólo el pensamiento religioso tiene una marcada inclinación por esas especies de confusiones. Así, pues, es en la naturaleza especial de las cosas religiosas y no en las leyes generales de la inteligencia humana, que hay que ir a buscar el origen de esas predisposiciones.

Cuando una fuerza o una propiedad nos parece una parte integrante, un elemento constitutivo del sujeto en quien ella reside, no se puede imaginar fácilmente que ella se desprenda de él para transportarse a otra parte. Un cuerpo se define por su masa y su composición atómica; por eso no concebimos que pueda comunicar, por medio del contacto, ninguno de esos caracteres distintivos. Pero, al contrario, si se trata de una fuerza que ha penetrado el cuerpo desde afuera, como nada lo ata a él, como está allí en calidad de extranjera, no es nada irrepresentable el hecho de que pueda escapar de él. Es así como el calor o la electricidad que un objeto cualquiera ha recibido de una fuente externa, son transmisibles al ambiente, y el espíritu acepta sin resistencia la posibilidad de esta transmisión. La extrema facilidad con que las fuerzas religiosas irradian y se difunden no tiene, pues, nada que deba sorprender si se conciben generalmente como exteriores a los seres en quienes residen. Pues bien, eso es lo que implica la teoría que hemos propuesto.

Elas no son, en efecto, más que fuerzas colectivas hipostasiadas, es decir, fuerzas morales; están hechas con las ideas y los sentimientos que despierta

en nosotros el espectáculo de la sociedad, no con las sensaciones que nos vienen del mundo físico. Son, pues, heterogéneas respecto a las cosas sensibles donde las situamos. Bien pueden tomar de esas cosas las formas exteriores y materiales bajo las cuales son representadas; pero no les deben nada de lo que constituye su eficacia. No se sostienen por vínculos internos a los diversos soportes sobre los cuales vienen a posarse: no tienen raíces en ellos; según una palabra que ya hemos empleado<sup>101</sup> y que puede servir mejor para caracterizarlas, *están sobreañadidas*. Por eso no hay objetos que estén, con exclusión de todos los otros, destinados a recibirlos; los más insignificantes, hasta los más vulgares pueden cumplir ese papel: las circunstancias adventicias deciden cuáles son los elegidos. Recuérdese en qué términos habla Codrington del mana: "Es —dice— una fuerza que no está fijada sobre un objeto material, sino que puede trasladarse sobre todo tipo de objeto"<sup>102</sup>. Del mismo modo, el Dakota de Miss Fletcher nos representaba al wakan como una especie de fuerza ambulante que va y viene a través del mundo, posándose aquí y allá sin fijarse definitivamente en ninguna parte<sup>103</sup>. Aun la religiosidad que es inherente al hombre no tiene otro carácter. Ciertamente, en el mundo de la experiencia, no hay ser que esté más próximo a la fuente misma de toda vida religiosa: nadie participa más directamente de ella ya que se elabora en conciencias humanas. Y sin embargo, sabemos que el principio religioso que anima a' hombre, a saber el alma, le es parcialmente exterior.

Pero si las fuerzas religiosas no tienen lugar propio en ninguna parte, su movilidad se explica fácilmente. Ya que nada las ata a las cosas donde nosotros las localizamos, es natural que, al menor contacto, se escapen, a pesar de sí mismas, por así decir, y se propaguen más lejos. Su intensidad las incita a esta propagación que todo favorece. Por eso el alma misma, aunque se vincule con el cuerpo por lazos totalmente personales, amenaza salir de él constantemente: todos los orificios, todos los poros del organismo son tantas vías por donde tiende a expandirse y a difundirse hacia afuera<sup>104</sup>.

Pero nos daremos más cuenta aún del fenómeno que tratamos de comprender si, en lugar de considerar la noción de fuerzas religiosas como constituida, nos remontamos hasta el proceso mental del cual ella resulta.

Hemos visto, en efecto, que el carácter sagrado de un ser no residía en ninguno de sus atributos intrínsecos. No es porque el animal totémico tiene tal aspecto o tal propiedad que inspira sentimientos religiosos: éstos resultan de causas totalmente extrañas a la naturaleza del objeto sobre el cual llegan a fijarse. Lo que los constituye, son las impresiones de bienestar y de dependencia que la acción de la sociedad provoca en las conciencias. Por sí mismas, esas emociones no están ligadas a la idea de ningún objeto determinado; pero, porque son emociones y particularmente intensas, son también eminente-

mente contagiosas. Hacen, pues, como una mancha de aceite; se expanden a todos los otros estados mentales que ocupan entonces el espíritu: penetran y contaminan sobre todo las representaciones donde se expresan los diversos objetos que el hombre, en el mismo momento, tiene en las manos o ante los ojos: dibujos totémicos que cubren su cuerpo, *bull-roarers* que él hace sonar, piedras que lo rodean, suelo que pisa con sus pasos, etc. Es así cómo esos objetos mismos toman un valor religioso que, en realidad, no les es inherente, sino que se le confiere desde fuera. El contagio no es, pues, una especie de procedimiento secundario por el cual el carácter sagrado, una vez adquirido, se propaga; es el procedimiento mismo por el cual se adquiere. Por ese contagio se fija; no podemos asombrarnos de que se transmita contagiosamente. Lo que constituye su realidad es una emoción especial: si se adhiere a un objeto, es porque esta emoción ha encontrado este objeto en su camino. Es natural, pues, que, de éste, ella se extienda a todos aquéllos que encuentra en las proximidades, es decir, a todos aquéllos que una razón cualquiera, contigüidad material o pura similitud, ha acercado al primero en el espíritu.

Así, la contagiosidad del carácter sagrado encuentra su explicación en la teoría que hemos propuesto de las fuerzas religiosas y, por eso mismo, sirve para confirmarla<sup>105</sup>. Al mismo tiempo nos ayuda a comprender un rasgo de la mentalidad primitiva sobre el cual hemos llamado la atención precedentemente.

Hemos visto<sup>106</sup> con qué facilidad el primitivo confunde los reinos e identifica las cosas más heterogéneas, hombres, animales, plantas, astros, etc. Percibimos ahora una de las causas que más han contribuido a facilitar esas confusiones. Porque las fuerzas religiosas son eminentemente contagiosas, sucede constantemente que un mismo principio anime igualmente las cosas más diferentes: pasa de unas a las otras como consecuencia de una simple proximidad material o de similitudes aún superficiales. Es así cómo se cree que hombres, animales, plantas, piedras, participan del mismo totem: los hombres, porque llevan el nombre del animal; los animales, porque recuerdan el emblema totémico; las plantas, porque sirven para alimentar a esos animales; las piedras, porque ocupan el lugar donde se celebran las ceremonias. Ahora bien, las fuerzas religiosas se consideran entonces como la fuente de toda eficacia; se debía creer, pues, que seres que tenía un mismo principio religioso tenían la misma esencia y no diferían unos de otros más que por caracteres secundarios. Es por eso que pareció natural ubicarlos en una misma categoría y no ver en ellos más que variedades de un mismo género, transmutables unas en las otras.

Una vez establecida esta relación, hizo aparecer bajo un nuevo aspecto los fenómenos de contagio. Tomados en sí mismos, ellos parecen extraños a la lógica. ¿No tienen acaso por efecto mezclar y confundir los seres, a pesar

de sus diferencias naturales? Pero hemos visto que esas confusiones y esas participaciones han desempeñado un papel lógico y de gran utilidad: han servido para reunir las cosas que la sensación deja afuera unas de otras. El contagio, pues, fuente de esas aproximaciones y de esas mezclas, dista de estar marcado con esta especie de irracionalidad fundamental que nos hemos inclinado primero a atribuirle. Ha abierto el camino a las explicaciones científicas del porvenir.

## NOTAS

<sup>1</sup> Hay una forma del ritual que dejaremos completamente de lado; es el ritual oral que se estudiará en un volumen especial de la colección del *Année sociologique*.

<sup>2</sup> Ver el artículo "Taboo" en la *Encyclopedia Britannica*, cuyo autor es Frazer.

<sup>3</sup> Los hechos prueban la realidad de este inconveniente. No faltan escritores que, con fe en la palabra, han creído que la institución así designada era propia de las sociedades primitivas en general o aún sólo de los pueblos polinesios (ver Reville, *Religion des peuples primitifs*, II, p. 55; Richard, *La femme dans l'histoire*, p. 435).

<sup>4</sup> Ver pp. 46-47.

<sup>5</sup> Esto no equivale a decir que entre las interdicciones religiosas y las interdicciones mágicas haya una solución de continuidad radical; hay algunas al contrario, cuya naturaleza verdadera es indecisa. Hay interdicciones de folklore de las que es difícil decir a menudo si son religiosas o mágicas. La distinción entre ellas no es menos necesaria; pues las interdicciones mágicas no pueden, creemos, comprenderse más que en función de las interdicciones religiosas.

<sup>6</sup> Ver p. 156.

<sup>7</sup> Muchas de las interdicciones entre otras cosas sagradas se reducen, pensamos, a la interdicción entre sagrado y profano. Es el caso de las interdicciones de edad o de grado. En Australia, por ejemplo, hay alimentos sagrados que sólo se reservan a los iniciados. Pero esos alimentos no son todos sagrados en el mismo grado; hay entre ellos una jerarquía. Por su parte, los iniciados no son todos iguales. No gozan de entrada de la plenitud de sus derechos religiosos, sino que entran paso a paso en el dominio de las cosas sagradas. Deben pasar por toda una serie de grados que les son conferidos, unos después de los otros, como consecuencia de pruebas y de ceremonias especiales; son necesarios meses, hasta años a veces, para llegar al más elevado. Pues bien, a cada uno de esos grados son afectados alimentos determinados; los hombres de los grados inferiores no pueden tocar los alimentos que pertenecen por derecho a los hombres de los grados superiores (ver Mathews, *Ethnol. Notes*, etc., *loc. cit.*, p. 262 y sig.; Langloh Parker, *The Ewahlayi*, p. 23; Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 611 y sig.; *Nat. Tr.*, p. 470 y sig.). Lo más sagrado rechaza pues a lo menos sagrado; pero es que el segundo es profano en relación con lo primero. En suma, todas las interdicciones religiosas se ubican en dos clases: las interdicciones entre lo sagrado y lo profano, y aquéllas entre lo sagrado puro y lo sagrado impuro.

<sup>8</sup> Ver p. 149.

<sup>9</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 463.

<sup>10</sup> *Nat. Tr.*, p. 538; *North. Tr.*, p. 604.

<sup>11</sup> *North. Tr.*, p. 531.

<sup>12</sup> *North. Tr.*, pp. 510-519; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 440.

<sup>13</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498; Schutze, *loc. cit.*, p. 231.

<sup>14</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 449.

<sup>15</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 451.

<sup>16</sup> Si bien las interdicciones alimentarias que se aplican al vegetal o al animal cósmico son las más importantes, distan de ser las únicas. Hemos visto que hay alimentos prohibidos a los no iniciados, porque se consideran sagrados; pues bien, causas muy diversas pueden conferirles ese carácter. Por ejemplo, como veremos más adelante, los animales que suben a la copa de los árboles elevados se consideran sagrados porque son vecinos del gran dios que vive en el cielo. Es posible también que, por razones diferentes, la carne de ciertos animales se haya reservado especialmente a los ancianos y que, en consecuencia, haya parecido que participaba del carácter sagrado que se reconoce a esos últimos.

<sup>17</sup> Ver Frazer, *Totemism*, p. 7.

<sup>18</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. Hay una interdicción de contacto de la que no decimos nada porque su naturaleza exacta no es fácilmente determinable: es el contacto sexual. Hay períodos religiosos en que el hombre no debe tener relaciones con la mujer (*North. Tr.*, pp. 293, 295; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 367). ¿Es porque la mujer es profana o porque el acto sexual es un acto temido? La cuestión no puede decidirse al pasar. La aplazamos como todo lo que concierne a los ritos conyugales y sexuales. Dependen demasiado estrechamente del problema del matrimonio y de la familia para poder separarlos.

<sup>19</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 134; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 354.

<sup>20</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 624.

<sup>21</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 572.

<sup>22</sup> Howitt, *ibid.*, p. 661.

<sup>23</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 386; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 655, 665.

<sup>24</sup> Entre los wimbaio (Howitt, *ibid.*, p. 451).

<sup>25</sup> Howitt, *ibid.*, pp. 624, 661, 663, 667; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 221, 222 y sig.; *North. Tr.*, pp. 335, 344, 353, 369.

<sup>26</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 221, 262, 288, 303, 367, 378, 380.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>28</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 581.

<sup>29</sup> *North. Tr.*, p. 227.

<sup>30</sup> Ver p. 295-96.

<sup>31</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498; *North. Tr.*, p. 526; Taplin, *Narrative*, p. 19.

<sup>32</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 466, 469 y siguientes.

<sup>33</sup> Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, en Woods, p. 165.

<sup>34</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 470.

<sup>35</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 657; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 139; *North. Tr.*, p. 300 y siguientes.

<sup>36</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 537.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 544, 597, 614, 620.

<sup>38</sup> Por ejemplo, el cinturón de cabello que lleva ordinariamente (Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 624 y siguientes.

<sup>40</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 556.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 587.

<sup>42</sup> Este acto cobra, es cierto, un carácter religioso cuando el alimento consumido es sagrado. Pero el acto, por sí mismo, es tan profano que el consumo de un alimento sagrado constituye siempre una profanación. La profanación puede permitirse o hasta

ordenarse, pero, como veremos más adelante, con la condición de que la precedan o la acompañen ritos que la atenúen o la expien. La existencia de esos ritos demuestra que, por sí misma, la cosa sagrada rechaza el consumo.

<sup>43</sup> *North. Tr.*, p. 263.

<sup>44</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171.

<sup>45</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. Quizás la prohibición de hablar durante las grandes solemnidades religiosas depende, en parte, de la misma causa. Se habla y sobre todo se habla en voz alta en la vida corriente; por lo tanto, en la vida religiosa, se debe callar o hablar en voz baja. La misma consideración no es extraña a las interdicciones alimentarias (ver más arriba, p. 135).

<sup>46</sup> *North. Tr.*, p. 33.

<sup>47</sup> Porque hay, en el interior de cada hombre, un principio sagrado, el alma, el individuo se ha encontrado, desde el origen, rodeado de interdicciones, primera forma de las interdicciones morales que aíslan y protegen hoy a la persona humana. Es así como el cuerpo de su víctima se considera peligroso para el asesino (Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 492) y le está interdicto. Pues bien, los individuos utilizan a menudo las interdicciones que tienen este origen como un medio de retirar ciertas cosas del uso común y de establecer sobre ellas un derecho de propiedad. "Si un hombre sale del campo dejando allí armas, alimentos, etc. —dice Roth a propósito de las tribus del río Fohuer (Queensland del Norte)—, y si orina cerca de los objetos que ha dejado detrás suyo, ellos se convierten en *tami* (equivalente de la palabra tabú) y puede estar seguro de encontrarlos intactos cuando vuelva" (*North Queensland Ethnography*, en *Records of the Australian Museum*, vol. VII, n.º 2, p. 75). Es que la orina, como la sangre, se cree que contiene algo de la fuerza sagrada que es propia del individuo. Mantiene, pues, a los extranjeros a distancia. La palabra, por las mismas razones, puede servir igualmente de vehículo a esas mismas influencias; por eso es posible prohibir el acceso de un objeto por simple declaración verbal. Ese poder de crear interdicciones es, por otra parte, variable según los individuos; es tanto mayor cuanto ellos tienen un carácter más sagrado. Los hombres tienen casi su privilegio con exclusión de las mujeres (Roth cita un solo caso de tabú impuesto a las mujeres); llega a su máximo en los jefes, los ancianos, que se sirven de él para monopolizar las cosas que les convienen (Roth, *ibid.*, p. 77). Es así como el interdicto religioso se transforma en derecho de propiedad y en reglamento administrativo.

<sup>48</sup> Ver más adelante, en el mismo libro, cap. II.

<sup>49</sup> Ver p. 15.

<sup>50</sup> Ver p. 228.

<sup>51</sup> Ver Hubert y Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en *Mélanges d'histoire des religions*, p. 22 y siguientes.

<sup>52</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 560, 657, 659, 661. Ni siquiera la sombra de una mujer debe caer sobre él (*ibid.*, p. 633). Lo que él toca no puede ser tocado por una mujer (*ibid.*, p. 621).

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 561, 563, 670-671; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 223; *North. Tr.*, pp. 310, 342.

<sup>54</sup> La palabra Jeracil, por ejemplo, entre los kurnai; la de Kuringal entre los yuin, los wolgal (Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 581, 617).

<sup>55</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 348.

<sup>56</sup> Howitt, p. 561.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 633, 538, 560.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 674; Langloh Parker, *Euahlayi*, p. 75.

<sup>59</sup> Ridley, *Kamilaroi*, p. 154.

<sup>60</sup> Howitt, p. 563.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 549, 674.

<sup>63</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 580, 596, 604, 668, 670; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 223, 351.

<sup>64</sup> Howitt, p. 567.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 557.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 604; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 351.

<sup>67</sup> Howitt, p. 611.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 589.

<sup>69</sup> Se pueden comparar esas prácticas ascéticas con las que se usan en la iniciación del mago. Como el joven neófito, el aprendiz de mago está sometido a una multitud de interdicciones cuya observancia contribuye a hacerle adquirir sus poderes específicos (ver "L'origine des pouvoirs magiques", en *Mélanges d'histoire des religions*, de Hubert y Mauss, pp. 171, 173, 176). Lo mismo sucede con los desposados en la víspera o al día siguiente del casamiento (tabús de los novios y de los recién casados); es que el matrimonio implica igualmente un grave cambio de estado. Nos limitamos a mencionar sumariamente esos hechos, sin detenernos en ellos; pues los primeros incumben a la magia que no es nuestro tema, y los segundos se relacionan con ese conjunto de reglas jurídico-religiosas que se remiten a las relaciones sexuales y cuyo estudio no será posible sino juntamente con los otros preceptos de la moral conyugal primitiva.

<sup>70</sup> Preuss, es cierto, interpreta esos hechos diciendo que el dolor es un medio de acrecentar la fuerza mágica del hombre (*die menschliche Zauberkräft*): podría creerse, según esta expresión, que el sufrimiento es un rito mágico, y no religioso. Pero, como ya hemos dicho, Preuss llama mágicas, sin mucha precisión, a todas las fuerzas anónimas e impersonales, ya pertenezcan a la magia o a la religión. Sin duda, hay torturas que sirven para hacer magos; pero muchas de las que nos describe forman parte de las ceremonias propiamente religiosas y, en consecuencia, tienen por objeto modificar el estado religioso de los individuos.

<sup>71</sup> Preuss, "Der Ursprung der Religion und der Kunst", *Globus*, LXXXVII, pp. 309-400. Preuss clasifica bajo la misma rúbrica a un gran número de ritos dispares, por ejemplo efusiones de sangre que actúan por las cualidades positivas atribuidas a la sangre, y no por los sufrimientos que implican. Sólo retenemos los hechos donde el dolor es el elemento esencial del rito y la causa de su eficacia.

<sup>72</sup> *North. Tr.*, pp. 331-332.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 335. Se encuentra una práctica similar entre los dieri (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 658 y siguientes).

<sup>74</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 214 y sig. Se ve por este ejemplo que los ritos de iniciación tienen a veces todos los caracteres de la broma. Es que en efecto la broma es una verdadera institución social que nace espontáneamente cada vez que dos grupos, desiguales por su situación moral o social, se encuentran íntimamente en contacto. En ese caso, el que se considera superior al otro resiste a la intrusión de los recién venidos; reacciona contra ellos para hacerles sentir su superioridad de la que tiene conciencia. Esta reacción, que se produce automáticamente y que toma naturalmente la forma de sevicia más o menos grave, está destinada, al mismo tiempo, a plegar a los individuos a su nueva existencia, a asimilarlos a su nuevo medio. Constituye pues una especie de iniciación. Se explica así que la iniciación, por su parte, constituya una especie de broma. Es que el grupo de ancianos es superior en dignidad

religiosa y moral al de los jóvenes y que, sin embargo, el primero deba asimilarse al segundo. Todas las condiciones de la broma están, pues, dadas.

<sup>75</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 372.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>77</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675.

<sup>78</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 569, 604.

<sup>79</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 251; *North. Tr.*, pp. 341, 352.

<sup>80</sup> Por eso entre los warramunga, deben hacer la operación sujetos favorecidos con una bella cabellera.

<sup>81</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675; se trata de las tribus del Darling inferior.

<sup>82</sup> Eylmann, *op. cit.*, p. 212.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Se encontrarán indicaciones sobre este problema en nuestra memoria sobre "La prohibición de Finceste et ses origines" (*Année sociologique*, I, p. 1 y sig.), y en Crawley, *Mystic Rose*, p. 37 y siguientes.

<sup>85</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133.

<sup>86</sup> Ver p. 121.

<sup>87</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 134-135; Strehlow, II, p. 78.

<sup>88</sup> Spencer y Gillen, *North. Tr.*, pp. 167, 299.

<sup>89</sup> Fuera de los ritos ascéticos de los que hemos hablado, hay otros positivos que tienen por objeto cargar o, como dice Howitt, saturar al iniciado de religiosidad (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 535). Howitt, es cierto, en lugar de religiosidad, habla de poderes mágicos; pero se sabe que para la mayor parte de los etnógrafos, esa palabra significa simplemente virtudes religiosas de naturaleza impersonal.

<sup>90</sup> Howitt, *ibid.*, pp. 674-675.

<sup>91</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 454. Cf. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 561.

<sup>92</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 557.

<sup>93</sup> Howitt, *ibid.*, p. 560.

<sup>94</sup> Ver pp. 314, 316. Cf. Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498; *North. Tr.*, pp. 506, 507, 518-519, 526; Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 449, 461, 469; Mathews, en *Journ. R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 274; Schulze, *loc. cit.*, p. 231; Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, en Woods, pp. 165, 198.

<sup>95</sup> *Australian Aborigines*, p. 42.

<sup>96</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 470-471.

<sup>97</sup> Ver sobre esta cuestión Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, p. 152 y sig., 446, 481; Frazer, artículo "Taboo", en la *Encyclopedia Britannica*; Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 59 y sig.; Crawley, *Mystic Rose*, caps. II-IX; Van Genner, *Tabou et totémisme à Madagascar*, cap. III.

<sup>98</sup> Ver las referencias más arriba, p. 144, n. 1. Cf. Spencer y Gillen, *North. Tr.*, pp. 323, 324; *Nat. Tr.*, p. 168; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 16; Roth, *North Queensland Ethnography*, Boll. 10, en *Records of the Australian Museum*, VII, p. 76.

<sup>99</sup> Recordamos que, cuando la interdicción violada es religiosa, esas sanciones no son las únicas; hay, además, o un castigo propiamente dicho o pérdida de reputación.

<sup>100</sup> Jevons, *Introduction to the History of Religion*, pp. 67-68. No diremos nada de la teoría, por otra parte poco explícita, de Crawley (*Mystic Rose*, cap. IV-VII), según la cual la contagiosidad de los tabús se debería a una interpretación errónea de ciertos fenómenos de contagio. Es arbitraria. Como Jevons ha observado muy justamente en el pasaje al cual remitimos, el carácter contagioso de lo sagrado se afirma *a priori*, y no a partir de experiencias mal interpretadas.

<sup>101</sup> Ver p. 237-38.

<sup>102</sup> Ver p. 204.

<sup>103</sup> Ver pp. 207-208.

<sup>104</sup> Esto es lo que ha demostrado Preuss en los artículos del *Globus* que hemos citado.

<sup>105</sup> Es cierto que esta contagiosidad no es propia de las fuerzas religiosas. Las que pertenecen a la magia tienen la misma propiedad y, sin embargo, es evidente que no corresponden a sentimientos sociales objetivados. Pero es que las fuerzas mágicas se han concebido sobre el modelo de las fuerzas religiosas. Volveremos más adelante sobre ese punto (ver p. 372).

<sup>106</sup> Ver p. 242 y siguientes.



## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL CULTO POSITIVO

#### I. — LOS ELEMENTOS DEL SACRIFICIO

Cualquiera que pueda ser la importancia del culto negativo y aunque tenga indirectamente efectos positivos, no tiene su razón de ser en sí mismo; él introduce a la vida religiosa, pero la supone más que la constituye. Si prescribe al fiel huir del mundo profano, es para aproximarle al mundo sagrado. Nunca el hombre ha concebido que sus deberes para con las fuerzas religiosas pudieran reducirse a una simple abstención de toda relación, siempre ha considerado que mantenía con ellas relaciones positivas y bilaterales que un conjunto de prácticas rituales tiene por función reglar y organizar. A ese sistema especial de ritos, damos el nombre de *culto positivo*.

Durante largo tiempo hemos ignorado casi totalmente en qué podía consistir el culto positivo de la religión totémica. No conocíamos casi más que los ritos de iniciación, y aún los conocíamos insuficientemente. Pero las observaciones de Spencer y Gillen, preparadas por las de Schulze, confirmadas por las de Strehlow, sobre las tribus del centro australiano, han colmado, en parte, esta laguna de nuestras informaciones. Hay sobre todo una fiesta que esos exploradores se han empeñado en pintarnos y que, por otra parte, parece dominar todo el culto totémico: es la que los aranda, según Spencer y Gillen, llamarían el *Intichiuma*. Strehlow cuestiona, es cierto, que tal sea el sentido de esa palabra. Según él *intichiuma* (o, como él escribe, *intijiuma*) querría decir instruir y designaría las ceremonias que se representan ante el joven para iniciarlo en las tradiciones de la tribu. La fiesta que vamos a describir llevaría el nombre de *mbatjalkatiuma* que significa fecundar, poner en buen estado<sup>1</sup>. Pero no trataremos de solucionar esta cuestión de vocabulario, que atañe menos al fondo del problema cuanto que los ritos que vamos a tratar se celebran igualmente en el curso de la iniciación. Por otra parte, como la palabra *Intichiuma* pertenece hoy a la lengua corriente de la etnografía,

como casi se ha transformado en un nombre común, nos parece inútil reemplazarla por otra <sup>2</sup>.

La fecha en la cual tiene lugar el Intichiuma depende, en gran parte, de la estación. Existe, en Australia central, dos estaciones netamente diferenciadas, muy corta y a menudo regular. Desde que llegan las lluvias, las plantas brotan de la tierra como por encanto, los animales se multiplican, y regiones que, la víspera, no eran más que desiertos estériles se cubren rápidamente de una fauna y una flora lujuriosas. Justo en el momento en que la buena estación parece próxima se celebra el intichiuma. Sólo que, porque el período de lluvias es muy variable, la fecha de las ceremonias no puede fijarse de una vez para siempre. Ella misma varía según las circunstancias climáticas y sólo el jefe del grupo totémico, el Alatumja, tiene cualidad para apreciar: el día que juzga conveniente, hacer saber a sus compañeros que ha llegado el momento <sup>3</sup>.

Cada grupo totémico tiene, en efecto, su intichiuma. Pero si el rito es general en las sociedades del centro, no es para todos lo mismo; no es entre los warramunga lo que es entre los aranda; varía, no solamente según las tribus, sino, en una misma tribu, según los clanes. En verdad, los diferentes mecanismos que así se usa están demasiado emparentados unos con los otros como para poder disociarlos completamente. No existe quizás ceremonia donde no se encuentren muchos, pero muy desigualmente desarrollados: lo que en un caso, no existe más que en estado de germen, ocupa en otra parte todo el lugar e inversamente. Importa, sin embargo, distinguirlos con cuidado, pues constituyen tantos tipos rituales diferentes que hay que describir y explicar separadamente, para investigar luego si hay alguna fuente común de la que han derivado.

Comenzaremos por aquéllos que se observan más especialmente entre los aranda.

## I

La fiesta comprende dos fases sucesivas. Los ritos que se suceden en la primera tienen por objeto asegurar la prosperidad de la especie animal o vegetal que sirve de totem al clan. Los medios que se emplean con este fin pueden reducirse a algunos tipos principales.

Se recuerda que los antepasados fabulosos de los cuales se cree que ha descendido cada clan han vivido antaño sobre la tierra y han dejado allí rastros de su pasaje. Esos rastros consisten sobre todo en piedras o rocas que ellos habrían depositado en ciertos lugares o que se habrían formado en los puntos donde se han hundido en el suelo. Esas rocas y esas piedras se consideran como los cuerpos o las partes del cuerpo de los antepasados cuyo

recuerdo traen; ellas los representan. En consecuencia, representan igualmente a los animales o las plantas que servían de totens a esos mismos antepasados, ya que un individuo y su totem no hacen más que uno. Se les atribuye, pues, la misma realidad, las mismas propiedades que a los animales o a las plantas del mismo tipo que viven actualmente. Pero tiene sobre estas últimas la ventaja de ser imperecederas, de no conocer la enfermedad y la muerte. Constituyen pues como una reserva permanente, inmutable y siempre disponible de vida animal y vegetal. Por eso es que a esta reserva, en cierto número de casos, se va a recurrir anualmente para asegurar la reproducción de la especie.

He aquí, por ejemplo, cómo el clan de la Oruga witchetty, en Alice Springs procede a su intichiuma <sup>4</sup>.

El día fijado por el jefe, todos los miembros del grupo totémico se reúnen en el campo principal. Los hombres de los otros totens se retiran a cierta distancia <sup>5</sup>; pues, entre los aranda, les está prohibido estar presentes en la celebración del rito, que tiene todos los caracteres de una ceremonia secreta. Un individuo de un totem diferente, pero de la misma fraternidad, bien puede ser invitado, por cortesía, a asistir; pero sólo en calidad de testigo. En ningún caso puede desempeñar un papel activo.

Cuando la gente del totem se ha reunido, se pone a caminar, y no deja en el campamento más que dos o tres de ellos. Desnudos, sin tocados, sin ninguno de sus ornamentos habituales, avanzan unos detrás de otros, en un profundo silencio. Su actitud, su marcha, están impregnadas de gravedad religiosa: el acto en el cual toman parte tiene, a sus ojos, una importancia excepcional. Por eso hasta el fin de la ceremonia deben observar un comportamiento riguroso.

La región que atraviesan está llena de recuerdos dejados por los gloriosos antepasados. Llegan así a un lugar donde un gran bloque de cuarzo está hundido en el suelo, y a su alrededor hay pequeñas piedras redondeadas. El bloque representa la oruga witchetty en estado adulto. El Alatumja la golpea con una especie de artesa pequeña de madera llamada *apmara* <sup>6</sup>, al mismo tiempo que salmodia un canto cuyo objeto es invitar al animal a poner huevos. Procede del mismo modo con las piedras que representan los huesos del animal y con una de ellas frota el estómago de cada asistente. Una vez hecho esto, todos descienden un poco más abajo, hasta el pie de una roca, igualmente celebrada en los mitos del Alcheringa, en cuya base se encuentra otra piedra que también representa a la oruga witchetty. El Alatumja la golpea con su *apmara*; la gente que lo acompaña hacen otro tanto con las ramas de gomero que han recogido en el camino, todo en medio de cantos que renuevan la invitación precedentemente dirigida al animal. Se visitan sucesivamente cerca de diez lugares diferentes, algunos de los cuales están

situados a veces a una milla unos de otros. En cada uno de ellos, en el fondo de una especie de cueva o de agujero, se encuentra alguna piedra que se cree representa la oruga witchetty bajo uno de los aspectos o en una de las fases de su existencia, y sobre cada una de esas piedras se repiten las mismas ceremonias.

El sentido del rito es aparente. Si el Alatunja golpea las piedras sagradas, es para sacudirles el polvo. Las partículas de este polvo muy santo se consideran tantos gérmenes de vida; cada una de ellas contiene un principio espiritual que, introduciéndose en un organismo de la misma especie, dará nacimiento allí a un nuevo ser. Las ramas de árbol que llevan los asistentes sirven para dispersar en todas direcciones este precioso polvo; va a todas partes a hacer su obra fecundante. Por ese medio se cree haber asegurado la reproducción abundante de la especie animal que el clan vigila, por así decir, y de la cual depende.

Los indígenas mismos dan esta interpretación del rito. Así, en el clan de la *ilpirla* (especie de maná) se procede a la manera siguiente. Cuando ha llegado el día del Intichiuma, el grupo se reúne en un lugar donde se erige una gran piedra, de alrededor de cinco pies de altura; por encima de esta piedra se eleva una segunda, que es muy semejante a la primera y que rodean otras, más pequeñas. Unas y otras representan masas del maná. Luego trepa hasta la cima de la roca más elevado y la frota primero con esa churinga, luego con las piedras más pequeñas que la rodean. En fin, con ramos de árbol barre el polvo que se ha juntado así en la superficie de la roca: cada uno de los asistentes hace otro tanto cuando le toca el turno. Pues bien, dicen Spencer y Guillen, el pensamiento de los indígenas "es que el polvo así dispersado va a posarse sobre los árboles mulga y produce en ellos maná". Y, en efecto, esas operaciones se acompañan de un canto que entona la asistencia y donde se expresa esta idea <sup>7</sup>.

Con variantes se encuentra el mismo rito en otras sociedades. Entre los urabumna, hay una roca que representa a un antepasado del clan del Lagarto; de él se desprenden piedras que se lanzan en todos los sentidos para obtener una abundante producción de lagartos <sup>8</sup>. En esta misma tribu, existe un banco de arena al que los recuerdos mitológicos asocian estrechamente con el totem del piojo. En el mismo lugar se encuentran dos árboles de los cuales uno se llama el árbol de piojos ordinarios y el otro el árbol de piojos de mar. Se toma esta arena, se la frota contra esos árboles, se la arroja por todos lados y se está convencido de que, por ese medio nacerán numerosos piojos <sup>9</sup>. Entre los mara, dispersando polvo desprendido de las piedras sagradas se procede al Intichiuma de las abejas <sup>10</sup>. Para el canguro de las llanuras se emplea un método ligeramente diferente. Se toma la bolsa de

canguro; se la envuelve en una cierta hierba a la cual este animal es muy aficionado y que, por esta razón, pertenece al totem del Canguro. Se deposita la bolsa, así envuelta, en el suelo entre dos capas de esta misma hierba y se pone todo al fuego. Con la llama que se desprende, se encienden ramas de árboles que en seguida se agitan para que las chispas vayan en todas las direcciones. Estas chispas desempeñan el mismo papel que el polvo en los casos precedentes <sup>11</sup>.

En un cierto número de clanes <sup>12</sup>, para hacer el rito más eficaz, los hombres mezclan a la sustancia de la piedra algo de su propia sustancia. Jóvenes se abren las venas y dejan correr su sangre a chorros sobre la roca, sobre todo en el Intichiuma de la flor hakea, entre los aranda. La ceremonia tiene lugar en un sitio sagrado, alrededor de una piedra igualmente sagrada, que representa, a los ojos de los indígenas, flores hakea. Después de algunas operaciones preliminares, "el anciano que dirige la ejecución del rito invita a un joven a abrirse las venas. Éste obedece y deja correr su sangre libremente sobre la piedra, mientras que los asistentes continúan cantando. La sangre corre hasta que la piedra se cubre completamente" <sup>13</sup>. El objeto de esta práctica es revivificar, de alguna manera, las virtudes de la piedra y reforzar su eficacia. No hay que olvidar, en efecto, que la misma gente del clan es pariente de la planta o del animal cuyo nombre lleva; en ellos, y sobre todo en su sangre, reside el mismo principio de vida. Es natural, pues, que se sirvan de esa sangre y de los gérmenes místicos que acarrea, para asegurar la reproducción regular de la especie totémica. Cuando un hombre está enfermo o fatigado, sucede frecuentemente entre los aranda que, para reanimarlo, uno de los jóvenes compañeros se abre las venas y lo riegue con su sangre <sup>14</sup>. Si la sangre puede despertar así la vida en un hombre, no es sorprendente que pueda servir igualmente para despertarla en la especie animal o vegetal con la cual los hombres del clan se confunden.

El mismo procedimiento se emplea en el Intichiuma del Canguro un-diara (aranda). El teatro de la ceremonia es un pozo de agua sobre el cual se levanta una roca cortada a pico. Esa roca representa un animal canguro del Alcheringa a quien un hombre-canguro de la misma época ha matado y dispuesto en este lugar; por eso se cree que allí residen numerosos espíritus de canguros. Después de que un cierto número de piedras sagradas se han frotado unas con otras del modo que hemos descrito, muchos de los asistentes suben a la roca a lo largo de la cual dejan correr su sangre <sup>15</sup>. "El fin de la ceremonia, según lo que dicen los indígenas, es actualmente el siguiente. La sangre del hombre-canguro, así derramada sobre la roca, está destinada a expulsar los espíritus de los canguros-animales que se encuentran allí y a dispersarlos en todas las direcciones; lo cual debe tener por efecto acrecentar el número de canguros <sup>16</sup>."

Hay aún un caso entre los aranda donde la sangre parece ser el principio activo del rito. En el grupo del Avestruz no se emplean piedras sagradas ni nada que se les parezca. El Alatinja y algunos de sus asistentes riegan el suelo con su sangre; sobre la tierra así embebida, se trazan líneas, de diversos colores, que representan las diferentes partes del cuerpo del avestruz. Se arrodillan alrededor de ese dibujo y cantan un monótono canto. Se cree que del avestruz ficticio así encantado y, en consecuencia, de la sangre que ha servido para hacerlo, parten los principios vitales que, animando los embriones de la nueva generación, impedirán a la especie desaparecer<sup>17</sup>.

Entre los wonkgongaru<sup>18</sup>, hay un clan que tiene por totem una cierta especie de pescado; la sangre que corre desempeña igualmente el papel principal en el Intichiuma de este totem. El jefe del grupo, después de haberse pintado ceremonialmente, entra en un pozo y se sienta allí. Luego, con pequeños huesos puntudos, se pincha sucesivamente el escroto y la piel alrededor del ombligo. "La sangre que corre de esas diferentes heridas se expande en el agua y da nacimiento a los pescados<sup>19</sup>."

Por una práctica totalmente similar los dieri creen asegurar la reproducción de dos de sus totems, la serpiente tapiz y la serpiente woma (serpiente ordinaria). Un Mura-mura llamado Minkani se cree que reside bajo una duna. Su cuerpo está representado por osamentos fósiles de animales o de reptiles que contienen, nos dice Howit, los deltas de los ríos de desembocan en el lago Eyre. Cuando ha llegado el día de la ceremonia, los hombres se reúnen y se dirigen al lugar donde se encuentra el Minkani. Allí, cavan hasta que alcanzan una capa de tierra húmeda y lo que llaman "los excrementos del Minkani". A partir de ese momento, se continúa cavando el suelo con grandes precauciones hasta que se pone al descubierto "el codo del Minkani". Entonces dos hombres se abren las venas y dejan correr su sangre sobre la piedra sagrada. Se canta el canto del Minkani mientras que los asistentes, dominados por un verdadero frenesí, se golpean unos a otros con sus armas. La batalla dura hasta que hayan vuelto al campamento, que está situado a una distancia de alrededor de una milla. Allí intervienen las mujeres y ponen fin al combate. Se recoge la sangre que corre de las se la mezcla con "los excrementos del Minkani" y se siembran los productos de la mezcla sobre la duna. Una vez cumplido el rito, se está convencido de que nacerán abundantes serpientes tapices<sup>20</sup>.

En algunos casos se emplea como principio vivificante la sustancia misma que se trata de producir. Así entre los kaitish, en el curso de una ceremonia que tiene por objeto producir la lluvia, se riega con agua una piedra sagrada, que representa héroes míticos del clan del Agua. Es evidente que, por ese medio, se cree aumentar las virtudes productoras de la piedra igual que con la sangre, y por las mismas razones<sup>21</sup>. Entre los mara, el operador va a

tomar agua en un pozo sagrado, bebe y escupe en todas las direcciones<sup>22</sup>. Entre los worgaia, cuando los gnames empiezan a crecer, el jefe del clan del Gname envía gente de la fraternidad a la cual no pertenece él mismo para que la especie se desarrolle bien. Él toma una, la muerde y arroja los trozos a todos lados<sup>23</sup>. Entre los kaitish, cuando después de ritos variados que no describimos, llega a su completo desarrollo una cierta semilla de hierba llamada erlipinna, el jefe del totem lleva un poco de ella al campamento de los hombres y la muele entre dos piedras; se recoge piadosamente el polvo así obtenido, y se colocan algunos granos de él sobre los labios del jefe, quien, soplando, los dispersa en todos los sentidos. Ese contacto con la boca del jefe, que posee una virtud sacramental absolutamente particular, tiene por objeto, sin duda, estimular la vitalidad de los gérmenes que contienen esas semillas y que, proyectados a todos los rincones del horizonte, van a comunicar a las plantas las propiedades fecundantes que ellas poseen<sup>24</sup>.

La eficacia de esos ritos no es puesta en duda por el indígena: él está convencido de que deben producir los resultados esperados, con una especie de necesidad. Si el acontecimiento engaña sus esperanzas, concluye simplemente que han sido contrarrestados por los maleficios de algún grupo hostil. En todo caso, no se le ocurre que pueda obtenerse un resultado favorable por otros medios. Si, por azar, la vegetación crece o si los animales proliferan antes de que él mismo haya procedido al Intichiuma, supone que han celebrado otro Intichiuma, bajo la tierra, las almas de los antepasados y que los vivos recogen los beneficios de esta ceremonia subterránea<sup>25</sup>.

## II

Tal es el primer acto de la fiesta.

En el período que sigue inmediatamente, no hay ceremonia propiamente dicha. Sin embargo, la vida religiosa sigue intensa: se manifiesta por una agudización del sistema ordinario de las interdicciones. El carácter sagrado del totem está como reforzado: se osa menos tocarlo. Mientras que, en tiempos normales, los aranda pueden comer el animal o la planta que les sirve de totem siempre que sea con moderación, el día siguiente del Intichiuma, ese derecho se suspende; la interdicción alimentaria es estricta y sin reservas. Se cree que toda violación de esta prohibición tendría como resultado neutralizar los felices efectos del rito y detener el crecimiento de la especie. La gente de otros totems que se encuentra en la misma localidad no está, es cierto, sometida a la misma prohibición. Sin embargo, en ese momento, su libertad es menor que de ordinario. No pueden consumir el animal totémico en un lugar cualquiera, por ejemplo, en la maleza, sino que deben llevarlo al campo y solamente allí debe ser cocinado<sup>26</sup>.

Una última ceremonia viene a poner término a esas interdicciones extraordinarias y cierra definitivamente esta larga serie de ritos. Varía algo según los clanes; pero sus elementos esenciales son los mismos en todas partes. Estas son dos de las formas principales que ella presenta entre los aranda. Una se relaciona con la oruga *witchetty*, la otra con el canguro.

Una vez que las orugas han llegado a la plena madurez y que se muestran en abundancia, la gente del totem, así como los extranjeros, salen a juntar la mayor cantidad posible; luego todos llevan al campamento las que han encontrado y las hacen cocinar hasta que se ponen duras y quebradizas. Los productos cocidos se conservan en especies de vasijas de madera llamadas *pitchi*. La recolección de las orugas sólo es posible durante un tiempo muy corto, pues no aparecen más que después de la lluvia. Cuando comienzan a ser menos numerosas, el Alatunja convoca a todo el mundo al campamento de los hombres; sobre su invitación cada uno aporta su provisión. Los extranjeros depositan la suya ante la gente del totem. El Alatunja toma una de esas *pitchi* y, con ayuda de sus compañeros, muele su contenido entre dos piedras: después de lo cual come un poco del polvo así obtenido, sus asistentes hacen otro tanto, y el resto se remite a la gente de los otros clanes que puede, desde entonces, disponer libremente de él. Se procede exactamente de la misma manera con la provisión que hecho el Alatunja. A partir de ese momento, los hombres y las mujeres del totem pueden comerlas, pero solamente un poco: pues si sobrepasaran los límites permitidos, perderían los poderes necesarios para celebrar el Intichiuma y la especie no se reproduciría más. Sólo que si ellos no comieran en absoluto, y sobre todo si, en las circunstancias que acabamos de decir, el Alatunja se abstuviera totalmente de comer, estarían castigados con la misma incapacidad.

En el grupo totémico del Canguro que tiene su centro en Uindiara, ciertas características de la ceremonia están marcadas de una manera más aparente. Después de que los ritos que hemos descrito se han cumplido sobre la roca sagrada, los jóvenes se van a cazar el canguro y traen su caza al campamento de los hombres. Allí los ancianos, en medio de los cuales se encuentra el Alatunja, comen un poco de la carne del animal y untan con la grasa el cuerpo de los que han tomado parte en el Intichiuma. El resto se comparte entre los hombres reunidos. Luego la gente del totem se decora con dibujos totémicos y la noche transcurre con cantos que recuerdan las hazañas cumplidas en los tiempos del Alcheringa por los hombres y los animales canguros. Al día siguiente, los jóvenes vuelven a cazar en el bosque, traen una mayor cantidad de canguros que la primera vez y la ceremonia de la víspera recomienza <sup>27</sup>.

Con variantes de detalle, se encuentra el mismo rito en otros clanes aranda <sup>28</sup>, entre los unabunna <sup>29</sup>, los kaitish <sup>30</sup>, los unmatjera <sup>31</sup>, en la tribu de

la bahía del Encuentro <sup>32</sup>. En todas partes está hecho de los mismos elementos esenciales. Algunos especímenes de la planta o del animal totémico son presentados al jefe del clan que los come solemnemente y que debe comerlos. Si no cumpliera este deber, perdería el poder que tiene de celebrar eficazmente el Intichiuma, es decir de recrear anualmente la especie. A veces al consumo ritual sigue una unción hecha con la grasa del animal o ciertas partes de la planta <sup>33</sup>. Generalmente, el rito lo repite en seguida la gente del totem o al menos los ancianos y, una vez cumplido, las prohibiciones excepcionales se levantan.

En las tribus situadas más al norte, entre los warramunga y en las sociedades vecinas <sup>34</sup>, esta ceremonia falta actualmente. Sin embargo, se encuentran aún rastros de ella que parecen testimoniar que hubo un tiempo en que no era ignorada. Nunca, es cierto, el jefe del clan come ritualmente y obligatoriamente el totem. Pero, en ciertos casos, la gente que no es del totem cuyo Intichiuma acaba de celebrarse, debe aportar el animal o la planta al campamento y ofrecerlo al jefe preguntándole si quiere comerlos. Él rehúsa y agrega: "He hecho esto por vosotros; podéis comerlos libremente" <sup>35</sup>. La costumbre de la presentación subsiste pues y la pregunta planteada al jefe parece relacionarse con una época en que el consumo ritual era practicado <sup>36</sup>.

### III

Lo que interesa del sistema de ritos que acaban de describirse, es que se encuentran allí, bajo la forma más elemental que se conoce actualmente, todos los principios esenciales de una gran institución religiosa que estaba destinada a ser uno de los fundamentos del culto positivo en los religiones superiores: es la institución de los sacrificios.

Se sabe la revolución que han determinado los trabajos de Robertson Smith en la teoría tradicional del sacrificio <sup>37</sup>. Hasta él, sólo se veía en el sacrificio una especie de tributo o de homenaje, obligatorio o gracioso, análogo a aquéllos que los súbditos deben a sus príncipes. Robertson Smith fue el primero que hizo notar que esta explicación clásica no daba cuenta de los dos caracteres esenciales del rito. Primero, es una comida; los alimentos son su materia. Además es una comida en la cual toman parte los fieles que la ofrecen al mismo tiempo que el dios al cual se ofrece. Ciertas partes de la víctima están reservadas para la divinidad; otras se atribuyen a los que ejecutan el sacrificio, quienes las consumen: es por eso que, en la Biblia, a veces se llama al sacrificio una comida ante Jehová. Pues bien, se dice, en gran cantidad de sociedades, que las comidas hechas en común crean

entre los que asisten a ellas un vínculo de parentesco artificial. Los parientes, en efecto, son seres naturalmente hechos de la misma carne y de la misma sangre. Pero la alimentación rehace constantemente la sustancia del organismo. Una alimentación común puede, pues, producir los mismos efectos que un origen común. Según Smith, los banquetes de sacrificio tendrían precisamente por objeto hacer comunicar en una misma carne al fiel y a su dios para entablar entre ellos un vínculo de parentesco. Desde ese punto de vista, el sacrificio aparecería bajo un aspecto totalmente nuevo. Lo que constituiría esencialmente, no sería ya, como se había creído tanto tiempo, el acto de renunciamiento que la palabra sacrificio expresa de ordinario; sería, ante todo, un acto de comunión alimentaria.

Habría que hacer, sin duda, algunas reservas de detalle sobre este modo de explicar la eficacia de los banquetes de sacrificio. Éste no resulta exclusivamente del hecho de comer. El hombre no se santifica únicamente porque se sienta, de alguna manera, en la misma mesa que el dios, sino sobre todo porque el alimento que consume en esa comida ritual tiene un carácter sagrado. Se ha mostrado, en efecto cómo en el sacrificio, toda una serie de operaciones preliminares, lustraciones, unciones, rezos, etc., transforman al animal que debe inmolarse en una cosa santa, cuya santidad se comunica luego al fiel que lo come<sup>38</sup>. Pero la comunión alimentaria sigue siendo uno de los elementos esenciales del sacrificio. Pues, si se recuerda el rito con el que se cierran las ceremonias del Intichiuma, también consiste en un acto de ese tipo. Una vez matado el animal totémico, el Alatumja y los ancianos lo comen solemnemente. Se comunican pues con el principio sagrado que reside en él y se lo asimilan. Toda la diferencia es que aquí el animal es naturalmente sagrado mientras que, de ordinario, en el curso del sacrificio no adquiere ese carácter más que artificialmente.

El objeto de esta comunión es, por otra parte, manifiesta. Todo miembro de un clan totémico lleva en sí una especie de sustancia mística que constituye la parte eminente de su ser, pues de ella está hecha su alma. De ella provienen todos los poderes que él se atribuye y su papel social; por ella él es una persona. Tiene, pues, un interés vital en conservarla intacta, en mantenerla, el mayor tiempo posible, en un estado de perpetua juventud. Desdichadamente todas las fuerzas, hasta las más espirituales, se gastan por efecto del tiempo, si nada viene a devolverles la energía que pierden por el curso natural de las cosas: hay una necesidad primordial que, como lo veremos, es la razón profunda del culto positivo. La gente de un totem no puede, pues, seguir siendo ella misma más que si revivifica periódicamente el principio totémico que está en ella; y como se representa ese principio bajo la forma de un vegetal o de un animal, van a pedir las fuerzas suplementarias que necesitan para renovarlo y rejuvenecerlo a la especie animal

o vegetal correspondiente. Un hombre del clan del Canguro se cree, se siente un canguro; se define por esta cualidad; ella es la que marca su lugar en la sociedad. Para conservarla, hace de tiempo en tiempo pasar a su propia sustancia un poco de la carne de ese mismo animal. Por otra parte, bastan algunas parcelas, en virtud de la regla: *la parte equivale al todo*<sup>39</sup>.

Pero para que esta operación pueda producir todos los efectos que se esperan de ella, importa que no tenga lugar en un momento cualquiera. El más oportuno es aquél en que la nueva generación acaba de llegar a su completo desarrollo; pues también es el momento en que las fuerzas que animan a la especie totémica alcanzan su plena expansión. Es cuando acaban de extraerse de esos ricos depósitos de vida que son los árboles y las rocas sagradas. Además se han empleado todo tipo de medios para aumentar su intensidad; para lo cual han servido los ritos que se han desarrollado durante la primera parte del Intichiuma. Además, por su aspecto mismo, los primeros productos de la cosecha manifiestan la energía que ocultan: el dios totémico se afirma en ello con todo el esplendor de la juventud. Es por eso que, en todo tiempo, las primicias se han considerado un alimento muy sagrado, reservado a seres muy santos. Es natural, pues, que el australiano se sirva de ellas para regenerarse espiritualmente. Así se explican la fecha y las circunstancias de la ceremonia.

Causará asombro quizás el hecho de que un alimento tan sagrado pueda ser consumido por simples profanos. Pero ante todo, no existe culto positivo que no se mueva en esta contradicción. Todos los seres sagrados, en razón del carácter con que están marcados, están sustraídos a los alcances profanos; pero por otra parte, no servirían de nada y carecerían de toda razón de ser si no fueran puestos en relaciones con esos mismos fieles que, por otra parte, deben permanecer respetuosamente alejados de ellos. No existe rito positivo que, en el fondo, no constituya un verdadero sacrilegio; pues el hombre no puede relacionarse con los seres sagrados sin franquear la barrera que, normalmente, debe mantenerlo separado de ellos. Lo que importa es que el sacrilegio se lleve a cabo con precauciones que lo atenúen. Entre las que se emplean, la más usual consiste en preparar la transición e introducir sólo lenta y gradualmente al fiel en el círculo de las cosas sagradas. Así fragmentado y diluido, el sacrilegio no hiere violentamente la conciencia religiosa; no es sentido como tal y se desvanece. Pues bien, eso es lo que tiene lugar en el caso que nos ocupa. Toda la serie de ceremonias que ha precedido al momento en que el totem es comido solemnemente, ha tenido por efecto santificar progresivamente a los que han tomado en ella una parte activa. Es un período esencialmente religioso que ellos no han podido atravesar sin que su estado religioso se transforme. Los ayunos, el contacto con las rocas sagradas, las churingas<sup>40</sup>, las decoraciones totémicas, etc., les han confiado

poco a poco un carácter que no tenían anteriormente y que les permite afrontar, sin profanación chocante y peligrosa, este alimento deseado y temido que, en tiempo ordinario, les sería prohibido<sup>41</sup>.

Si el acto por el cual un ser sagrado es inmolado, luego comido por aquellos que lo adoran, puede llamarse un sacrificio, el rito que acabamos de tratar tiene derecho a la misma denominación. Por lo demás, lo que muestra bien su significación son las sorprendentes analogías que presenta con otras prácticas que se encuentran en gran cantidad de cultos agrarios. En efecto, es una regla muy general, aún en pueblos llegados a un alto grado de civilización, que los primeros productos de la cosecha sirven de materia a comidas rituales de las cuales el banquete pascual es el ejemplo más conocido<sup>42</sup>. Como, por otra parte, los ritos agrarios están en la base misma de las formas más elevadas del culto, se ve que el Intichiuma de las sociedades australianas está más próximo a nosotros de lo que podría creerse según su aparente grosería.

Por una intuición genial, Smith, sin conocer esos hechos, los había presentado. Por una serie de ingeniosas deducciones —que es inútil reproducir aquí, pues no tienen más que un interés histórico<sup>43</sup>— creyó poder establecer que, originariamente, el animal inmolado en los sacrificios había debido considerarse casi divino y pariente cercano de los que lo inmolaban: pues bien, esos caracteres son precisamente aquellos por los cuales se define la especie totémica. Smith llegó también a suponer que el totemismo había debido conocer y practicar un rito totalmente análogo al que acabamos de estudiar; hasta se inclinaba a ver en este tipo de sacrificio la raíz fundamental de toda la institución del sacrificio<sup>44</sup>. El sacrificio no se habría instituido en su origen para crear entre el hombre y sus dioses un vínculo de parentesco artificial, sino para mantener y renovar el parentesco natural que los unía primitivamente. Aquí, como en otra parte, el artificio solo habría nacido para imitar a la naturaleza. Pero esta hipótesis se presentaba en el libro de Smith casi solo como una especulación, que los hechos entonces conocidos no justificaban sino muy imparcialmente. Los raros casos de sacrificio totémico que él cita en apoyo de su tesis no tienen la significación que les otorga: los animales que figuran en ellos no son totems propiamente dichos<sup>45</sup>. Pero hoy está permitido decir que, en un punto al menos, la demostración está hecha: acabamos de ver, en efecto, que, en un número importante de sociedades, el sacrificio totémico, tal como Smith lo concebía, es o ha sido practicado. Sin duda, no tenemos de ningún modo la prueba de que esta práctica sea necesariamente inherente al totemismo ni que sea el germen de donde han salido todos los otros tipos de sacrificio. Pero si la universalidad del rito es hipotética, su existencia ya no es cuestionable. Debe considerarse establecido de ahora en adelante que la forma más mística de la comunión alimentaria se encuentra desde la religión más rudimentaria que se conoce en el presente.

## IV

Pero los hechos nuevos de los cuales disponemos invalidan en otro punto las teorías de Smith.

Según él, en efecto, la comunión no solamente sería un elemento esencial del sacrificio; sería, al menos en su origen, el único elemento. No solamente sería equivocado reducir el sacrificio sólo a un tributo o una ofrenda, sino que aún la idea de ofrenda estaría primitivamente ausente de él; habría intervenido solo tardíamente, por influencia de circunstancias exteriores, y disfracaría la verdadera naturaleza de ese mecanismo ritual, lejos de ayudar a comprenderlo. Smith creía, en efecto, percibir en la noción misma de oblación un absurdo demasiado escandaloso para que fuera posible ver en él la razón profunda de una institución tan grande. Una de las funciones más importantes que incumben a la divinidad es asegurar a los hombres los alimentos necesarios para vivir; parece pues imposible que el sacrificio, a su vez, consista en una presentación de alimentos a la divinidad. Parece contradictorio que los dioses esperen del hombre su alimento, cuando es por ellos que él se alimenta. ¿Cómo necesitarían ellos su ayuda para tener su participación en las cosas que él recibe de sus manos? De esas consideraciones Smith concluía que la idea del sacrificio-ofrenda solo había podido nacer en las grandes religiones, donde los dioses, desprendidos de las cosas que se confundían primitivamente, se concibieron como especies de reyes, propietarios eminentes de la tierra y de sus productos. A partir de ese momento, el sacrificio se asimiló con el tributo que los súbditos pagaban a su príncipe, como precio de los derechos que les son concedidos. Pero esta interpretación nueva habría sido, en realidad, una alteración y hasta una corrupción de la concepción primitiva. Pues "la idea de propiedad materializa todo lo que toca"; y al introducirse en el sacrificio lo desnaturalizó e hizo de él una especie de contrato entre el hombre y la divinidad.

Pero los hechos que hemos expuesto dan por tierra con esta argumentación. Los ritos que hemos descrito cuentan ciertamente entre los más primitivos que se hayan observado nunca. No se ve en ellos aparecer todavía a ninguna personalidad mítica determinada; no ponen en acción más que fuerzas vagas, anónimas e impersonales. Y sin embargo los rozamientos que suponen son precisamente aquellos que Smith declaraba imposibles en razón de su absurdo.

Volvamos, en efecto, al primer acto del Intichiuma, a los ritos que se destinan a asegurar la fecundidad de la especie animal o vegetal que sirve de totem al clan. Esta especie es la cosa sagrada por excelencia; en ella se encarna esencialmente lo que hemos podido llamar, metafóricamente, la divinidad totémica. Sin embargo hemos visto que, para perpetuarse, necesita

la ayuda del hombre. Es él quien, cada año, dispensa la vida a la nueva generación; sin él, ella no vería la luz. Si deja de celebrar el Intichiuma los seres sagrados desaparecerían de la superficie de la tierra. De él, pues, en un sentido, toman su existencia; y no obstante, en otro aspecto, él toma la suya de ellos, pues, una vez que hayan llegado a al madurez, él tomará de ellos las fuerzas necesarias para mantener y reparar su ser espiritual. Así, él es quien hace sus dioses, puede decirse, o, al menos quien los hace subsistir; pero, al mismo tiempo, él subsiste por ellos. Recorre pues regularmente el círculo que, según Smith, estaría implicado en la noción misma del tributo del sacrificio: da a los seres sagrados un poco de lo que recibe de ellos y recibe de ellos todo lo que les da.

Hay más: las oblaciones que así debe hacer anualmente no difieren en naturaleza de las que se harán más tarde en los sacrificios propiamente dichos. Si el que ejecuta el sacrificio inmola un animal, es para que los principios vivientes que están en él se desprendan del organismo y vayan a alimentar a la divinidad. Del mismo modo, las partículas de polvo que el australiano desprende de la roca sagrada son otros tantos principios que él dispersa en el espacio para que vayan a animar la especie totémica y asegurar su renovación. El gesto por el cual se hace esta dispersión es también el que acompaña normalmente a las ofrendas. En ciertos casos, la semejanza entre los dos ritos se encuentra hasta en el detalle de los movimientos efectuados. Hemos visto que, para hacer llover, el Kaitish vierte agua sobre una piedra sagrada; en ciertos pueblos, el sacerdote, con el mismo fin, vierte agua sobre el altar<sup>47</sup>. Las efusiones de sangre, que se usan en cierta cantidad de Intichiumas, constituyen verdaderas oblaciones. Del mismo modo que el aranda o el dieri riegan con sangre la roca sagrada o el dibujo totémico, sucede a menudo, en cultos más avanzados, que la sangre de la víctima sacrificada o del mismo fiel se derrame ante o sobre el altar<sup>48</sup>. En este caso, se brinda a los dioses, cuyo alimento preferido es; en Australia se da a la especie sagrada. Ya no tiene fundamento, pues, ver en la idea de oblación un producto tardío de la civilización.

Un documento que debemos a Strehlow pone bien en evidencia este parentesco del Intichiuma y del sacrificio. Es un canto que acompaña al Intichiuma del Canguro; en él se describe la ceremonia al mismo tiempo que se exponen los efectos que se esperan de ella. El jefe ha depositado un trozo de la grasa del canguro sobre un soporte hecho con ramas. Ahora bien, el texto dice que esta grasa hace crecer la grasa de los canguros<sup>49</sup>. Esta vez, no se limitan a repartir polvo sagrado o sangre humana; el animal mismo es inmolado, sacrificado, puede decirse, depositado sobre una especie de altar y ofrecido a la especie cuya vida debe mantener.

Ahora se ve en qué sentido es lícito decir que el Intichiuma contiene los

gérmenes del sistema del sacrificio. Bajo la forma que presenta cuando está plenamente constituido, el sacrificio se compone de dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación. El fiel se comunica con su dios ingiriendo un alimento sagrado y, al mismo tiempo, hace una ofrenda a ese dios. Encontramos esos dos actos en el Intichiuma, tal como acaba de describirse. La diferencia es que, en el sacrificio propiamente dicho<sup>50</sup>, se hacen simultáneamente o se siguen inmediatamente, mientras que, en la ceremonia australiana, están separados. Allí, son las partes de un mismo rito indiviso, aquí, tienen lugar en tiempos diferentes y hasta pueden separarse por un intervalo bastante largo. Pero el mecanismo es, en el fondo, el mismo. El Intichiuma, tomado en su conjunto, es el sacrificio, pero cuyos miembros no están aún articulados y organizados.

Esta comparación tiene la doble ventaja de hacernos comprender mejor la naturaleza del Intichiuma y la del sacrificio.

Comprendemos mejor el Intichiuma. En efecto, la concepción de Frazer que hacía de él una simple operación mágica, despojada de todo carácter religioso<sup>51</sup>, aparece ahora insostenible. No puede pensarse en poner afuera de la religión a un rito que es como el pródromo de una tan grande institución religiosa.

Pero también comprendemos mejor lo que es el sacrificio mismo. Ante todo, la igual importancia de dos elementos que entran en él se ha establecido de ahora en adelante. Si el australiano hace ofrendas a seres sagrados, carece de toda razón suponer que la idea de oblación era extraña a la organización primitiva de la institución del sacrificio y perturbaba su economía natural. Debe revisarse la teoría de Smith en este punto<sup>52</sup>. Sin duda el sacrificio es, en parte, un procedimiento de comunión; también es, y no menos esencialmente, un don, un acto de renunciamento. Supone siempre que el fiel abandone a los dioses algo de su sustancia o de sus bienes. Toda tentativa para reducir uno de esos elementos al otro es vana. Quizás aun la oblación sea más permanente que la comunión<sup>53</sup>.

En algún lugar, parece generalmente que el sacrificio, y sobre todo la oblación del sacrificio, no pueda dirigirse más que a seres personales. Ahora bien, las oblaciones que acabamos de encontrar en Australia no implican ninguna noción de este tipo. Es decir que el sacrificio es independiente de las formas variables bajo las cuales se piensan las fuerzas religiosas; depende de razones más profundas que tendremos que investigar más adelante.

No obstante es claro que el acto de ofrecer despierta naturalmente en los espíritus la idea de un sujeto moral que esta ofrenda está destinada a satisfacer. Los gestos rituales que hemos descrito se hacen más fácilmente inteligibles cuando se cree que se dirigen a personas. Las prácticas del Intichiuma, aunque no ponen en acción más que potencias impersonales, franquieron el



camino a una concepción diferente<sup>54</sup>. Seguramente, ellas no hubieran bastado para suscitar en su totalidad la idea de personalidades míticas. Pero una vez que se hubo formado esta idea, fue llevada, por la naturaleza misma de esos ritos, a penetrar en el culto; en la misma medida, se hizo menos especulativa; mezclada más directamente con la acción y la vida, tomó, al mismo tiempo, más realidad. Puede creerse, pues, que la práctica del culto favoreció, de una manera secundaria, sin duda, pero que sin embargo merece notarse, la personificación de las fuerzas religiosas.

## V

Pero queda por explicar la contradicción en la que R. Smith veía un inadmisiblemente escándalo lógico.

Si los seres sagrados manifestaran siempre sus poderes de una manera perfectamente igual, parecería inconcebible, en efecto, que el hombre haya podido pensar en ofrecerles sus servicios. Pero ante todo, en tanto ellos se confunden con las cosas, en tanto se ve en ellos los principios de la vida cósmica, ellos mismos están sometidos al ritmo de esta vida. Pues bien, ella pasa por oscilaciones en sentido contrario y que se suceden según una ley determinada. Ora se afirma en todo su esplendor; ora se debilita hasta el punto en que puede preguntarse si no se va a detener. Todos los años las plantas mueren: ¿renacerán? Las especies animales tienden a extinguirse por efecto de la muerte natural o violenta; ¿se renovarán a tiempo y como conviene? Sobre todo la lluvia es caprichosa; hay largos momentos durante los cuales parece haber desaparecido sin retorno. Lo que testimonian esos repliegues periódicos de la naturaleza es que, en las épocas correspondientes, los seres sagrados de los cuales dependen los animales, las plantas, la lluvia, etc., pasan por los mismos estados críticos; también tienen, pues, sus períodos de desfallecimiento. Pero el hombre no podría asistir a esos espectáculos como un testigo indiferente. Para que él viva, es necesario que la vida universal continúe y en consecuencia que los dioses no mueran. Trata, pues, de sostenerlos, de ayudarlos; para esto, pone a su servicio las fuerzas de las que dispone y que moviliza para la circunstancia. La sangre que corre en sus venas tiene virtudes fecundantes: la derramará. En las rocas sagradas que posee su clan, irá a abreviar los gérmenes de vida que dormitan y los sembrará en el espacio. En una palabra, hará oblações.

Esas crisis externas y físicas se acompañan, además, de crisis internas y mentales que tienden al mismo resultado. Los seres sagrados no son sólo porque se representen como tales en los espíritus. Si dejamos de creer en ellos, será como si no existieran. Aun aquellos que tienen una forma material

y que se dan a la experiencia sensible dependen, en ese aspecto, del pensamiento de los fieles que los adoran; pues el carácter sagrado que constituye objetos de culto no se da en su constitución natural; la creencia se lo sobreañade. El canguro no es más que un animal como los otros; pero, para la gente del Canguro, contiene, en sí un principio que lo pone aparte de los otros seres, y ese principio no existe más que en los espíritus que lo piensan<sup>55</sup>. Para que los seres sagrados, una vez concebidos, no tuvieran necesidad de los hombres para subsistir, sería necesario, pues, que las representaciones que los expresan, permaneciesen siempre iguales a sí mismas. Pero esta estabilidad es imposible. En efecto, ellas se forman en la vida de grupo y la vida de grupo es esencialmente intermitente. Alcanzan su máximo de intensidad en el momento en que los individuos están reunidos y en relaciones inmediatas unos con los otros, en que se comunican todos en una misma idea o un mismo sentimiento. Pero una vez que la asamblea se ha disuelto y que cada uno ha retomado su existencia propia, ellas pierden progresivamente su energía primera. Poco a poco recubiertas por el flujo de las sensaciones cotidianas, terminarían por hundirse en el inconsciente, si no encontráramos algún medio de traerlas a la conciencia y de revivificarlas. Pues bien, ellas no pueden debilitarse sin que los seres sagrados pierdan su realidad, ya que no existen más que en ellas y por ellas. Si las pensamos con menos fuerza cuentan menos para nosotros y nosotros contamos menos con ellas; están en un grado menor. Este es, pues, todavía un aspecto en que los servicios de los hombres les son necesarios. Esta segunda razón de asistirles es todavía más importante que la primera; pues es de todos los tiempos. Las intermitencias de la vida física no afectan a las creencias religiosas más que cuando las religiones no se han desprendido aún de su constelación cósmica. Las intermitencias de la vida social son, al contrario, inevitables; hasta las religiones más idealistas no podrían escapar a ellas.

Por otra parte, gracias a este estado de dependencia en que se encuentran los dioses en relación con el pensamiento del hombre, éste puede creer su asistencia eficaz. La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se relacionan con los seres sagrados es fortificarlas en la fuente misma de la vida religiosa, es decir en los grupos reunidos. Pues bien, las emociones que suscitan las crisis periódicas por las cuales pasan las cosas exteriores, determinan a los hombres que son sus testigos a reunirse, para poder pensar lo que conviene hacer. Pero por el solo hecho de estar reunidos se reconfortan mutuamente; encuentran el remedio porque lo buscan en conjunto. La fe común se reanima naturalmente en el seno de la colectividad reconstituida; renace, porque se encuentra en las mismas condiciones en que había nacido primitivamente. Una vez restaurada, triunfa sin esfuerzo sobre todas las dudas privadas que habían podido surgir en los espíritus. La imagen de las

cosas sagradas retoma la fuerza suficiente como para poder resistir a las causas internas o externas que tendían a debilitarla. A pesar de sus desfallecimientos aparentes, ya no se puede creer que los dioses morirán, ya que se los siente revivir en el fondo de uno mismo. Los procedimientos empleados para socorrerlos, cualquiera que sea su grosería, no pueden parecer vanos ya que todo sucede como si efectivamente actuaran. Tienen más confianza porque se sienten más fuertes; y están realmente más fuertes porque las fuerzas que languidecían se han despertado en las conciencias.

Hay que cuidarse, pues, de creer con Smith que el culto se haya instituido exclusivamente en beneficio de los hombres y que los dioses no tenían nada que hacer en él: ellos no tienen menos necesidad que sus fieles. Sin duda, sin los dioses, los hombres no podrían vivir. Pero, por otra parte, los dioses morirían si no se les rindiera el culto. Este no tiene, pues, únicamente por objeto hacer comunicar a los sujetos profanos con los seres sagrados, sino también mantener en vida a estos últimos, rehacerlos y regenerarlos perpetuamente. Ciertamente, no son las oblações materiales quienes, por sus virtudes propias, producen esta refacción; son los estados mentales que esas maniobras, vanas en sí mismas, despiertan o acompañan. La verdadera razón de ser de los cultos, hasta los más materialistas en apariencia, no debe buscarse en los gestos que ellos prescriben, sino en la renovación interior y moral que esos gestos contribuyen a determinar. Lo que el fiel da realmente a su dios no son los alimentos que deposita sobre el altar, ni la sangre de sus venas que hace correr: en su pensamiento subsiste sin embargo el hecho de que entre la divinidad y sus adoradores se da un intercambio de buenos oficios que se condicionan mutuamente. La regla *do ut des*, por la cual se ha definido a veces el principio del sacrificio, no es una invención tardía de los teóricos utilitarios: no hace más que traducir, de una manera explícita, el mecanismo mismo del sistema del sacrificio y, más generalmente, de todo el culto positivo. El círculo señalado por Smith es, pues, bien real; pero no tiene nada de humillante para la razón. Proviene de que los seres sagrados, aunque superiores a los hombres, no pueden vivir más que en las conciencias humanas.

Pero ese círculo nos parecerá más natural aún y comprenderemos mejor su sentido y su razón de ser si, llevando el análisis más lejos y sustituyendo los símbolos religiosos por las realidades que ellos expresan, investigamos cómo éstas se comportan en el rito. Si, como hemos tratado de establecerlo, el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada, la vida ritual debe poder interpretarse en términos laicos y sociales. Y en efecto, como esta última, la vida social se mueve en un círculo. Por una parte, el individuo obtiene de la sociedad lo mejor de sí mismo, todo lo que le da una fisonomía y un lugar aparte entre los otros seres, su cultura intelectual y moral.

Si se retira al hombre el lenguaje, las ciencias, las artes, las creencias de la moral, cae al nivel de la animalidad. Los atributos característicos de la naturaleza humana nos vienen, pues, de la sociedad. Pero por otra parte, la sociedad no existe y no vive más que en y por los individuos. Si la idea de la sociedad se extingue en los espíritus individuales, si las creencias, las tradiciones, las aspiraciones de la colectividad dejan de sentirse y compartirse por los particulares, la sociedad morirá. Se puede, pues, volver a decir de ella lo que se decía más arriba de la divinidad: no tiene realidad más que en la medida en que tiene un lugar en las conciencias humanas, y este lugar se lo damos nosotros. Ahora entrevemos la razón profunda por la cual los dioses no pueden ya subsistir sin sus fieles, así como éstos sin sus dioses; es que la sociedad, de la cual los dioses no son más que la expresión simbólica, no puede ya subsistir sin los individuos, así como éstos sin la sociedad.

Aquí tocamos la sólida roca sobre la que se han edificado todos los cultos y que constituye su persistencia desde que existen sociedades humanas. Cuando se ve de qué están hechos los ritos y a qué parecen tender, nos preguntamos con asombro cómo los hombres han podido concebirlos y sobre todo cómo han permanecido tan fielmente apegados a esta concepción. ¿De dónde puede haberles venido la ilusión de que con algunos granos de arena arrojados al viento, algunas gotas de sangre vertidas sobre una roca o sobre la piedra del altar, era posible mantener la vida de una especie animal o de un dios? Sin duda ya hemos dado un paso adelante en la solución de ese problema cuando, bajo esos movimientos exteriores y en apariencia irracionales, hemos descubierto un mecanismo mental que les da un sentido y un avance moral. Pero nada nos asegura que ese mecanismo mismo no consista en un simple juego de imágenes alucinatorias. Hemos demostrado qué proceso psicológico lleva a los fieles a creer que el rito hace renacer alrededor de ellos las fuerzas espirituales que necesitan; pero el hecho de que esta creencia sea psicológicamente explicable, no se sigue que tenga un valor objetivo. Para que con fundamento veamos en la eficacia atribuida a los ritos otra cosa que el producto de un delirio crónico con el cual se engañaría la humanidad, hay que poder establecer que el culto tiene realmente por efecto recrear periódicamente un ser moral del cual dependemos, así como él depende de nosotros. Pues bien, este ser existe: es la sociedad.

En efecto, por poca que sea la importancia de las ceremonias religiosas, ellas ponen en movimiento a la colectividad; los grupos se reúnen para celebrarlas. Su primer efecto es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacerlos más íntimos. Por eso mismo, el contenido de las conciencias cambia. En días ordinarios, las preocupaciones individuales e individuales son las que ocupan más a los espíritus. Cada uno se ocupa por su parte en su tarea personal; se trata ante todo, para la mayoría de la gente,

de satisfacer las exigencias de la vida material, y el móvil principal de la actividad económica ha sido siempre el interés privado. Sin duda, los sentimientos sociales no podrían estar totalmente ausentes de él. Seguimos en relaciones con nuestros semejantes; los hábitos, las ideas, las tendencias que la educación ha impreso en nosotros y que presiden normalmente nuestras relaciones con los otros continúan haciendo sentir su acción. Pero son combatidas constantemente y entorpecidas por las tendencias antagonistas que despiertan y mantienen las necesidades de la lucha cotidiana. Resisten más o menos felizmente según su energía intrínseca; pero esta energía no se renueva. Viven de su pasado y, en consecuencia, se gastarían con el tiempo si nada viniera a restituirles un poco de la fuerza que pierden por esos conflictos y esos roces incesantes. Cuando los australianos, diseminados en pequeños grupos, cazan o pescan, pierden de vista lo que concierne a su clan o a su tribu: piensan en cazar la mayor cantidad de presas posibles. En los días feriados, al contrario, esas preocupaciones se eclipsan obligatoriamente; esencialmente profanas, son excluidas de los períodos sagrados. Lo que entonces ocupa al pensamiento son las creencias comunes, las tradiciones comunes, los recuerdos de los grandes antepasados, el ideal colectivo cuya encarnación ellos son; en una palabra, son las cosas sociales. Hasta los intereses materiales que las grandes ceremonias religiosas tienen por objeto satisfacer, son de orden público, por lo tanto social. La sociedad entera está interesada en que la cosecha sea abundante, en que la lluvia caiga a tiempo y sin exceso, en que los animales se reproduzcan regularmente. Ella es, pues, quien está en el primer plano en las conciencias; ella es quien domina y dirige la conducta; lo que equivale a decir que ella es entonces más viva, más actuante, y, en consecuencia, más real que en tiempos profanos. Así, los hombres no se engañan cuando sienten en ese momento que hay, fuera de ellos, algo que renace, fuerzas que se reaniman, una vida que se despierta. Esa renovación no es de ningún modo imaginaria, y los individuos mismos se benefician con ella. Pues la parcela de ser social que cada uno lleva en sí participa necesariamente de esta renovación colectiva. El alma individual se regenera, también, abrevando en la fuente misma de donde obtiene la vida; en consecuencia, se siente más fuerte, más dueña de sí misma, menos dependiente de las necesidades físicas.

Se sabe que el culto positivo tiende naturalmente a tomar formas periódicas; éste es uno de sus caracteres distintivos. Sin duda, hay ritos que el hombre celebra ocasionalmente, para hacer frente a situaciones pasajeras. Pero esas prácticas episódicas no desempeñan nunca sino un papel accesorio, y aún, en las religiones que estudiamos especialmente en este libro, son casi excepcionales. Lo que constituye esencialmente el culto es el ciclo de fiestas que vuelven regularmente en épocas determinadas. Ahora podemos comprender de

dónde proviene esta tendencia a la periodicidad; el ritmo al cual obedece la vida religiosa no hace más que expresar el ritmo de la vida social, y resulta de él. La sociedad no puede reavivar el sentimiento que tiene de sí misma más que la condición de reunirse. Pero no puede tener perpetuamente sus audiencias. Las exigencias de la vida no le permiten permanecer indefinidamente en estado de congregación; se dispersa, pues, para reunirse de nuevo cuando, de nuevo, siente la necesidad. A estas alternancias necesarias responde la alternancia regular de los tiempos sagrados y de los tiempos profanos. Como en su origen el culto tiene el objeto, al menos aparente, de regularizar el curso de los fenómenos naturales, el ritmo de la vida cósmica ha puesto su sello sobre el ritmo de la vida ritual. Es por esto que las fiestas, durante largo tiempo, han sido las de las estaciones; hemos visto que tal era ya el carácter del Intichiuma australiano. Pero las estaciones no han dado más que el cuadro exterior de esta organización, no el principio sobre el cual se basa; pues hasta los cultos que tienden a fines exclusivamente espirituales han permanecido periódicos. Esta periodicidad reside, pues, en otras causas. Como los cambios de las estaciones son, para la naturaleza, épocas críticas, son una ocasión natural de agrupamientos y, en consecuencia, de ceremonias religiosas. Pero otros acontecimientos podían desempeñar y han desempeñado efectivamente ese papel de causas ocasionales. Hay que reconocer sin embargo que ese cuadro, aunque puramente exterior, ha dado pruebas de una singular fuerza de resistencia; pues se encuentran sus rostros hasta en las religiones que están más desprendidas de toda base física. Muchas fiestas cristianas se ligan, sin solución de continuidad, con las fiestas pastorales y agrarias de los antiguos hebreos, aunque, en sí mismas, no tengan ya nada de agrario ni de pastoral.

Ese ritmo es, por otra parte, susceptible de variar de forma según las sociedades. Allí donde el período de dispersión es largo y donde la dispersión es extrema, el período de congregación es, a su vez, muy prolongado, y se producen entonces verdaderos abusos de vida colectiva y religiosa. Las fiestas suceden a las fiestas durante semanas o meses y la vida ritual alcanza a veces una especie de frenesí. Es el caso de las tribus australianas y de muchas sociedades del norte y del noroeste americano<sup>56</sup>. En otras partes, al contrario, esas dos fases de la vida social se suceden a intervalos más próximos y el contraste entre ellas es entonces menos marcado. Cuanto más se desarrollan las sociedades, menos parecen acomodarse a las intermitencias demasiado acentuadas.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Strehlow, I, p. 4.
- <sup>2</sup> Por supuesto, la palabra que designa esta fiesta cambia con las tribus. Los urabunna la llaman *Pitjinta* (North. Tr., p. 284); los warramunga *Thalaminta* (*ibid.*, p. 297), etcétera.
- <sup>3</sup> Schulze, *loc. cit.*, p. 243; Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 169-170.
- <sup>4</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 170 y siguientes.
- <sup>5</sup> Por supuesto, las mujeres están sometidas a la misma obligación.
- <sup>6</sup> El Apmara es el único objeto que se ha sacado del campamento.
- <sup>7</sup> *Nat. Tr.*, pp. 185-186.
- <sup>8</sup> *North. Tr.*, p. 288.
- <sup>9</sup> *Ibid.*
- <sup>10</sup> *North. Tr.*, p. 312.
- <sup>11</sup> *Ibid.*
- <sup>12</sup> Veremos más adelante que esos clanes son mucho más numerosos de lo que dicen Spencer y Gillen.
- <sup>13</sup> *Nat. Tr.*, pp. 184-185.
- <sup>14</sup> *Nat. Tr.*, pp. 438, 461, 464; *North. Tr.*, p. 596 y siguientes.
- <sup>15</sup> *Nat. Tr.*, p. 201.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 206. Empleamos el lenguaje de Spencer y Gillen y, con ellos, decimos que lo que se desprende de esas rocas son espíritus de canguros (*spirits o spirit parts of kangaroo*). Strehlow (III, p. 7), cuestiona la exactitud de la expresión. Según él, lo que el rito hace aparecer son canguros reales, cuerpos vivos. Pero el cuestionamiento carece de interés del mismo modo que aquel que concierne a la noción de *ratapa* (ver más arriba, p. 260). Los gérmenes de canguros que se escapan así de las rocas no son visibles; no están, pues, hechos de la misma sustancia que los canguros que perciben nuestros sentidos. Eso es todo lo que quieren decir Spencer y Gillen. Es cierto que, por otra parte, no son puros espíritus como un cristiano podría concebirlos. Como las almas humanas, son formas materiales.
- <sup>17</sup> *Nat. Tr.*, p. 181.
- <sup>18</sup> Tribu situada al este del lago Eyre.
- <sup>19</sup> *North. Tr.*, pp. 287-288.
- <sup>20</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798. Cf. Howitt, "Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia", en *J. A. I.*, XXIV, p. 124 y sigs. Howitt cree que la ceremonia es celebrada por la gente del totem, pero no puede certificar el hecho.
- <sup>21</sup> *North. Tr.*, p. 295.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 314.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 296-297.
- <sup>24</sup> *Nat. Tr.*, p. 170.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 519. El análisis de los ritos que acaban de estudiarse se ha hecho únicamente con las observaciones que debemos a Spencer y Gillen. Después de que hemos redactado nuestro capítulo, Strehlow ha publicado el tercer fascículo de su obra que trata precisamente del culto positivo y, sobre todo, del Intichiuma o, como él dice, de los ritos de *mbatjalkatiuma*. Pero no hemos encontrado nada en esta publicación que nos obligue a modificar la descripción que precede ni aún a completarla con adiciones importantes. Lo más interesante que Strehlow nos brinda en este tema es que las efusiones y las oblaciones de sangre son mucho más frecuentes de lo que podía suponerse según el relato de Spencer y Gillen (ver Strehlow, III, pp. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89).

Las informaciones de Strehlow sobre el culto deben emplearse, por otra parte, con circunspección, pues él no ha sido testigo de los ritos que describe; se limita a recoger testimonios orales y que generalmente son bastante sumarios (ver fasc. III, prefacio de Leonhardi, p. v.). Hasta podemos preguntarnos si no ha confundido con exceso las ceremonias totémicas de la iniciación con las que él llama *mbatjalkatiuma*. Sin duda, no deja de haber hecho un loable esfuerzo para distinguirlos y ha puesto en evidencia dos de sus características diferenciales. Primero, el Intichiuma siempre tiene lugar en un espacio consagrado, con el que se relaciona el recuerdo de algún antepasado, mientras que las ceremonias de iniciación pueden celebrarse en un lugar cualquiera. Luego, las oblaciones de sangre son propias del Intichiuma; lo que prueba que residen en lo más esencial de ese ritual (III, p. 7). Pero en la descripción que nos da de los ritos, se confunden informaciones que se relacionan indiferentemente con una y con la otra especie de ceremonia. En efecto, en aquéllas que nos describe bajo el nombre de *mbatjalkatiuma*, los jóvenes desempeñan generalmente un papel importante (ver por ejemplo, pp. 11, 13, etc.), lo cual es característico de la iniciación. Del mismo modo, parece que el lugar del rito fuera arbitrario: pues los sectores construyen su escena artificialmente. Cavan un hoyo en el cual se colocan; no se hace generalmente ninguna alusión a las rocas o a los árboles sagrados y a su papel ritual.

- <sup>26</sup> *Nat. Tr.*, p. 203. Cf. Meyer, *The Encounter Bay Tribe*, en Woods, p. 187.
- <sup>27</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 204.
- <sup>28</sup> *Nat. Tr.*, pp. 205-207.
- <sup>29</sup> *North. Tr.*, pp. 286-287.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 294.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 296.
- <sup>32</sup> Meyer, en Woods, p. 187.
- <sup>33</sup> Ya hemos citado un caso; no se encuentran otros en Spencer y Gillen. *Nat. Tr.*, p. 205; *North. Tr.*, p. 286.
- <sup>34</sup> Los walpari, wulmala, tjingilli, umbaia.
- <sup>35</sup> *North. Tr.*, p. 318.
- <sup>36</sup> Para esta segunda parte de la ceremonia, como para la primera, hemos seguido a Spencer y Gillen. Pero el reciente fascículo de Strehlow no hace, en este punto, más que confirmar las observaciones de esos predecesores, al menos en lo que tienen de esencial. Él reconoce, en efecto, que, después de la primera ceremonia (dos meses después, se dice, p. 13), el jefe del clan come ritualmente el animal o la planta totémica y sólo luego se procede al levantamiento de las interdicciones; él llama a esta operación *die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch* (III, p. 7). Nos dice también que esta operación es lo suficientemente importante como para ser designada con una palabra especial en la lengua de los aranda. Agrega, es cierto, que este consumo ritual no es el único, sino que, a veces, el jefe y los ancianos comen igualmente la planta o el animal sagrado antes de la ceremonia inicial, y que el actor del rito hace otro tanto después de la celebración. El hecho no tiene nada de inverosímil; esos consumos son otros tantos medios empleados por los oficiantes o los asistentes para comunicarse las virtudes que quieren adquirir; no es asombroso que se encuentren multiplicados. En esto no hay nada que invalide el relato de Spencer y Gillen; pues el rito sobre el cual ellos insisten, y no son razón, es la *Freigabe des Totems*.
- Solamente en dos puntos Strehlow cuestiona las afirmaciones de Spencer y Gillen. Primero, declara que el consumo ritual no tiene lugar en todos los casos. El hecho no es dudoso, ya que hay animales y plantas totémicas que no son comestibles. Pero subsiste el hecho de que el rito es muy frecuente; Strehlow mismo cita numerosos ejemplos (p. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93). En segundo,

lugar, se ha visto que, según Spencer y Gillen, si el jefe del clan no comiera el animal o la planta totémica, perdería sus poderes. Strehlow asegura que los testimonios de los indígenas no confirman esta asersión. Pero la cuestión nos parece totalmente secundaria. El hecho cierto es que este consumo ritual está prescripto; se lo juzga, pues, útil o necesario. Pues bien, como toda comunión, no puede servir más que para conferir al sujeto que comulga las virtudes que necesita. Del hecho de que los indígenas o algunos de ellos hayan perdido de vista esta función del rito, no se sigue que no sea real. ¿Es necesario repetir que los fieles ignoran la mayoría de las veces las verdaderas razones de ser de las prácticas que llevan a cabo?

<sup>37</sup> Ver *The Religion of the Semites*, lectures VI a XI, y el artículo "Sacrifice" en la *Encyclopedia Britannica*.

<sup>38</sup> Ver Hubert y Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en *Mélanges d'histoire des religions*, p. 40 y siguientes.

<sup>39</sup> Ver para la explicación de esta regla *supra*, pp. 237-38.

<sup>40</sup> Ver Strehlow, III, p. 3.

<sup>41</sup> No hay que perder de vista que por otra parte, entre los aranda, no está completamente prohibido comer el animal totémico.

<sup>42</sup> Ver otros hechos en Frazer, *La rama dorada*, F. C. E.

<sup>43</sup> *The Religion of the Semites*, p. 275 y siguientes.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 318-319.

<sup>45</sup> Ver sobre este punto Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, prefacio, p. V y siguientes.

<sup>46</sup> *The Religion of the Semites*, 2ª ed., p. 390 y siguientes.

<sup>47</sup> R. Smith, mismo cita casos en *The Relig. of the Semites*, p. 231.

<sup>48</sup> Ver por ejemplo *Éxodo*, XXIX, 10-14; *Levítico*, IX, 8-11; los sacerdotes de Baal vierten su propia sangre sobre el altar (I, *Reyes*, XVIII, 28).

<sup>49</sup> Strehlow, III, p. 12, vers. 7.

<sup>50</sup> Al menos, cuando está completo; en ciertos casos puede reducirse a uno solo de sus elementos.

<sup>51</sup> Los indígenas, dice Strehlow, "consideran sus ceremonias como una especie de servicio divino, del mismo modo que el cristiano considera los ejercicios de su religión" (III, p. 9).

<sup>52</sup> Podría preguntarse, sobre todo, si las efusiones de sangre, las ofrendas de cabello en las cuales Smith ve actos de comunión no son oblationes propiamente dichas (ver Smith, *op. cit.*, p. 320 y siguientes).

<sup>53</sup> Los sacrificios expiatorios, de los que hablaremos más especialmente en el capítulo V de este mismo libro, consisten exclusivamente en oblationes. Sólo sirven como comunicaciones de una manera accesoria.

<sup>54</sup> Esto es lo que hace que se haya hablado a menudo de esas ceremonias como si se dirigieran a divinidades personales (ver por ejemplo un texto de Krichauff y otro de Kempe citados por Eylmann, p. 202-203).

<sup>55</sup> En un sentido filosófico, lo mismo sucede con toda cosa; pues nada existe sino por la representación. Pero, como hemos mostrado (pp. 325-326), la proposición es doblemente verdadera en cuanto a las fuerzas religiosas, porque en la constitución de las cosas, no hay nada que corresponda al carácter sagrado.

<sup>56</sup> Ver Mauss, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos", en *Année sociol.*, IX, p. 96 y siguientes.

## CAPITULO TERCERO

### EL CULTO POSITIVO (continuación)

#### II. — LOS RITOS MIMÉTICOS Y EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Pero los procedimientos que acabamos de tratar no son los únicos que se emplean para asegurar la fecundidad de la especie totémica. Hay otros que sirven al mismo fin, ya sea acompañando a los precedentes o reemplazándolos.

#### I

En las ceremonias mismas que hemos descrito, junto a las oblationes, sangrientas o de otro tipo, se celebran a menudo ritos diferentes que están destinados a completar los primeros y a consolidar sus efectos. Consisten en movimientos y en gritos que tienen por objeto imitar, en sus diferentes actitudes o bajo sus diferentes aspectos, al animal cuya reproducción se desea; por esta razón, los llamamos *miméticos*.

Así el Intichiuma de la Oruga witchetty, entre los aranda, no comprende solamente los ritos que se llevan a cabo sobre las rocas sagradas de las que hablamos precedentemente. Cuando ellos han terminado, se ponen en camino para regresar al campamento; pero cuando no se han alejado de allí más que alrededor de una milla, se hace un alto y todo el mundo se decora ritualmente; después de lo cual, se retoma la marcha. Las decoraciones con las cuales se adornan de este modo anuncian que va a tener lugar una importante ceremonia. Y, en efecto, mientras que el grupo estaba ausente, uno de los ancianos que se han dejado guardando el campo, ha construido un abrigo de ramas, largo y estrecho, llamado *Umbala*, y que representa la crisálida de donde emerge el insecto. Todos aquellos que han tomado parte en las ceremonias anteriores se reúnen junto al lugar donde se ha elevado

esta construcción; luego avanzan lentamente, deteniéndose de tiempo en tiempo, hasta que llegan al *Umbala*, adonde penetran. En seguida, toda la gente que no es de la fratría a la cual pertenece el totem de la Oruga witchetty, y que asiste, pero de lejos, a la escena, se acuesta en la tierra, la cara contra el suelo; debe permanecer en esta posición, sin moverse, hasta que le sea permitido levantarse. Durante este tiempo se eleva un canto en el interior del *Umbala*, que cuenta las diferentes fases por las cuales pasa el animal en el curso de su desarrollo y los mitos cuyo objeto son las rocas sagradas. Cuando se detiene ese canto, el Alatunja, siempre en cuclillas, se desliza fuera del *Umbala* y avanza lentamente sobre el terreno que se extiende adelante: es seguido por todos sus compañeros que reproducen sus gestos cuyo objeto es evidentemente el insecto cuando sale de su crisálida. En otra parte, se hace oír un canto en el mismo momento y que es como un comentario oral del rito; consiste precisamente en una descripción de los movimientos que hace el animal en ese estado de su desarrollo<sup>1</sup>.

Otro Intichiuma<sup>2</sup>, celebrado a propósito de otro tipo de oruga, la oruga *unchalka*<sup>3</sup>, tiene aún más netamente ese carácter. Los actores del rito se decoran con dibujos que representan el matorral *unchalka* sobre el cual vive esta oruga al comienzo de su existencia; luego cubren con plumón un escudo de círculos concéntricos que representa otro tipo de matorral sobre el cual el insecto, una vez adulto, deposita sus huevos. Cuando han terminado esos preparativos, todos se sientan en la tierra firmando un semicírculo frente al oficiante principal. Éste, alternativamente, curva su cuerpo en dos inclinándose hacia el suelo y se levanta sobre las rodillas; al mismo tiempo, agita sus brazos extendidos, lo cual es una manera de representar las alas del insecto. De tiempo en tiempo, se inclina por encima del escudo, imitando la manera con la que la mariposa revolotea por encima de los árboles donde posa sus huevos. Terminada esta ceremonia, comienza otra en un lugar distinto adonde se dirigen en silencio. Esta vez se emplean dos escudos. Sobre uno se representan, con líneas de zig-zag, los rastros de la oruga; sobre el otro, círculos concéntricos, de dimensiones desiguales, representan, unos los huevos del insecto, los otros las semillas del matorral de Eremófilo sobre el cual se nutre. Como en la primera ceremonia, todo el mundo se sienta en silencio mientras que el oficiante se agita, imitando los movimientos del animal cuando deja su crisálida y se esfuerza por tomar su vuelo.

Spencer y Gillen señalan aún, entre los aranda, algunos hechos análogos aunque de menor importancia: por ejemplo, en el Intichiuma del Avestruz, los actores, en un momento dado, tratan de reproducir con su actitud los modos y el aspecto de este pájaro<sup>4</sup>; en un Intichiuma del agua, la gente del totem hace oír el grito característico del chorlito real, grito que está naturalmente asociado en los espíritus con la estación de las lluvias<sup>5</sup>. Pero

en suma, los casos de ritos miméticos que han notado estos dos exploradores son bastante poco numerosos. Sólo que, es cierto que su silencio relativo sobre ese punto proviene de que no han observado suficientes Intichiumas o que han descuidado este aspecto de las ceremonias. Schulze, al contrario, se asombró del carácter esencialmente mimético de los ritos aranda. "Los *roborri* sagrados, dice, son, en su mayor parte, ceremonias representativas de animales"; los llama *animal tjurunga*<sup>6</sup> y su testimonio está confirmado hoy por los documentos que ha reunido Strehlow. En este último autor, los ejemplos son tan numerosos que es imposible citarlos todos: casi no hay ceremonias donde no nos sea señalado algún gesto imitativo. Según la naturaleza de los totems cuya fiesta se celebra, se salta a la manera de los cangrejos, se imita los movimientos que hacen al comer, el vuelo de las hormigas aladas, el ruido característico que hace el murciélago, el grito del pato salvaje, el del águila, el silbido de la serpiente, el croar de la rana<sup>7</sup>, etc. Cuando el totem es una planta, se hace el gesto de cogerla<sup>8</sup>, o de comerla<sup>9</sup>, etcétera.

Entre los warramunga, el Intichiuma afecta, en general, una forma muy particular que describiremos en el próximo capítulo y que difiere de las que hemos estudiado hasta ahora. Existe, sin embargo, en ese pueblo un caso típico de Intichiuma puramente mimético; es el de la cacatúa blanca. La ceremonia que describen Spencer y Gillen comenzó a las diez de la noche. Durante toda la noche, el jefe del clan imitó el grito del pájaro con una monotonía desesperante. Sólo se detenía cuando no daba más y lo reemplazaba entonces su hijo; luego recomendaba apenas se sentía un poco desahogado. Esos ejercicios agotadores continuaron hasta la mañana sin interrupción<sup>10</sup>.

Los seres vivos no son los únicos que se trata de imitar. En gran cantidad de tribus, el Intichiuma de la lluvia consiste esencialmente en ritos imitativos. Uno de los más simples es el que se celebra entre los *uruboro*. El jefe del clan está sentado en la tierra, todo decorado con plumón blanco y tiene en sus manos una lanza. Se agita de todos los modos, sin duda para desprender de su cuerpo el plumón que está fijado y que, extendido por el aire, representa a las nubes. Imita así a los hombres-nubes del Alcheringa que, según la leyenda, tenían la costumbre de subir al cielo para formar allí nubes de donde luego caía la lluvia. En una palabra, todo el rito tiene por objeto representar la formación y la ascensión de las nubes, portadoras de lluvia<sup>11</sup>.

Entre los kaitish la ceremonia es mucho más complicada. Ya hemos hablado de uno de los medios empleados: el oficiante vierte agua sobre las piedras sagradas y sobre sí mismo. Pero la acción de esta especie de ablución se refuerza con otros ritos. El arco se considera en estrechas relaciones con la lluvia: se dice que es su hijo y que siempre está apurado por aparecer.

para hacerla cesar. Para que ella pueda caer, es necesario pues que él no se muestre: se cree obtener ese resultado procediendo de la manera siguiente. Sobre un escudo se ejecuta un dibujo que representa al arco iris. Se lleva ese escudo al campamento cuidando de mantenerlo disimulado a todas las miradas. Están convencidos que haciendo invisible esta imagen del arco iris, se le impide manifestarse. Mientras tanto el jefe del clan, que tiene a su lado un *pitchi* lleno de agua, arroja en todas direcciones copos de plumón blanco que representan las nubes. Imitaciones repetidas del grito del chorlito real vienen a completar la ceremonia que parece tener una gravedad particular; pues, mientras dura, los que participan en ella como actores o como asistentes, no pueden tener ninguna relación con sus mujeres; ni siquiera pueden hablarlas<sup>12</sup>.

Entre los dios los procedimientos de representación son diferentes. La lluvia se representa no con agua, sino con sangre que los hombres hacen correr de sus venas sobre la asistencia<sup>13</sup>. Al mismo tiempo, lanzan puñados de plumón blanco que simbolizan las nubes. Anteriormente, se ha construido una choza. Se depositan en ella anchas piedras que figuran amontonamientos de nubes, presagio de la lluvia. Después de haberlas dejado allí algún tiempo, se las transporta a cierta distancia y se las coloca lo más alto posible sobre el árbol más elevado que pueda encontrarse; es una manera de impulsar a las nubes a que suban al cielo. Se arroja yeso reducido a polvo, en un pozo de agua; viendo la cual, el espíritu de la lluvia hará aparecer pronto las nubes. En fin, todos, jóvenes y viejos, se reúnen alrededor de la choza y, con la cabeza gacha, se precipitan sobre ella; pasan violentamente a través de ella, recomienzan el movimiento muchas veces, hasta que, de toda la construcción, no queda más que las vigas que la sostienen. Entonces se toman éstas últimas, se las quiebra, se las sacude hasta que todo se derrumba definitivamente. La operación que consiste en atravesar la choza de una a otra parte está destinada a representar a las nubes que se entreabren, y el derrumbe de la construcción, a la caída de la lluvia<sup>14</sup>.

En las tribus del Noroeste que ha estudiado Clement<sup>15</sup> y que ocupan el territorio comprendido entre el río Fortescue y el río Fitzroy, se celebran ceremonias que tienen exactamente el mismo objeto que el Intichiuma de los aranda, y que parecen ser, en su mayor parte, esencialmente miméticas.

Se llama *tarlow*, en esos pueblos, al montón de piedras evidentemente sagradas, ya que, como vamos a verlo, son objeto de importantes ritos. Cada animal, cada planta, es decir, en suma, cada totem o subtotem<sup>16</sup>, está representado por un *tarlow* cuya custodia tiene un clan determinado<sup>17</sup>. Se ve fácilmente la analogía que hay entre esos *tarlow* y las piedras sagradas de los aranda.

Cuando los canguros, por ejemplo, se hacen raros, el jefe del clan al cual

pertenece el *tarlow* de los canguros, se dirige allí con un cierto número de sus compañeros. Allí se ejecutan diferentes ritos de los cuales los principales consisten en saltar, alrededor del *tarlow*, como saltan los canguros, en beber como ellos beben, en una palabra, en imitar sus movimientos más característicos. Las armas que sirven para cazar al animal desempeñan un papel importante en esos ritos. Se las blande, se las lanza contra contra las piedras, etc. Cuando se trata de avestruces, se va al *tarlow* del avestruz; se camina, se corre como lo hacen esos pájaros. La habilidad de la que dan prueba los indígenas en esas imitaciones es, parece, totalmente notable.

Otros *tarlow* se consagran a plantas, a semillas de hierba por ejemplo. En ese caso, lo que se imita son las operaciones que sirven para echar esas semillas o para molerlas. Y como en la vida ordinaria las mujeres son normalmente las encargadas de esas tareas, también ellas son quienes cumplen el rito en medio de cantos y danzas.

## II

Todos esos ritos pertenecen al mismo tipo. El principio sobre el cual se basan está en la base de lo que se llama comúnmente, e impropriamente<sup>18</sup>, la magia simpática.

Esos principios se reducen ordinariamente a dos<sup>19</sup>.

El primero puede enunciarse así: *lo que atañe a un objeto atañe también a todo lo que mantiene con este objeto una relación de proximidad o de solidaridad cualquiera*. Así lo que afecta a la parte afecta al todo; toda acción ejercida sobre un individuo se transmite a sus vecinos, a sus parientes, a todos aquellos con los cuales es solidario, cualquiera que sea el título de esta solidaridad. Todos esos casos son simples aplicaciones de la ley de contagio que hemos estudiado precedentemente. Un estado, una cualidad buena o mala se comunican contagiosamente de un sujeto a un sujeto diferente que mantiene alguna relación con el primero.

El segundo principio se resume de ordinario en la fórmula: *lo semejante produce lo semejante*. La representación de un ser o de un estado produce este ser o este estado. Esta máxima es la que ponen en acción los ritos que acaban de describirse, y en ocasión de los cuales es donde puede captarse mejor lo que tiene de característico. El ejemplo del maleficio, que se presenta generalmente como la aplicación típica de es mismo precepto, es mucho menos significativo. En el maleficio, en efecto, hay, en parte, un simple fenómeno de transferencia. La idea de la imagen está asociada en los espíritus a la del modelo; en consecuencia, los efectos de la acción ejercida sobre la estatuilla se comunican contagiosamente a la persona cuyos rasgos repro-

duce. La imagen desempeña, en relación con el original, el papel de la parte en relación con el todo; es un agente de transmisión. Por eso se cree poder obtener el mismo resultado quemando los cabellos de la persona que se quiere alcanzar: la única diferencia que hay entre esos dos tipos de operaciones es que, en una, la comunicación se hace por vía de la similaridad, en la otra, por medio de la contigüidad. Otra cosa ocurre con los ritos que nos ocupan. No solamente suponen el desplazamiento de un estado o de una cualidad dadas que pasan de un objeto a otro, sino la creación de algo enteramente nuevo. El solo hecho de representar al animal, lo hace nacer y lo crea; imitando el ruido del viento o del agua que cae, se determina a las nubes a formarse y a disolverse en lluvia, etc. Sin duda la semejanza desempeña un papel en los dos casos, pero muy diferente. En el maleficio, ella no hace más que imprimir una dirección determinada a la acción ejercida; orienta en un cierto sentido una eficiencia que no viene de ella. En los ritos que acabamos de tratar, es actuante por sí misma y directamente eficaz. Por eso, contrariamente a las definiciones usuales, lo que diferencia verdaderamente a los dos principios de la magia llamada simpática y las prácticas correspondientes, no es que la contigüidad actúe en las unas y la similitud en las otras; sino que, en las primeras, hay simple comunicación contagiosa, en las segundas, producción y creación<sup>20</sup>.

Explicar los ritos miméticos es, pues, explicar el segundo de esos principios y recíprocamente.

No nos detendremos mucho en discutir la explicación que de ellos ha propuesto la escuela antropológica, sobre todo Tylor y Frazer. Del mismo modo que para explicar la contagiosidad del carácter sagrado, invocan las propiedades de la asociación de ideas. "La magia homeopática, dice Frazer, que prefiere esta expresión a la de magia mimética, se basa en la asociación de ideas por similaridad, como la magia contagiosa (*contagious magic*) en la asociación de ideas por contigüidad. La magia homeopática comete el error de tomar por idénticas a cosas que se parecen<sup>21</sup>." Pero esto es desconocer el carácter específico de las prácticas que están en cuestión. Por un lado, la fórmula de Frazer podría aplicarse, con cierta conveniencia, al caso del maleficio<sup>22</sup>; allí, en efecto, dos cosas distintas se asimilan una a la otra en razón de su semejanza parcial: es la imagen y el modelo que ella representa más o menos esquemáticamente. Pero en los ritos miméticos que acabamos de observar, sólo la imagen es dada; en cuanto al modelo, no lo es, ya que la nueva generación de la especie totémica solo es todavía una esperanza y hasta una esperanza incierta. No podría tratarse, pues, de asimilación, errónea o no: hay creación propiamente dicha y no se ve cómo la asociación de ideas podría hacer creer en esta creación. ¿Cómo el sólo

hecho de representar los movimientos de un animal podría dar la certidumbre de que este animal va a renacer en abundancia?

Las propiedades generales de la naturaleza humana no podrían explicar prácticas tan especiales. En lugar de considerar, pues, el principio sobre el cual están basados en su forma general y abstracta, recoloquémoslo en el medio moral del cual forma parte y donde acabamos de observarlo, relacionémoslo con el conjunto de ideas y de sentimientos de que proceden los ritos donde se aplica, y podremos percibir mejor las causas de donde resulta.

Los hombres que se reúnen en ocasión de esos ritos creen realmente ser animales o plantas de la especie cuyo nombre llevan. Se sienten una naturaleza vegetal o animal, y ella es la que constituye, a sus ojos, lo más esencial y más excelente que poseen. Una vez reunidos, su primer movimiento debe ser, pues, afirmarse unos a los otros esta cualidad que se atribuyen y por la cual se definen. El totem es su contraseña: por esta razón, como hemos visto, lo dibujan sobre su cuerpo; pero no es menos natural que traten de parecerse por sus gestos, sus gritos, su actitud. Ya que son avestruces o canguros, se comportarán pues como los animales del mismo nombre. Por ese medio, se testimonian mutuamente que son los miembros de la misma comunidad moral y toman conciencia del parentesco que los une. El rito no se limita a expresar este parentesco; lo hace o lo rehace. Pues sólo existe en tanto es creído y todas esas demostraciones colectivas tienen por efecto mantener las creencias sobre las cuales se basa. Así, esos saltos, esos gritos, esos movimientos de todo tipo, extraños y grotescos en apariencia, tienen, en realidad, una significación humana y profunda. El australiano trata de parecerse a su totem como el fiel de las religiones más avanzadas trata de parecerse a su dios. Es, para uno como para el otro, un medio de comunicarse con el ser sagrado, es decir, con el ideal colectivo que este último simboliza. Es una primera forma del *omomoσvσvtoθeo*.

Sin embargo, como esta primera razón depende de lo más específico de las creencias totémicas, si fuera la única, el principio según el cual lo semejante produce lo semejante, no habría debido sobrevivir al totemismo. Pues bien, no existe quizás religión donde no se encuentren ritos que derivan de él. Es necesario, pues, que otra razón haya venido a unirse a la precedente.

Y, en efecto, las ceremonias donde la hemos visto aplicada no tienen solamente el objetivo muy general que acabamos de recordar, por esencial que sea; sino que tienden, además, a un fin más próximo y más consciente que el de asegurar la reproducción de la especie totémica. La idea de esta reproducción necesaria obsede pues el espíritu de los fieles: sobre ella se concentran las fuerzas de su atención y de su voluntad. Pues bien, una misma preocupación no puede obseder hasta ese punto a todo un grupo de hombres sin exteriorizarse bajo una forma material. Ya que todos piensan en el ani-



mal o en el vegetal de cuyo destino el clan es solitario, es inevitable que este pensamiento común no llegue a manifestarse exteriormente por gestos, y los más indicados para ese papel son aquéllos que representan este animal o esta planta en uno de sus aspectos más característicos; pues no hay movimientos que se parezcan tanto a la idea que llena entonces las conciencias, ya que son su traducción inmediata y casi automática. Se esfuerzan pues en imitar al animal; gritan como él, saltan como él; reproducen las escenas donde la planta se utiliza cotidianamente. Todos esos procedimientos de figuración son otros tantos medios de marcar ostensiblemente el fin hacia el cual tienden todos los espíritus, de decir la cosa que se quiere realizar, de llamarla, de evocarla<sup>23</sup>. Y esa necesidad no es propia de un momento, no depende de las creencias de tal o cual religión; es esencialmente humana. Por eso es que, aún en las religiones más indiferentes de la que estudiamos, los fieles, reunidos para solicitar de sus dioses un acontecimiento que desean ardientemente, están como necesitados de figurarlo. Sin duda, la palabra es también un medio de expresarlo; pero el gesto no es menos natural; surge también espontáneamente del organismo; hasta anticipa a la palabra o, en todo caso, la acompaña.

Pero si puede comprenderse así cómo esos gestos han ocupado un lugar en la ceremonia, queda por explicar la eficacia que se les atribuye. Si el australiano los repite regularmente en cada nueva estación, es porque los cree necesarios para el éxito del rito. ¿De dónde puede provenir esta idea de que imitando un animal se lo determina a reproducirse?

Un error tan manifiesto parece difícilmente inteligible en tanto no se ve en el rito más que el fin material al cual parece tender. Pero sabemos que además del efecto que se cree tiene sobre la especie totémica, ejerce una acción profunda sobre el alma de los fieles que toman parte en él. Estos extraen de él una impresión de bienestar cuyas causas no ven claramente, pero que está bien fundada. Tienen conciencia de que la ceremonia les es saludable; y en efecto, rehacen en ella su ser moral. ¿Cómo esta especie de euforia no les daría el sentimiento de que el rito ha tenido éxito, de que ha sido lo que se proponía ser, que ha alcanzado el fin al cual tendía? Y como el único fin que se persigue conscientemente es la reproducción de la especie totémica, éste parece estar asegurado por los medios empleados, cuya eficacia se encuentra así demostrada. Es así como los hombres han llegado a atribuir a gestos, vanos por sí mismos, virtudes creadoras. La eficacia moral del rito, que es real, ha hecho creer en su eficacia física, que es imaginaria; la del todo en la de cada parte, tomada separadamente. Los efectos verdaderamente útiles que produce el conjunto de la ceremonia son como una justificación experimental de las prácticas elementales con las que está hecha, aunque, en realidad, todas esas prácticas no sean de ningún modo indispensables para el

éxito. Lo que prueba, por otra parte, que no actúan por sí mismas, es que pueden ser reemplazadas por otras, de naturaleza muy diferente, sin que el resultado final se modifique. Parece haber Intichinnas que sólo comprenden oblações sin ritos miméticos; otros son puramente miméticos y no comportan oblações. Sin embargo, se cree que unos y los otros tienen la misma eficacia. Si se atribuye valor, pues, a esas diferentes maniobras, no es a causa de su valor intrínseco; sino porque forman parte de un rito complejo cuya utilidad global se siente.

No es tanto más fácil comprender este estado de espíritu en cuanto podemos observarlo alrededor nuestro. Sobre todo en los pueblos y los medios más cultivados, se encuentran frecuentemente creyentes que, aunque dudan de la eficacia especial que el dogma atribuye a cada rito considerado separadamente, continúan, sin embargo, practicando el culto. No están seguros de que los detalles de las observancias prescritas sean justificables racionalmente; pero sienten que les sería imposible librarse de ellos sin caer en una confusión moral ante la cual retroceden. El hecho mismo de que la fe haya perdido en ellos sus raíces intelectuales pone así en evidencia las razones profundas sobre las que se pasa. Es por eso que las críticas fáciles, a las cuales un racionalismo simplista ha sometido a veces las prescripciones rituales, en general dejan al fiel indiferente: es que la verdadera justificación de las prácticas religiosas no está en los fines aparentes que ellas persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias, en la manera en que afectan nuestro nivel mental. Del mismo modo, cuando los predicadores tratan de convencer, se dedican mucho menos a establecer directamente y por pruebas metódicas la verdad de tal proposición particular o la utilidad de tal o cual observancia, que a despertar o a volver a despertar el sentimiento de bienestar moral que procura la celebración regular del culto. Crean así una predisposición a creer, que antecede a las pruebas, que impulsa a la inteligencia a pasar por encima de la insuficiencia de razones lógicas, y que la lleva a ir, como por sí misma, por delante de las proposiciones que le quiere hacer aceptar. Ese prejuicio favorable, este impulso a creer, es precisamente lo que constituye cualquiera que sea, para el cristiano como para el australiano. La superioridad del primero consiste en que se da más cuenta del proceso psíquico de donde la fe; y la fe es la que constituye la autoridad de los ritos para el creyente, resulta su creencia; sabe "que la fe es la que salva".

Porque la fe tiene este origen es, en un sentido, "impermeable a la experiencia"<sup>24</sup>. Si los fracasos intermitentes del Intichinna no quebrantan la confianza del australiano en su rito, es porque se aferra con todas las fuerzas de su alma a esas prácticas donde va a rehacerse periódicamente; no podría negar, pues, su principio sin que resulte de esto un verdadero desmoronamiento de todo su ser que resiste. Pero por grande que sea esta fuerza de resistencia,

no distingue radicalmente la mentalidad religiosa de las otras formas de la mentalidad humana, aun de aquellas que se acostumbra oponerle. Desde este punto de vista, la del sabio sólo difiere de la precedente en grado. Cuando una ley científica tiene en su favor la autoridad de experiencias numerosas y variadas, es contrario a todo método renunciar a ella demasiado fácilmente ante el descubrimiento de un hecho que parece contradecirla. Hay que estar seguro todavía de que ese hecho solo permita una sola interpretación y que no sea posible explicarlo sin abandonar la proposición que parece invalidar. Pues bien, el australiano no procede de otra manera cuando atribuye el fracaso de un Intichiuma a algún Intichiuma místico celebrado en el más allá. Tiene tanto más fundamento para no dudar de su rito ante la fe de un hecho contrario, cuanto que su valor es o parece establecido por una cantidad más considerable de hechos concordantes. Primero, la eficacia moral de la ceremonia es real y todos los que participan en ella la experimentan directamente; hay allí una experiencia, constantemente renovada, y cuyo alcance no llega a debilitar ninguna experiencia contradictoria. Además, la eficacia física misma no deja de encontrar en los datos de la observación objetiva una confirmación al menos aparente. Es normal, en efecto, que la especie totémica se reproduzca regularmente; todo sucede, pues, en la mayor generalidad de los casos, como si los gestos rituales hubieran producido realmente los efectos que se esperaban. Los fracasos son la excepción: Como los ritos, sobre todos los que son periódicos, no piden a la naturaleza otra cosa que seguir su curso regular, no es sorprendente que, lo más a menudo, ella parezca obedecerles. Así, si sucede que el creyente se muestre indócil a ciertas lecciones de la experiencia, es porque se funda en otras experiencias que le parecen más demostrativas. El sabio no hace otra cosa; pone en ello más método.

La magia no es, pues, como lo ha sostenido Frazer<sup>25</sup>, un hecho primero del cual la religión no sería más que una forma derivada. Todo lo contrario, bajo la influencia de ideas religiosas se han constituido los preceptos sobre los cuales está basado el arte del mago, y solamente por una extensión secundaria se han aplicado a relaciones puramente laicas. Porque todas las fuerzas del universo se han concebido sobre el modelo de las fuerzas sagradas, la contagiosidad inherente a las segundas se extendió a las primeras y se creyó que, en condiciones determinadas, todas las propiedades de los cuerpos podían transmitirse contagiosamente. Del mismo modo, una vez que el principio según el cual lo semejante produce lo semejante se hubo constituido para satisfacer necesidades religiosas determinadas, se separó de sus orígenes rituales para transformarse, por una especie de generalización espontánea, en una ley de la naturaleza<sup>26</sup>. Pero para comprender esos axiomas fundamentales de la magia, es necesario volverlos a colocar en los medios religiosos donde han nacido y que, sólo ellos, permiten explicarlos. Cuando se ve en ellos la

obra de individuos aislados, de magos solitarios, se pregunta cómo espíritus humanos han podido concebirlos ya que nada, en la experiencia, podía sugerirlos ni verificarlos; sobre todo es difícil explicarse cómo un arte tan engañoso ha podido imponerse, y durante tanto tiempo, a la confianza de los hombres. Pero el problema desaparece si la fe que inspira la magia no es más que un caso particular de la fe religiosa en general, si ella misma es producto, al menos indirecto, de una efervescencia colectiva. Es decir que la expresión de magia simpática para designar al conjunto de prácticas que acabamos de tratar no carece de impropiedad. Hay ritos simpáticos, pero no son propios de la magia; no solamente se los encuentra en la religión, sino que la magia los ha recibido de la religión. Por lo tanto, no se logra otra cosa que crear confusiones cuando se da la impresión de hacer de ellos, por el nombre que se les asigna algo específico de la magia.

Los resultados de nuestros análisis llegan así a reunirse y a confirmar a aquéllos a los que han llegado Hubert y Mauss cuando han estudiado directamente la magia<sup>27</sup>. Ellos han mostrado que ésta era algo completamente distinto que una industria grosera, fundada sobre una conciencia mancada. Detrás de los mecanismos, en apariencia puramente laicos, que emplea el mago, han hecho ver todo un trasfondo de concepciones religiosas, todo un mundo de fuerzas, cuya idea ha tomado la magia de la religión. Podemos ahora comprender de dónde proviene el hecho de que esté así toda llena de elementos religiosos: es porque ha nacido de la religión.

### III

Pero el principio que acaba de explicarse no solamente tiene una función ritual; interesa directamente a la teoría del conocimiento. En efecto, es un enunciado concreto de la ley de causalidad y, según toda verosimilitud uno de los enunciados más primitivos que hayan existido. Toda una concepción de la relación causal está implicada en el poder que se atribuye a lo semejante de producir su semejante; y esta concepción domina el pensamiento primitivo, ya que sirve de base, a la vez, las prácticas del culto y la técnica del mago. Los orígenes del precepto sobre el cual se basan los ritos miméticos son, pues, susceptibles de aclarar los del principio de causalidad. La génesis de uno debe ayudarnos a comprender la génesis del otro. Pues bien, se acabó de mostrar que el primero es un producto de causas sociales: los grupos lo han elaborado en vista de fines colectivos y él traduce sentimientos colectivos, puede presumirse, pues, que lo mismo ocurre con el segundo.

Basta analizar, en efecto, el principio de causalidad para estar seguro de que los diversos elementos de los cuales se compone tienen este origen.

Lo que está implicado primero en la noción de relación causal es la idea de eficacia, de poder productor, de fuerza activa. Se entiende comúnmente por causa lo que es susceptible de producir un cambio determinado. La causa es la fuerza antes de que haya manifestado el poder que está en ella; el efecto es el mismo poder, pero actualizado. La humanidad se ha representado siempre a la causalidad en términos dinámicos. Sin duda, ciertos filósofos refusan a esta concepción todo valor objetivo; no ven en ella más que una construcción arbitraria de la imaginación que no correspondería a nada en las cosas. Pero no tenemos que preguntarnos por ahora si está fundada o no en la realidad: nos basta comprobar que existe, que constituye y ha constituido siempre un elemento de la mentalidad común; y eso es lo que reconocen los mismos que la critican. Nuestro objetivo inmediato es investigar no lo que puede valer lógicamente, sino cómo se explica.

Pues bien, ella depende de causas sociales. Ya el análisis de los hechos nos ha permitido hacer ver que el prototipo de la idea de fuerza había sido el *mana*, el *wakan*, el *orenda*, el principio totémico, nombres diversos dados a la fuerza colectiva, objetivada y proyectada en las cosas<sup>20</sup>. El primer poder que los hombres se han representado como tal parece, pues, haber sido el que la sociedad ejerce sobre sus miembros. El razonamiento viene a confirmar ese resultado de la observación; es posible, en efecto, establecer, por qué esta noción de poder, de eficacia, de fuerza actuante no puede habernos venido de otra fuente.

Es ante todo evidente y reconocido por todos que la experiencia externa no podría suministrárnosla. Los sentidos no nos hacen ver más que fenómenos que coexisten o que se siguen, pero nada de lo que perciben puede darnos la idea de esta acción apremiante y determinante que es característica de lo que se llama un poder o una fuerza. Ellos sólo alcanzan estados realizados, adquiridos, exteriores unos a otros; pero el proceso interno que liga esos estados se les escapa. Nada de lo que nos enseñan los sentidos podría sugerirnos la idea de lo que es una influencia o una eficacia. Precisamente por esta razón es que los filósofos del empirismo han visto en esas diferentes concepciones otras tantas aberraciones mitológicas. Pero aun suponiendo que en ellas sólo haya alucinaciones, aún hay que decir cómo han nacido.

Si la experiencia externa no está para nada en la génesis de esas ideas, como, por otra parte, es inadmisibles que se nos den hechas, debe suponerse que nos vienen de la experiencia interior. De hecho, la noción de fuerza está manifiestamente llena de elementos espirituales que no pueden haberse tomado más que de nuestra vida psíquica.

Se ha creído a menudo que el acto por el cual nuestra voluntad concluye una deliberación, contiene nuestras inclinaciones, dirige nuestros órganos, ha podido servir de modelo para esta construcción. En la volición, se ha dicho,

nos captamos directamente como un poder en acto. Una vez pues, que el hombre tuvo esta idea, no tuvo más que, según parece, extenderla a las cosas para que el concepto de fuerza se constituya.

En tanto la teoría animista se consideraba una verdad demostrada, esta explicación podía aparecer confirmada por la historia. Si las fuerzas con las que el pensamiento humano ha poblado primitivamente el mundo hubieran sido realmente espíritus, es decir seres personales y conscientes, más o menos semejantes al hombre, podría creerse, en efecto, que nuestra experiencia individual ha sido suficiente para darnos los elementos constitutivos de la noción de fuerzas. Pero sabemos que las primeras fuerzas que han imaginado los hombres son, al contrario, potencias anónimas, vagas, difusas, que se asemejan por su impersonalidad a las fuerzas cósmicas y que contrastan, en consecuencia, de la manera más decisiva, con ese poder eminentemente personal que es la voluntad humana. Es imposible, pues, que se hayan concebido a imagen de esta última.

Hay por otra parte, un rasgo esencial de las fuerzas impersonales que sería inexplicable en esta hipótesis: es su comunicabilidad. Las fuerzas de la naturaleza se han concebido siempre como susceptibles de pasar de un objeto a otro, de mezclarse, de combinarse, de transformarse unas en otras. También esta propiedad constituye su valor explicativo; pues gracias a ella los efectos pueden ligarse a sus causas sin solución de continuidad. Pues, bien, el yo tiene un carácter precisamente opuesto: es incommunicable. No puede cambiar de sustrato, extenderse de uno al otro; sólo se expande por metáfora. La manera en que decide y ejecuta sus decisiones no podría, pues, sugerirnos la idea de una energía que se comunica, que hasta puede confundirse con otros y, por esas combinaciones y esas mezclas, dar nacimiento a efectos nuevos.

Así la idea de fuerza, tal como está implicada en el concepto de relación causal, debe presentar un doble carácter. En primer lugar, no puede venirnos más que de nuestra experiencia interior: las únicas fuerzas que podíamos alcanzar directamente son necesariamente fuerzas morales. Pero al mismo tiempo, es necesario que sean impersonales, ya que la noción de por impersonal se ha constituido primero. Pues bien, las únicas que satisfacen esta doble condición son las que se desprenden de la vida en común: son las fuerzas colectivas. En efecto, por una parte, son enteramente psíquicas: están hechas exclusivamente de ideas y de sentimientos objetivados. Pero por otra parte, son impersonales por definición, ya que son producto de una cooperación. Obra de todos, no son cosa de nadie en particular. Dependen tan poco de la personalidad de los sujetos en quienes residen, que nunca se han fijado en ella. Del mismo modo que los penetran desde afuera, están siempre listas para desligarse de ellos. Tienden por sí mismas a extenderse más lejos y a invadir nuevos dominios: no hay ninguna más contagiosa, en consecuencia.

más comunicable. Sin duda las fuerzas físicas tienen la misma propiedad; pero no podemos tener directamente conciencia de ellas; ni siquiera podemos aprehenderlas como tales, porque nos son exteriores. Cuando choco con un obstáculo, experimento una sensación de molestia y de incomodidad; pero la fuerza que causa esta sensación no está en mí, está en el obstáculo y, en consecuencia, está fuera del círculo de mi percepción. Percibimos sus efectos, no la alcanzamos en sí misma. Otra cosa sucede con las fuerzas sociales: forman parte de nuestra vida interior y, en consecuencia, no conocemos solamente los productos de su acción; las vemos actuar. La fuerza que aísla el ser sagrado y que mantiene los profanos a distancia no está, en realidad, en este ser; vive en la conciencia de los fieles. Por eso éstos la sienten en el momento mismo en que actúa sobre su voluntad para inhibir ciertos movimientos o dirigir otros. En una palabra, esta acción apremiante y requiriente que nos escapa cuando proviene de una cosa exterior, la captamos aquí en vivo porque sucede toda entera en nosotros. Sin duda, no la interpretamos siempre de una manera adecuada, pero al menos no podemos tener conciencia de ella.

A lo más, la idea de fuerza lleva, de una manera aparente, la marca de su origen. Ella implica, en efecto, la idea de poder que, a su vez, no va sin aquéllas de ascendiente, de soberanía, de dominación, y correlativamente, de dependencia y de subordinación; pues bien, las relaciones que todas esas ideas expresan son eminentemente sociales. La sociedad es quien ha clasificado a los seres en superiores y en inferiores, en amos que mandan y en súbditos que obedecen; ella es quien ha conferido a los primeros esta propiedad singular que hace eficaz el mando y que constituye el *poder*. Todo tiende, pues, a probar que los primeros poderes de que tuvo noción el espíritu humano son los que las sociedades han instituido organizándose: las potencias del mundo físico se han concebido a su imagen. Por eso el hombre no ha podido llegar a concebirse como una fuerza que domina el cuerpo donde reside más que a condición de introducir, en la idea que se hacía de sí mismo, conceptos tomados de la vida social. Era necesario, en efecto, que se distinguiera de su doble físico y que se atribuyera, en relación con este último, una especie de dignidad superior; en una palabra, era necesario que se pensara como un alma. De hecho, se ha representado siempre la fuerza que él cree ser bajo la forma de alma. Pero sabemos que el alma es algo completamente distinto que un nombre dado a la facultad abstracta de moverse, de pensar o de sentir; es, ante todo, un principio religioso, un aspecto particular de la fuerza colectiva. En definitiva, el hombre se siente un alma y, en consecuencia, una fuerza porque es un ser social. Aunque el animal mueva sus miembros como nosotros, aunque actúe del mismo modo que nosotros con sus músculos, nada nos autoriza a suponer que tenga conciencia de sí mismo como de una causa activa y eficaz. Es que él no tiene, o, para hablar más exactamente, es que

él no se atribuye alma. Pero si no se atribuye alma, es porque no participa de una vida social que sea comparable a la de los hombres. No existe entre los animales, nada que se asemeje a una civilización<sup>29</sup>.

Pero la noción de fuerza no es todo el principio de causalidad. Esto consiste en un juicio que enuncia que toda fuerza se desarrolla de una manera definida, que el estado donde se encuentra a cada momento de su devenir predetermina el estado consecutivo. Se llama al primero causa, al segundo efecto, y el juicio causal afirma entre esos dos momentos de toda fuerza, la existencia de un vínculo necesario. El espíritu plantea esa relación antes de toda prueba, bajo el imperio de una especie de coerción de la cual no puede liberarse; lo postula, como se dice, *a priori*.

El empirismo no ha logrado nunca explicar este apriorismo y esta necesidad. Nunca los filósofos de esta escuela han podido explicar cómo una asociación de ideas, reforzada por la costumbre, podía producir otra cosa que un estado de atención, una predisposición, más o menos fuerte, de las ideas a evocarse según un orden determinado. Pues bien, el principio de causalidad tiene un carácter totalmente distinto. No es simplemente una tendencia immanente de nuestro pensamiento a desarrollarse de una cierta manera; es una norma exterior y superior respecto a nuestras representaciones, que domina y que regula imperativamente. Está investida de una autoridad que colaza al espíritu y lo supera; es decir que el espíritu no es el artesano de ella. Desde este punto de vista, de nada sirve sustituir el hábito individual por el hábito hereditario; pues el hábito no cambia de naturaleza porque dure más de una vida humana; es solamente más fuerte. Un instinto no es una regla.

Los ritos que acaban de estudiarse permiten entrever una fuente, hasta el presente poco sospechada, de esta autoridad. Recordemos, en efecto, cómo ha nacido la ley causal que los ritos imitativos ponen en práctica. Bajo el imperio de una misma preocupación el grupo se reúne: si la especie cuyo nombre lleva no se reproduce, el clan está perdido. El sentimiento común que anima así a todos sus miembros se traduce hacia afuera bajo forma de gestos determinados que se repiten en las mismas circunstancias y, una vez cumplida la ceremonia, se encuentra, por las razones expuestas, que parece haberse obtenido el resultado deseado. Se forma pues, una asociación entre la idea de ese resultado y la de los gestos que lo preceden; y esta asociación no varía de un sujeto al otro; es la misma para todos los actores del rito, ya que es producto de una experiencia colectiva. Sin embargo, si no interviniera ningún otro factor, no se produciría más que un estado colectivo de atención; una vez cumplidos los gestos miméticos, todo el mundo esperaría con más o menos confianza, ver aparecer próximamente el acontecimiento deseado; una regla imperativa del pensamiento no se constituiría para tanto. Pero, como está en juego un interés social de primera importancia, la sociedad

no puede dejar que las cosas sigan su curso según las circunstancias; interviene, pues, activamente para regular su marcha conforme a sus necesidades. Exige que esta ceremonia, de la cual no puede prescindir, se repita todas las veces que sea necesario y, en consecuencia, que los movimientos, condición del éxito, se ejecuten regularmente: ella los impone obligatoriamente. Pues bien, ellos implican una actitud definida del espíritu quien, como contraparte, participa de ese mismo carácter de obligación. Prescribir que debe imitarse al animal o a la planta para determinarlos a renacer, es plantear como un axioma que no debe ponerse en duda, que lo semejante produce lo semejante. La opinión no puede permitir que los individuos nieguen teóricamente ese principio, sin permitirles al mismo tiempo violarlo con su conducta. Ella se impone, pues, del mismo modo que las prácticas que de ella derivan, y así el precepto ritual se duplica con un precepto lógico que no es más que el aspecto intelectual del primero. La autoridad de uno y la del otro derivan de la misma fuente: la sociedad. El respeto que ésta inspira se comunica a las maneras de pensar, así como a las maneras de actuar a las que ella atribuye valor. No puede separarse de unas como de las otras sin chocar con las resistencias de la opinión del ambiente. Es por esto que las primeras necesitan, antes de todo examen, la adhesión de la inteligencia, así como las segundas determinan la sumisión de la voluntad.

Por otra parte, esto dista de que pensemos presentar las observaciones que preceden como una teoría completa del concepto de causalidad. La cuestión es demasiado compleja para poder resolverse de este modo. El principio de causa se ha entendido de modos diferentes según los tiempos y los países: en una misma sociedad, varía con los medios sociales, con los reinos de la naturaleza a los cuales se aplica<sup>20</sup>. No se podría, pues, a partir de la consideración de una sola de las formas que ha presentado en la historia, determinar con suficiente precisión las causas y las condiciones de las que depende. Las opiniones que acaban de exponerse sólo deben considerarse como indicaciones que será necesario controlar y completar. Sin embargo, como la ley causal que acaba de detenernos es ciertamente una de las más primitivas que existan y como ha desempeñado un papel considerable en el desarrollo del pensamiento y de la industria humana, constituye una experiencia privilegiada y, en consecuencia, es presumible que las observaciones cuya ocasión nos ha dado sean susceptibles, en una cierta medida, de generalizarse.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Nat. Tr.*, p. 176.

<sup>2</sup> *North. Tr.*, p. 179. Spencer y Gillen, es cierto, no dicen expresamente que la ceremonia sea un Intichiuma. Pero el contexto no deja dudas sobre el sentido del rito.

<sup>3</sup> En el índice de los nombres de totems, Spencer y Gillen escriben *Untjalka* (*North. Tr.*, p. 772).

<sup>4</sup> *Nat. Tr.*, p. 182.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>6</sup> Schulze, *loc. cit.*, p. 221; cf. p. 243.

<sup>7</sup> Strehlow, III, pp. 11, 84, 31, 36, 37, 63, 72.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 81, 100, 112, 115.

<sup>10</sup> *North. Tr.*, p. 310.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 295-296. Quizás los movimientos de la lanza tienen por objeto atravesar las nubes.

<sup>12</sup> *North. Tr.*, pp. 294-295. Es curioso que, entre los amula, al arco iris se considere, al contrario, como productor de la lluvia (*ibid.*, p. 314).

<sup>13</sup> El mismo procedimiento se emplea entre los arauda (Strehlow, III, p. 132). Puede preguntarse, es cierto, si esta efusión de sangre no sería una oblación destinada a liberar los principios productores de la lluvia. Sin embargo, Gason dice firmemente que es un medio de imitar al agua que cae.

<sup>14</sup> Gason, *The Dieyerie Tribe*, en *Curr. II*, pp. 66-68. Howitt (*Nat. Tr.*, pp. 798-900) menciona otro rito de los Dieeri para obtener la lluvia.

<sup>15</sup> "Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines", en *Internationales Archiv. f. Ethnographie*, XVI, pp. 6-7. Cf. Withnal, "Marriage Rites and Relationship", en *Science of Man*, 1903, p. 42.

<sup>16</sup> Suponemos que un subtotem puede tener un *tarlow* porque, según Clement, ciertos clanes tienen muchos totems.

<sup>17</sup> Clement dice a *Tribal-family*.

<sup>18</sup> Explicamos antes (p. 373) en qué consiste esta impropiedad.

<sup>19</sup> Ver sobre esta clasificación Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 37 y sig.; Hubert y Mauss, *Théorie générale de la magie*, p. 61 y siguientes.

<sup>20</sup> No decimos nada de lo que se ha llamado la ley de contrariedad: pues, como lo han mostrado Hubert y Mauss, lo contrario no produce su contrario más que por intermedio de lo semejante (*Théorie générale de la magie*, p. 70).

<sup>21</sup> *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 39.

<sup>22</sup> Se aplica aquí en el sentido de que hay realmente asimilación de la estatuilla y de la persona hechizada. Pero esta asimilación dista de ser un simple producto de la asociación de ideas por similitud. La verdadera causa determinante del fenómeno es la contagiosidad propia de las fuerzas religiosas, como lo hemos mostrado.

<sup>23</sup> Sobre las causas que determinan esta manifestación exterior, ver más arriba, p. 238 y siguientes.

<sup>24</sup> L. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 61-68.

<sup>25</sup> *La rama dorada*, F. C. E.

<sup>26</sup> No entendemos decir que haya habido un tiempo en que la religión habría existido sin la magia. Verosimilmente, a medida que la religión se ha formado, algunos de sus principios se han extendido a relaciones no religiosas y ella se ha completado así con una magia más o menos desarrollada. Pero si esos dos sistemas de ideas y de práctica no corresponden a fases históricas distintas, no deja de haber entre ellos una relación de derivación definida. Esto es todo lo que nos hemos propuesto establecer.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*, p. 108 y siguientes.

<sup>28</sup> Ver pp. 211-213.

<sup>29</sup> Sin duda existen sociedades animales. No obstante, la palabra no tiene total-

mente el mismo sentido según se aplique a los hombres o a los animales. La institución es el hecho característico de las sociedades humanas; no existen instituciones en las sociedades animales.

<sup>30</sup> La idea de causa no es la misma para un sabio y para un hombre desprovisto de toda cultura científica. Por otra parte, muchos de nuestros contemporáneos entienden de modos diferentes el principio de causalidad según lo apliquen a hechos sociales o a hechos físico-químicos. A menudo se tiene de la causalidad, en el orden social, una concepción que recuerda singularmente a la que estuvo, durante tanto tiempo, en la base de la magia. Hasta puede preguntarse si un físico y un biólogo se representan la relación causal de la misma manera.

## CAPÍTULO CUARTO

### EL CULTO POSITIVO (continuación)

#### III — LOS RITOS REPRESENTATIVOS O CONMEMORATIVOS

La explicación que hemos dado de los ritos positivos que acabamos de tratar en los dos capítulos precedentes les atribuye una significación, ante todo, moral y social. La eficacia física que les presta el fiel sería el producto de una interpretación que disimularía su razón de ser esencial; porque ellos sirven para rehacer moralmente a los individuos y los grupos se cree que tienen una acción sobre las cosas. Pero si esta hipótesis nos ha permitido dar cuenta de los hechos, no puede decirse que haya sido demostrada directamente; aun parece, a primera vista, conciliarse bastante mal con la naturaleza de los mecanismos rituales que hemos analizado. Ya consistan en oblações o en prácticas imitativas, los gestos con los cuales están hechos tienden a fines puramente materiales; tienen o parecen tener únicamente por objeto provocar que la especie totémica renazca. En esas condiciones ¿no es sorprendente que su verdadero papel sea servir a fines morales?

Es cierto que su función física bien podría haber sido exagerada por Spencer y Gillen, aun en los casos en que es más indudable. Según esos autores, cada clan celebraría su Intichiuma para asegurar a los otros clanes un alimento útil, y todo el culto consistiría en una especie de cooperación económica entre los diferentes grupos totémicos; cada uno trabajaría para todos los otros. Pero según Erehlow, esta concepción del totemismo australiano sería totalmente extraña a la mentalidad indígena. "Si, dice, los miembros de un grupo totémico, esforzándose por multiplicar los animales o las plantas de la especie consagrada, parecen trabajar para sus compañeros de los otros totems, hay que cuidarse de ver en esta colaboración el principio fundamental del totemismo aranda o loritja. Nunca los negros me han dicho por sí mismos que tal era el objeto de sus ceremonias. Sin duda, cuando yo les sugería esa idea y se las exponía, ellos la comprendían y asentían a ella. Pero

no se me censurará por tener alguna desconfianza respecto a las propuestas obtenidas en esas condiciones." Strelow hace notar, por otra parte, que esta manera de interpretar el rito entra en contradicción con el hecho de que los animales o vegetales totémicos no son todos comestibles o útiles: hay algunos que no sirven para nada: hasta hay algunos peligrosos. Las ceremonias que les conciernen no podrían, pues, tener fines alimentarios<sup>1</sup>.

"Cuando, concluye nuestro autor, se pregunta a los indígenas cuál es la razón determinante de esas ceremonias, responden unánimemente: Es porque los antepasados han instituido así las cosas. Es por eso que actuamos de esta manera, y no de otra<sup>2</sup>." Pero decir que el rito es observado porque viene de los antepasados, es reconocer que su autoridad se confunde con la autoridad de la tradición, cosa social en primer lugar. Se lo celebra para permanecer fiel al pasado, para conservar la fisonomía moral de la colectividad, y no a causa de los efectos físicos que pueda producir. Así, la manera misma en que los fieles lo explican ya deja traslucir las razones profundas de las que procede.

Pero hay casos en que este aspecto de las ceremonias es inmediatamente aparente.

## I

Se lo puede observar mejor entre los warramunga<sup>3</sup>.

En este pueblo, se cree que cada clan descende de un solo y único antepasado que, nacido en un lugar determinado, habría pasado su existencia terrestre recorriendo la comarca en todos los sentidos. Él es quien, en el curso de sus viajes, habría dado al país la forma que presenta actualmente; él es quien habría hecho las montañas y las llanuras, los pozos de agua y los arroyos, etc. Al mismo tiempo, sembraba sobre su ánimo gérmenes vivos que se desprendían de su cuerpo y que han llegado a ser, como consecuencia de reencarnaciones sucesivas, los miembros actuales del clan. Pues bien, la ceremonia que, en los warramunga, corresponde exactamente al Intichiuma de los aranda, tiene por objeto conmemorar y representar la historia mítica del antepasado. No se trata ni de oblación, ni, salvo en un caso único<sup>4</sup>, de prácticas miméticas. El rito consiste únicamente en recordar el pasado y en hacerlo, de alguna manera, presente por medio de una verdadera representación dramática. La palabra es tanto más apropiada cuanto que el oficiante, en ese caso, no es de ningún modo considerado como una encarnación del antepasado que representa: es un actor que representa un papel.

Véase, a título de ejemplo, en qué consiste el Intichiuma de la serpiente negra, tal como lo han observado Spencer y Gillen<sup>5</sup>.

Una primera ceremonia no parece referirse al pasado: al menos, la descripción que se nos da de ella no autoriza a interpretarla en ese sentido. Consiste en carreras y en saltos que ejecutan dos oficiantes<sup>6</sup>, decorados con dibujos que representan a la serpiente negra. Cuando, por fin, caen agotados al suelo, los asistentes pasan dulcemente la mano sobre los dibujos emblemáticos con el cual está recubierta la espalda de los dos actores. Se dice que este gesto gusta a la serpiente negra. Solamente después comienza la serie de ceremonias conmemorativas.

Elas ponen en acción la historia mítica del antepasado thalaualla, desde que ha salido del suelo hasta el momento en que definitivamente ha entrado a él. Lo siguen a través de todos sus viajes. En cada una de las localidades donde ha residido, ha celebrado, según el mito, ceremonias totémicas; se las repite en el orden mismo en que se cree que han sucedido en su origen. El movimiento que más frecuentemente se repite consiste en una especie de zarrandeo rítmico y violento del cuerpo entero; es que el antepasado se agitaba así en los tiempos míticos para hacer salir de sí los gérmenes de vida que estaban incluidos en él. Los actores tienen la piel cubierta de un plumón que, como consecuencia de sus sacudidas, se desprende y vuela: es una manera de figurar el vuelo de esos gérmenes místicos y su dispersión en el espacio.

Se recuerda que, entre los aranda, el lugar donde se desarrolla la ceremonia está determinado ritualmente: es el espacio donde se encuentran las piedras, los árboles, los pozos de agua sagrados, y es necesario que los fieles se transporten allí para celebrar el culto. Entre los warramunga, al contrario, el terreno ceremonial se elige arbitrariamente por razones de oportunidad. Es una escena convencional. Sólo que, el lugar mismo donde han ocurrido los acontecimientos cuya reproducción constituye el tema del rito es representado por medio de dibujos. A veces, esos dibujos se ejecutan sobre el cuerpo mismo de los actores. Por ejemplo, un pequeño círculo coloreado de rojo, pintado sobre la espalda y el estómago, representa un pozo de agua<sup>7</sup>. En otros casos, la imagen se traza sobre el suelo. Sobre la tierra, previamente remojada y cubierta de ocre rojo, se dibujan líneas curvas, formadas por series de puntos blancos, que simbolizan un arroyo o una montaña. Es un comienzo de decorado.

Además de las ceremonias propiamente religiosas que se cree que el antepasado ha celebrado antaño, se representan simples episodios, épicos o cómicos, de su carrera terrestre. Así, en un momento dado, mientras que tres actores están en escena, ocupados en un rito importante, otro se oculta detrás de un grupo de árboles, situado a cierta distancia. Alrededor de su cuello se ata un paquete de plumón que representa un *wallaby*. Cuando la ceremonia principal ha llegado a su fin, un anciano traza en el suelo una línea que se dirige hacia el lugar donde se esconde el cuarto actor. Los otros caminan

detrás, los ojos bajos y fijos en esta línea, como si siguieran una pista. Al descubrir al hombre, adoptan un aspecto estupefacto y uno de ellos lo golpea con un bastón. Toda esta mímica representa un incidente de la vida de la gran serpiente negra. Un día, su hijo se fue solo de caza, tomó un *wallaby* y lo comió sin dar nada de él a su padre. Este último siguió sus rastros, lo sorprendió y lo hizo vomitar a la fuerza; a esto alude la tunda con que termina la representación<sup>8</sup>.

No diremos aquí todos los acontecimientos míticos que se representan sucesivamente. Los ejemplos que preceden son suficientes para mostrar cuál es el carácter de esas ceremonias: son dramas, pero de un género muy particular: actúan o, al menos, se cree que actúan sobre el curso de la naturaleza. Cuando ha terminado la conmemoración del thalaualla, los warramunga están convencidos de que las serpientes negras no pueden dejar de crecer y de multiplicarse. Esos dramas son, pues, ritos, y aun ritos comparables en todo punto, por la naturaleza de su eficacia, a los que constituyen el Intichiuma de los aranda.

Por eso unos y otros son susceptibles de aclararse mutuamente. Es aún tanto más legítimo compararlos cuanto que no hay entre ellos solución de continuidad. No solamente el fin perseguido es el mismo en los dos casos, sino que lo más característico del ritual warramunga se encuentra ya en el otro estado de germen. El Intichiuma, tal como lo practican generalmente los aranda, contiene en sí, en efecto, una especie de conmemoración implícita. Los lugares donde se celebra son, obligatoriamente, los que han ilustrado los antepasados. Los caminos por los cuales pasan los fieles en el curso de sus piadosos peregrinajes son los que han recorrido los héroes del alcheringa; los lugares donde se detienen para proceder a los ritos son aquellos donde los antepasados mismos se han detenido, donde se han desvanecido en el suelo, etc. Todo trae, pues, su recuerdo al espíritu de los asistentes. Por otra parte, a los ritos manuales se agregan muy a menudo cantos que narran las hazañas ancestrales<sup>9</sup>. Si estos relatos, en lugar de ser dichos, son representados, si, bajo esta forma nueva, se desarrollan hasta transformarse en la parte esencial de la ceremonia, se tendrá la ceremonia de los warramunga. Hay más; por un lado el Intichiuma aranda es ya una especie de representación. El oficiante, en efecto, no hace más que uno con el antepasado del cual ha descendido y que reencarna<sup>10</sup>. Los gestos que hace son lo que hacía este antepasado en las mismas circunstancias. Sin duda, para hablar exactamente, él no representa al personaje ancestral, como podría hacerlo un actor; es ese personaje mismo. Permanece el hecho de que, en un sentido, es el héroe el que ocupa la escena. Para que el carácter representativo del rito se acentúe, bastará que la dualidad del antepasado y del oficiante se acuse más; es precisamente esto lo que sucede entre los warramunga<sup>11</sup>. Aun entre los aranda,

se cita al menos un Intichiuma donde ciertas personas están encargadas de representar antepasados con los cuales no tienen ninguna relación de filiación mítica, y donde, en consecuencia, hay representación dramática propiamente dicha: es el Intichiuma del avestruz<sup>12</sup>. Igualmente en este caso, contrariamente a lo que sucede de ordinario en ese pueblo, parece que el teatro de la ceremonia está arreglado artificialmente<sup>13</sup>.

Del hecho de que esos dos tipos de ceremonias, a pesar de las diferencias que las separan, tengan así como un aire de familia, no se sigue que haya entre ellas una relación definida de sucesión, que una sea una transformación de la otra. Puede suceder muy bien que las similitudes señaladas procedan de que ambas hayan salido de un mismo tronco, es decir de una misma ceremonia original de la que serían modalidades divergentes: veremos también que esta hipótesis es la más verosímil. Pero, sin que sea necesario tomar partido en esta cuestión, lo que precede basta para establecer que son ritos de la misma naturaleza. Tenemos fundamentos, pues, para compararlos y para servirnos de uno para ayudarnos a comprender mejor al otro.

Pues bien, lo que tienen de particular las ceremonias warramunga de las que acabamos de hablar, es que allí no se hace un gesto cuyo objeto sea actuar a provocar directamente a la especie totémica a renacer<sup>14</sup>. Si se analizan los movimientos efectuados así como las palabras pronunciadas, no se encuentra generalmente nada que descubra una intención de ese tipo. Todo transcurre en representaciones que no puede destinarse más que a hacer presente a los espíritus el pasado mítico del clan. Pero la mitología de un grupo es el conjunto de las creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo ella perpetúa es la manera en la que la sociedad se representa al hombre y al mundo; es una moral y una cosmología al mismo tiempo que una historia. El rito no sirve, pues, y no puede servir más que para mantener la vitalidad de esas creencias, para impedir que se borren de las memorias, es decir, en suma, para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por él, el grupo reanima periódicamente el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad; al mismo tiempo, los individuos se reafirman en su naturaleza de seres sociales. Los gloriosos recuerdos que a través de revivir ante sus ojos y con los cuales se sienten solidarios les dan una impresión de fuerza y de confianza: se está más seguro en la fe cuando se ve a qué pasado lejano remonta y las grandes cosas que ha inspirado. Ese es el carácter de la ceremonia que la hace instructiva. Tiende toda entera a actuar sobre las conciencias y solo sobre ellas. Si se cree, pues, sin embargo, que actúa sobre las cosas, que asegura la prosperidad de la especie, no puede ser más que por un rechazo de la acción moral que ejerce y que, con toda evidencia, es la única real. Así, la hipótesis que hemos propuesto se encuentra verificada por una experiencia significativa, y la verificación es tanto más probable



cuanto que, como acabamos de establecerlo, entre el sistema ritual de los warramunga y el de los aranda no hay diferencia de naturaleza. Uno no hace más que poner más claramente en evidencia lo que habíamos ya conjeturado del otro.

## II

Pero existen ceremonias donde ese carácter representativo e idealista es aún más acentuado.

En las que acabamos de tratar, la representación dramática no estaba allí por sí misma: no era más que un medio para un fin absolutamente material, la reproducción de la especie totémica. Pero hay otras que no difieren específicamente de las precedentes y donde, sin embargo, está ausente toda preocupación de ese tipo. En ellas se representa el pasado con el solo fin de representarlo, de grabarlo más profundamente en los espíritus, sin que se espere del rito ninguna acción determinada sobre la naturaleza. Al menos, los efectos físicos que a veces se le imputan están absolutamente en el segundo plano y carecen de relación con la importancia litúrgica que se le atribuye.

Este es el caso, sobre todo, de las fiestas que los warramunga celebran en honor de la serpiente wollunqua<sup>15</sup>.

El wollunqua es, como ya lo hemos dicho, un totem de un tipo muy particular. No es una especie animal o vegetal, sino un ser único: sólo existe una wollunqua. Además, este ser es puramente mítico. Los indígenas se la representan como una especie de serpiente colosal cuya talla es tal que, cuando se levanta sobre la cola, su cabeza se pierde en las nubes. Reside, se cree, en un pozo de agua, llamado thapauerlu, que está oculto en el fondo de un valle solitario. Pero si difiere en ciertos aspectos de los totens ordinarios, tiene sin embargo, todos sus caracteres distintivos. Sirve de nombre colectivo y de emblema a todo un grupo de individuos que ven en él su antepasado común, y las relaciones que mantienen con este animal mítico son idénticas a las que los miembros de los otros totens creen mantener con los fundadores de sus clanes respectivos. En el tiempo del alcheringa<sup>16</sup>, la wollunqua recorría el país en todas las direcciones. En las diferentes localidades donde se detenía enjambra *spirit-children*, principios espirituales, que aun sirven de almas a los vivientes de hoy. La wollunqua también se considera como una especie de totem eminente. Los warramunga están divididos en dos fratrías llamadas U'muru y la otra Kingilli. Casi todos los totens de la primera son serpientes de especies diferentes. Pues bien, se cree que todas han descendido de wollunqua: se dice que ella es su abuela<sup>17</sup>. Puede entreeverse por esto cómo ha nacido, muy verosimilmente, el mito de wollunqua. Para explicar la presencia,

en una misma fratría, de tantos totens similares, se ha imaginado que todos habían derivado de un solo y mismo totem: sólo que, necesariamente se debió prestarle formas gigantescas para que, por su aspecto mismo, estuviera en relación con el papel considerable que le era asignado en la historia de la tribu.

Pues bien, la wollunqua es objeto de ceremonias que no difieren en naturaleza de las que hemos estudiado precedentemente: son representaciones donde se figuran los principales acontecimientos de su vida fabulosa. Se la muestra saliendo de la tierra, pasando de una localidad a otra: se representan los diversos episodios de sus viajes, etc. Spencer y Gillen han asistido a quince ceremonias de este tipo que se han sucedido desde el 27 de julio al 23 de agosto, encadenándose unas con otras según un orden determinado, de modo que forman un verdadero ciclo<sup>18</sup>. En el detalle de los ritos que la constituyen, esta larga fiesta es, pues, indistinta del Intichiuma ordinario de los warramunga: eso es lo que reconocían los autores que nos la han descrito<sup>19</sup>. Pero, por otra parte, es un Intichiuma que no podría tener por objeto asegurar la fecundidad de una especie animal o vegetal, ya que la wollunqua es, por sí sola, su propia especie y no se reproduce. Ella existe, y los indígenas no parecen sentir que haya necesidad de un culto para perseverar en su ser. No solamente esas ceremonias no tienen la eficacia del Intichiuma clásico, sino que no parece que tengan eficacia material de ningún tipo. La wollunqua no es una divinidad encargada de un orden determinado de fenómenos naturales y, en consecuencia, no se espera de ella, a cambio del culto, ningún servicio definido. Se dice bien que, si las prescripciones rituales son mal observadas, la wollunqua se enoja, sale de su retiro y va a vengarse de los fieles por sus negligencias. Inversamente, cuando todo ha transcurrido regularmente, se inclinan a creer que se encontrarán bien y que se producirá algún acontecimiento feliz. Pero la idea de esas sanciones posibles no ha nacido evidentemente sino demasiado tarde, para dar cuenta del rito. Una vez instituida la ceremonia, pareció natural que sirviera para algo y, en consecuencia, que la omisión de las observancias prescritas expusiera a algún peligro. Pero no se la ha instituido para prevenir esos peligros míticos o para asegurarse ventajas particulares. Estas, por otra parte, sólo se representan en los espíritus de la manera más imprecisa. Los ancianos, por ejemplo, anuncian, cuando todo ha terminado, que la wollunqua, si está satisfecha, enviará lluvia. Pero no es para tener lluvia que se celebra la fiesta<sup>20</sup>. Se la celebra porque los antepasados la han celebrado, porque se apegan a ella como a una tradición muy respetada y porque se sale de ella con una impresión de bienestar moral. En cuanto a las otras consideraciones, no tienen más que un papel complementario: pueden servir para confirmar a los fieles en la actitud que el rito les prescribe: no son la razón de ser de esta actitud.

Estas son, pues, todo un conjunto de ceremonias que únicamente se proponen despertar ciertas ideas y ciertos sentimientos, relacionar el presente con el pasado, el individuo con la colectividad. No solamente, de hecho, no pueden servir para otros fines, sino que los fieles mismos no le piden nada más. Es una nueva prueba de que el estado psíquico en el cual se encuentra el grupo reunido constituye la única base, sólida y estable, de lo que podría llamarse la mentalidad ritual. En cuanto a las creencias que atribuyen a los ritos tal o cual eficacia física, son cosas accesorias y contingentes, ya que pueden faltar sin que el rito se altere en lo que tiene de esencial. Así, las ceremonias de la *wollunqua*, mejor aun que las precedentes, ponen al descubierto, por así decir, la función fundamental del culto positivo.

Si, por otra parte, hemos insistido especialmente en esas solemnidades, es a causa de su importancia excepcional. Pero hay otras que tienen exactamente el mismo carácter. Así, existe entre los *warramunga* un totem "del muchacho que ríe". El clan que lleva ese nombre tiene, dicen Spencer y Gillen, la misma organización que los otros grupos totémicos. Como ellos, tiene sus lugares sagrados (*mungai*) donde el antepasado fundador ha celebrado ceremonias en los tiempos fabulosos, donde ha dejado, detrás suyo, *spirit-children* que han llegado a ser los hombres del clan; y los ritos que se relacionan con ese totem son indiscernibles de aquellos que se refieren a los totems animales o vegetales<sup>21</sup>. Es, no obstante, evidente que no podrían tener eficacia física. Consisten en una serie de cuatro ceremonias que se repiten más o menos unas a las otras, pero que están destinadas únicamente a divertir, a provocar la risa por la risa, es decir, en suma, a mantener la alegría y el buen humor en el grupo que tiene como la especialidad de esas disposiciones morales<sup>22</sup>.

Se encuentra entre los mismos *aranda* más de un totem que no incluye otro *Intichiuma*. Hemos visto en efecto que, en este pueblo, los pliegues o las depresiones del terreno que marcan el lugar donde algún antepasado se ha detenido sirven a veces de totems<sup>23</sup>. A esos totems se destinan ceremonias que, manifiestamente, no pueden tener efectos físicos de ningún tipo. Ellas sólo pueden consistir en representaciones cuyo objeto es conmemorar el pasado y no pueden tender a ningún fin, fuera de esta conmemoración<sup>24</sup>.

Al mismo tiempo que nos hacen comprender mejor la naturaleza del culto, esas representaciones rituales ponen en evidencia un importante elemento de la religión, el elemento recreativo y estético.

Ya hemos tenido ocasión de mostrar que ellas son parientes cercanas de las representaciones dramáticas<sup>25</sup>. Este parentesco aparece aún con más evidencia en las últimas ceremonias de las que se ha hablado. No solamente, en efecto, emplean los mismos procedimientos que el drama propiamente dicho, sino que persiguen un fin del mismo tipo: extrañas a todo fin utilitario, hacen

olvidar a los hombres el mundo real, para transportarlos a otro donde su imaginación está más satisfecha; ellas distraen. También sucede que tengamos el aspecto exterior de una recreación: se ve a los asistentes reír y divertirse abiertamente<sup>26</sup>.

Los ritos representativos y las recreaciones colectivas son aún como las fiestas que se pasa de un género al otro sin solución de continuidad. Lo característico de las ceremonias propiamente religiosas, es que deben celebrarse sobre un terreno consagrado de donde están excluidos las mujeres y los no iniciados<sup>27</sup>. Pero hay otras donde ese carácter religioso se borra un poco sin desaparecer completamente. Tienen lugar fuera del terreno ceremonial, lo que prueba que ya son laicas en cierto grado; y sin embargo, los profanos, mujeres y niños, no son todavía admitidos. Están pues en el límite de los dos dominios. En general, se relacionan con personajes legendarios, pero que no tienen un lugar regular en los cuadros de la religión totémica. Son espíritus, lo más a menudo malignos, que están más bien en relaciones con los ritos que con el común de los fieles, especies de fantasmas en los que no se cree con el mismo grado de seriedad y la misma firmeza de convicción que en los seres y las cosas propiamente totémicas<sup>28</sup>. A medida que se relaja el vínculo que relaciona con la historia de la tribu los acontecimientos y los personajes representados, a medida también de que unos y los otros toman un aire más irreal, las ceremonias correspondientes cambian de naturaleza. Es así como se entra progresivamente en el dominio de la pura fantasía y se pasa del rito conmemorativo al *corrobbori* vulgar, simple diversión pública que no tiene nada de religioso y en la cual todo el mundo puede tomar parte indistintamente. Quizás aún ciertas de esas representaciones, cuyo único objeto es actualmente distraer, son antiguos ritos que han cambiado de calificación. De hecho, las fronteras entre esos dos tipos de ceremonias son tan flotantes que es, pues, imposible decir con precisión a cuál de los dos géneros pertenecen<sup>29</sup>.

Es un hecho conocido que los juegos y las principales formas del arte parecen haber nacido de la religión y que han conservado, durante mucho tiempo, un carácter religioso<sup>30</sup>. Se ve cuáles son sus razones: el culto, aunque todavía directamente a otros fines, ha sido al mismo tiempo para los hombres una especie de recreación. La religión no ha representado ese papel por azar, gracias a una feliz casualidad, sino por una necesidad de su naturaleza. En efecto, aunque, como lo hemos establecido, el pensamiento religioso sea algo muy distinto a un sistema de ficciones, las realidades a las que corresponde no llegan sin embargo a expresarse religiosamente más que si la imaginación las transfigura. Entre la sociedad tal como es objetivamente y las cosas sagradas que la representan simbólicamente, la distancia es considerable. Ha sido necesario que las impresiones realmente sentidas por los hombres y que han servido de materia prima a esta construcción hayan sido interpretadas,

elaboradas, transformadas hasta ser desconocibles. El mundo de las cosas religiosas es, pues, pero solamente en su forma exterior, un mundo parcialmente imaginario y que, por esta razón, se presta más dócilmente a las libres creaciones del espíritu. Por otra parte, porque las fuerzas intelectuales que sirven para hacerlo son intensas y tumultuosas, la única tarea que consiste en expresar lo real con ayuda de símbolos convenientes no basta para ocuparse. Queda un excedente generalmente disponible que trata de emplearse en obras suplementarias, superfluas y de lujo, es decir, en obras de arte. Lo mismo sucede con las prácticas y las creencias. El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos se traduce necesariamente hacia afuera por medio de movimientos exuberantes que no se dejan sujetar fácilmente a fines demasiado estrechamente definidos. Se escapan, en parte, sin objeto, se despliegan por el solo placer de desplegarse, se complacen en especies de juegos. Por lo demás, en la medida en que los seres a los cuales se dirige el culto son imaginarios, no son aptos para contener y regular esta exuberancia; se necesita la presión de realidades tangibles y resistentes para imponer a la actividad adaptaciones exactas y económicas. Por eso nos exponemos a equivocaciones cuando, para explicar los ritos, creemos deber asignar a cada gesto un objeto preciso y una razón de ser determinada. Hay algunos que no sirven para nada: responden simplemente a la necesidad de actuar, de moverse, de gesticular que sienten los fieles. Se los ve saltar, dar vueltas, danzar, gritar, cantar, sin que sea siempre posible dar un sentido a esta agitación.

Así, la religión no sería tal si no cediera algún lugar a las libres combinaciones del pensamiento y de la actividad, al juego, al arte, a todo lo que recrea el espíritu fatigado porque hay demasiadas sujeciones en la labor cotidiana: las causas mismas que le dieron origen le imponen esto necesariamente. El arte no es simplemente un ornamento exterior con el que se adornaría el culto para disimular lo que puede tener de demasiado austero y demasiado rudo; sino que, en sí mismo, el culto tiene algo estético. Por las relaciones bien conocidas que la mitología mantiene con la poesía, se ha querido a veces poner a la primera fuera de la religión<sup>21</sup>; la verdad es que hay una poesía inherente a toda religión. Las ceremonias representativas que acaban de estudiarse hacen sensible este aspecto de la vida religiosa: pero casi no existen ritos que no la presenten en algún grado.

Siguramente, se cometería el error más grave si no se viera de la religión más que este único aspecto o si aún se exagerara su importancia. Cuando un rito no sirve más que para distraer, no es ya un rito. Las fuerzas morales que expresan los símbolos religiosos son fuerzas reales, con las que debemos contar y con las que no podemos hacer lo que queramos. Aun cuando el culto no tendiera a producir efectos físicos, sino que se limitara delibera-

mente a actuar sobre los espíritus, su acción se ejercería en otro sentido que una pura obra de arte. Las representaciones que tienen por función despertar y mantener en nosotros no son vanas imágenes que no responden a nada en la realidad, que evocamos sin objeto, por la sola satisfacción de verlas aparecer y combinarse ante nuestros ojos. Son tan necesarias para el buen funcionamiento de nuestra vida moral como los alimentos para el mantenimiento de nuestra vida física; pues por ella el grupo se afirma y se mantiene, y sabemos hasta qué punto esto es indispensable para el individuo. Un rito es, pues, algo distinto que un juego: forma parte de la vida seria. Pero, si el elemento irreal e imaginario no es esencial, no deja de representar un papel que no es despreciable. Entra por una parte en ese sentimiento de bienestar que el fiel obtiene del rito cumplido; pues la recreación es una de las formas de esta refacción moral que es el objeto principal del culto positivo. Una vez que hemos cumplido con nuestros deberes rituales, volvemos a la vida profana con más coraje y ardor, no solamente porque nos hemos puesto en relación con una fuente superior de energía, sino también porque nuestras fuerzas se han fortalecido viviendo, durante algunos instantes, una vida menos tensa, más suelta y más libre. Por eso, la religión tiene un encanto que no es uno de sus menores atractivos.

Por esto es que la idea misma de una ceremonia religiosa de cierta importancia despierta naturalmente la idea de fiesta. Inversamente, toda fiesta, aun cuando sea puramente laica por sus orígenes, tienen ciertos caracteres de la ceremonia religiosa, pues, en todos los casos, tiene por efecto acercar a los individuos, poner en movimiento a las masas y suscitar así un estado de efervescencia, a veces hasta de delirio, que no carece de parentesco con el estado religioso. El hombre es transportado fuera de sí, distraído de sus ocupaciones y de sus preocupaciones ordinarias. Por eso se observan en todas partes las mismas manifestaciones: gritos, cantos, música, movimientos violentos, danzas, búsqueda de excitantes que levanten el nivel vital, etc. Se ha notado a menudo que las fiestas populares arrastran al exceso, hacen perder de vista el límite que separa lo lícito y de lo ilícito<sup>22</sup>; lo mismo sucede con las ceremonias religiosas que determinan como una necesidad de violar las reglas ordinariamente más respetadas<sup>23</sup>. No es que no se puedan, ciertamente, diferenciar las dos formas de la actividad pública. La simple diversión, el corrobóri profano no tiene objeto serio, mientras que, en su conjunto, una ceremonia ritual tiene siempre un fin grave. Hay que observar aún que quizás no hay diversión donde la vida seria no tenga algún eco. En el fondo, la diferencia está más bien en la proporción desigual según la cual esos dos elementos se combinan.

## III

Un hecho más general viene a confirmar las opiniones que preceden.

En su primera obra, Spencer y Gillen presentan al Intichiuma como una entidad ritual perfectamente definida: hablaban de él como de una operación exclusivamente destinada a asegurar la reproducción de la especie totémica y parecía que ella debiera perder necesariamente todo tipo de sentido fuera de esta única función. Pero en sus *Northern Tribes of Central Australia*, los mismos autores, sin darse cuenta quizás, emplean un lenguaje diferente. Reconocen que las mismas ceremonias pueden indiferentemente tener lugar en los Intichiumas propiamente dichos o en los tipos de iniciación<sup>34</sup>. Sirven igualmente, pues, para hacer animales y plantas de la especie totémica, o para conferir a los novicios las cualidades necesarias para que lleguen a ser miembros regulares de la sociedad de los hombres<sup>35</sup>. Desde ese punto de vista, el Intichiuma aparece bajo un aspecto nuevo. Ya no es un mecanismo ritual distinto, que está basado en principios que le son propios, sino una aplicación particular de ceremonias más generales y que pueden utilizarse para fines muy diferentes. Por eso es que, en su nueva obra, antes de hablar del Intichiuma y de la iniciación, ellos consagran un capítulo especial a las ceremonias totémicas en general, con abstracción de las formas diversas que pueden tomar según los fines para los cuales se emplean<sup>36</sup>.

Esta indeterminación radical de las ceremonias totémicas sólo había sido indicada por Spencer y Gillen y de una manera bastante indirecta; pero acaba de ser confirmada por Strehlow en los términos más explícitos. "Cuando, dice, se hace pasar a los jóvenes novicios por las diferentes fiestas de la iniciación, se ejecuta ante ellos una serie de ceremonias que, aunque reproducen hasta en sus detalles más característicos los ritos del culto propiamente dicho (*entiéndase los ritos que Spencer y Gillen llaman Intichiuma*), no tienen, sin embargo, por objeto, multiplicar y hacer prosperar al totem correspondiente<sup>37</sup>." Es, pues, la misma ceremonia que sirve en los dos casos; sólo que el nombre no es el mismo. Cuando tiene especialmente por objeto la reproducción de la especie, se la llama *mbatjalatiuma* y solamente cuando constituye un procedimiento de iniciación se la daría el nombre de Intichiuma<sup>38</sup>.

Todavía entre los aranda, esos dos tipos de ceremonias se distinguen una de la otra por ciertos caracteres secundarios. Si la contextura del rito es la misma en los dos casos sabemos, sin embargo, que las efusiones de sangre y, más generalmente, las oblationes características del Intichiuma aranda, faltan en las ceremonias de iniciación. Además, mientras que, en ese mismo pueblo, el Intichiuma tiene lugar en un espacio que la tradición fija reglamentariamente y donde se está obligado a ir de peregrinaje, la escena sobre

la que tienen lugar las ceremonias de la iniciación es puramente convencional<sup>39</sup>. Pero cuando, como es el caso de los warramunga, el Intichiuma consiste en una simple representación dramática, la indistinción entre los dos ritos es completa. En uno como en el otro, se conmemora el pasado, se pone en acción el mito, se lo representa y no puede representarse de dos maneras sensiblemente diferentes. Una y la misma ceremonia sirve, pues, según las circunstancias, para dos funciones distintas<sup>40</sup>.

Ella puede aun prestarse a muchos otros empleos. Se sabe que, como la sangre es algo sagrado, las mujeres no deben verla correr. Puede suceder sin embargo que estalle una pelea en su presencia y, finalmente, se termine por una efusión de sangre. Una infracción ritual se comete entonces. Ahora bien, entre los aranda, el hombre cuya sangre se ha derramado primero, debe, para reparar esta falta, "celebrar una ceremonia que se relacione ya sea con el totem de su padre, ya sea con el de su madre<sup>41</sup>"; esta ceremonia lleva un nombre especial: *alua uparilima*, que significa la acción de lavar la sangre. Pero, en sí misma, no difiere de las que se celebran cuando la iniciación o en los Intichiumas: representa un acontecimiento de la historia ancestral. Puede, pues, servir igualmente para iniciar, para actuar sobre la especie animal, o para expiar un sacrilegio. Veremos más lejos que una ceremonia totémica puede también usarse como rito funerario<sup>42</sup>.

Hubert y Mauss han señalado ya una ambigüedad funcional del mismo tipo en el caso del sacrificio y, más especialmente, del sacrificio fundido<sup>43</sup>. Han mostrado cómo el sacrificio de comunión, el sacrificio expiatorio, el sacrificio-voto, el sacrificio contrato, no eran sino simples variantes de un solo y mismo mecanismo. Ahora vemos que el hecho es mucho más primitivo y que de ningún modo se limita a la institución de los sacrificios. No existe quizás rito que no presente una indeterminación semejante. La misma sirve para los matrimonios como para los entierros, rescata las faltas de los muertos, asegura a los vivos los favores de la divinidad, etc. El ayuno es una expiación y una penitencia; pero también es una preparación para la comunión; hasta confiere virtudes positivas. Esta ambigüedad demuestra que la función real de un rito consiste, no en los efectos particulares y debidos a los que parece tender y por los cuales se caracteriza de ordinario, sino en una acción general que, aunque siendo siempre y en todas partes semejante a sí misma, sin embargo, es susceptible de tomar formas diferentes según las circunstancias. Pues bien, precisamente eso es lo que supone la teoría que hemos propuesto. Si el verdadero papel del culto es despertar en los fieles un cierto estado de alma, hecho de fuerza moral y de confianza, si los efectos diversos que se imputan a los ritos no se deben más que a una indeterminación secundaria y variable de este estado fundamental, no es sorprendente que un mismo rito, aunque conserve la misma composición y

la misma estructura, parezca producir múltiples efectos. Pues las disposiciones mentales que tiene por función permanente suscitar siguen siendo las mismas en todos los casos; dependen del hecho de que el grupo está reunido, no de las razones especiales para las que se ha reunido. Pero, por otra parte, se interpretan de modos diferentes según las circunstancias a las cuales se apliquen. Si se quiere obtener un resultado físico, la confianza sentida hará creer que ese resultado es o será obtenido por los medios empleados. Si se ha cometido alguna falta que se quiere borrar, el mismo estado de seguridad moral hará prestar a los mismos gestos rituales virtudes expiatorias. Así, la eficacia aparente parecerá cambiar mientras que la eficacia real permanece invariable, y el rito parecerá cumplir funciones diversas aunque de hecho no tenga más que una, siempre la misma.

Inversamente, del mismo modo que un solo rito puede servir para muchos fines, muchos ritos pueden producir el mismo efecto y reemplazarse mutuamente. Para asegurar la reproducción de la especie totémica, puede recurrirse igualmente a las oblações, a las prácticas de la iniciación o a las representaciones conmemorativas. Esta aptitud de los ritos para sustituirse unos a los otros prueba de nuevo, del mismo modo que su plasticidad, la extrema generalidad de la acción útil que ejercen. Lo esencial es que se reúnan individuos, que se sientan sentimientos comunes y que se expresen por actos comunes; pero lo relativo a la naturaleza particular de esos sentimientos y de esos actos, es cosa relativamente secundaria y contingente. Para tomar conciencia de sí, el grupo no tiene necesidad de producir tales otros. Es necesario que se comuniquen en un mismo pensamiento y en una misma acción; pero poco importan las especies sensibles bajo las cuales tiene lugar esta comunión. Sin duda, esas formas exteriores no se determinan por azar: tienen sus razones; pero esas razones no dependen de lo esencial del culto.

Todo nos conduce, pues, a la misma idea: es que los ritos son, ante todo, los medios por los cuales el grupo social se reafirma periódicamente. Y por allí, quizás podemos llegar a reconstruir hipotéticamente el modo en que el grupo totémico ha debido nacer primitivamente. Hombres que se sienten unidos, en parte por vínculos de sangre, pero más aún por una comunidad de intereses y de tradiciones, se reúnen y toman conciencia de su unidad moral. Por las razones que hemos expuesto, son llevados a representarse esta unidad bajo la forma de un tipo muy especial de consustancialidad: se consideran todos participando en la naturaleza de un animal determinado. En esas condiciones, sólo habrá para ellos una manera de afirmar su existencia colectiva: es afirmarse a sí mismos como animales de esta misma especie, y eso no solamente en el fondo de su conciencia, sino por actos materiales. Esos actos constituirán el culto, y sólo pueden consistir evidente-

mente en movimientos por los cuales el hombre imita al animal con el cual se identifica. Así entendidos, los ritos imitativos aparecen como la forma primera del culto. Parecerá que esto es atribuir un papel histórico muy considerable a prácticas que, a primera vista, dan la impresión de juegos infantiles. Pero, como lo hemos mostrado, esos gestos ingenuos y torpes, esos procedimientos groseros de figuración, traducen y mantienen un sentimiento de orgullo, de confianza y de veneración totalmente comparable al que expresan los fieles de las religiones más idealistas cuando, reunidos, se proclaman los hijos del Dios todopoderoso. Pues, en uno como en otro caso, ese sentimiento está hecho de las mismas impresiones de seguridad y de respeto que despierta, en las conciencias individuales, esta gran fuerza moral que las domina y las sostiene, y que es la fuerza colectiva.

Los otros ritos que hemos estudiado no son verosímilmente sino modalidades de ese rito esencial. Una vez admitida la estrecha solidaridad del animal y del hombre, se sintió vivamente la necesidad de asegurar la reproducción regular de la especie totémica y se hizo de esta reproducción el objeto principal del culto. Esas prácticas imitativas que, en su origen, sólo tenían, sin duda, un fin moral, se encontraron pues subordinadas a un fin utilitario y material y se las concibió como medios de producir el resultado deseado. Pero a medida que, como consecuencia del desarrollo de la mitología el héroe ancestral, primitivamente confundido con el animal totémico, se distinguió más de él, a medida que se hizo una figura más personal, la imitación del antepasado sustituyó a la imitación del animal y se yuxtapuso a ella, y las ceremonias representativas reemplazaron o completaron los ritos miméticos. En fin, para alcanzar más seguramente el fin al cual se tendía, se experimentó la necesidad de poner en acción todos los medios de que se disponía. Tenían en secreto las reservas de fuerzas vivas que estaban acumuladas en las rocas sagradas, las utilizaron: ya que la sangre del hombre era de la misma naturaleza que la del animal, se sirvieron de ella con el mismo fin y la derramaron. Inversamente, por este mismo parentesco, el hombre empleó la carne del animal para rehacer su propia sustancia. De allí los ritos de oblação y de comunión. Pero, en definitiva, todas esas prácticas diversas no son más que variantes de un solo y mismo tema: en todas partes, en la base, se encuentra el mismo estado de espíritu interpretado de modos diferentes según las situaciones, los momentos de la historia y las disposiciones de los fieles.

## NOTAS

<sup>1</sup> Esas ceremonias no se continúan con una comunión alimentaria. Según Strehlow, ellas llevan, al menos cuando se trata de plantas no comestibles, un nombre genérico distinto: se las llama, no *mbatjalkatiuna*, sino *knujilelama* (Strehlow, III, p. 96).

<sup>2</sup> Strehlow, III, p. 8.

<sup>3</sup> Los warramunga no son los únicos donde el Intichiuma presenta la forma que vamos a describir. Se la observa generalmente entre los tjingilli, los umbaia, los wulmala, los walpari, y aun entre los kaitish, aunque el ritual de estos últimos recuerde, en ciertos aspectos, el de los aranda (*North. Tr.*, pp. 291, 309, 311, 317). Si tomamos a los warramunga como tipo, es porque han sido mejor estudiados por Spencer y Gillen.

<sup>4</sup> Es el caso del Intichiuma de la cacatúa blanca; ver p. 365.

<sup>5</sup> *North. Tr.*, p. 300 y siguientes.

<sup>6</sup> Uno de los dos actores pertenece no al clan de la Serpiente negra, sino al del Cuervo. Es que el Cuervo se considera un "asociado" de la Serpiente negra; dicho de otro modo, es un subtotem de ella.

<sup>7</sup> *North. Tr.*, p. 302.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>9</sup> Ver Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 188; Strehlow, III, p. 5.

<sup>10</sup> Esto lo reconocía el mismo Strehlow: "El antepasado totémico y su descendiente, es decir, el que lo representa (*der Darsteller*), se presentan en esos cantos sagrados formando uno solo" (III, p. 6). Como este hecho incuestionable contradice la tesis según la cual las almas ancestrales no se reencarnarían, Strehlow, es cierto, agrega en nota que, "en el curso de la ceremonia, no hay encarnación propiamente dicha del antepasado en la persona que lo representa". Si Strehlow quiere decir que la encarnación no tiene lugar en ocasión de la ceremonia, nada es más cierto. Pero si entiende que no hay encarnación en absoluto, no comprendemos cómo pueden confundirse el oficiante y el antepasado.

<sup>11</sup> Quizás esta diferencia provenga en parte de que, entre los warramunga, se cree que cada clan descende de un solo y único antepasado alrededor del cual ha venido a concentrarse la historia legendaria del clan. El rito conmemora este antepasado; pues bien, el oficiante no desciende necesariamente de él. Podría aún preguntarse si esos jefes míticos, especie de semidioses, están sometidos a la reencarnación.

<sup>12</sup> En este Intichiuma, tres asistentes representan antepasados "de una considerable antigüedad"; desempeñan un verdadero papel (*Nat. Tr.*, pp. 181-182). Spencer y Gillen agregan, es cierto, que se trata de antepasados posteriores a la época del Alche-  
ringa. Pero no dejan de ser personajes míticos, representados en el curso de un rito.

<sup>13</sup> No se nos habla, es cierto, de rocas o de pozos de agua sagrados. El centro de la ceremonia es una imagen del avestruz dibujada en el suelo y que puede ejecutarse en un lugar cualquiera.

<sup>14</sup> No entendemos decir, por otra parte, que todas las ceremonias de los warramunga sean de ese tipo. El ejemplo de la cacatúa blanca, que hemos tratado antes, prueba que hay excepciones.

<sup>15</sup> *North. Tr.*, pp. 226 y sig. Cf. sobre el mismo tema algunos pasajes de Eylmann, que se refieren evidentemente al mismo ser mítico (*Die Eingeborenen*, etc., p. 185).

Strehlow nos señala igualmente entre los aranda una serpiente mítica (*Kulaia*, serpiente del agua) que bien podría no ser muy diferente de la Wollunqua (Strehlow, I, p. 78; cf. II, p. 71, donde la Kulaia figura en la lista de totems).

<sup>16</sup> Para no combinar la terminología, nos servimos de la palabra aranda: entre los warramunga, este período mítico se llama Wingara.

<sup>17</sup> "No es fácil —dicen Spencer y Gillen— expresar con palabras lo que entre los indígenas es más bien un vago sentimiento. Pero después de haber observado atentamente las diferentes ceremonias, hemos tenido la impresión muy neta de que, en el

espíritu de los indígenas, la Wollunqua respondía a la idea de un totem dominante" (*North. Tr.*, p. 248).

<sup>18</sup> Una de las ceremonias más solemnes es la que hemos tenido ocasión de describir en las pp. 227-228, en el curso de la cual se dibuja una imagen de Wollunqua en una especie de túmulo que luego se deshace en medio de una efervescencia general.

<sup>19</sup> *North. Tr.*, pp. 227, 248.

<sup>20</sup> Estos son los términos que expresan Spencer y Gillen en el único párrafo donde se trata una posible relación entre la Wollunqua y el fenómeno de la lluvia. Algunos días después de celebrado el rito alrededor del túmulo, "los ancianos declararon que habían oído hablar a Wollunqua, que estaba satisfecha por lo que había sucedido, y que iba a enviar la lluvia. La razón de esta profecía es que ellos habían oído, como nosotros mismos, resonar el trueno a cierta distancia de allí". La producción de la lluvia es tampoco el objeto inmediato de la ceremonia que sólo se la imputó a Wollunqua muchos días después de la celebración del rito y como consecuencia de circunstancias accidentales. Otro hecho muestra qué vagas son las ideas de los indígenas sobre este punto. Algunas líneas más lejos, el trueno es presentado como un signo, no de la satisfacción de Wollunqua, sino de su descontento. A pesar de los pronósticos, continúan nuestros autores, "la lluvia no cayó. Pero algunos días después, de nuevo se oyó el trueno resonar a lo lejos. Los ancianos dijeron que Wollunqua gruñía porque no estaba contenta" por el modo en que se había cumplido el rito. Así, un mismo fenómeno, el ruido del trueno, es interpretado como un signo de disposiciones favorables, o como un índice de intenciones malevolentes.

Sin embargo hay un detalle ritual que, si se acepta la explicación que proponen de él Spencer y Gillen, sería directamente eficaz. Según ellos, la destrucción del túmulo estaría destinada a asustar a Wollunqua y a impedirle, por un apuro mágico, dejar su lugar de retiro. Pero esta interpretación nos parece muy sospechosa. En efecto, en la circunstancia que acabamos de tratar y donde se anunció que Wollunqua estaba descontenta, esa insatisfacción se atribuyó a que se había olvidado de hacer desaparecer los restos del túmulo. Esta desaparición era, pues, reclamada por la misma Wollunqua, lejos de destinarse a intimidarla y a ejercer sobre ella una influencia coercitiva. Probablemente, éste no es más que un caso particular de una regla muy general que está en vigor entre los warramunga: los instrumentos del culto deben destruirse después de cada ceremonia. Es así como los ornamentos rituales con que se revisten los oficiantes les son arrancados violentamente, una vez terminado el rito (*North. Tr.*, p. 205).

<sup>21</sup> *North. Tr.*, pp. 207-208.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>23</sup> Ver en la lista de totems levantada por Strehlow, los números 432-442 (II, p. 12).

<sup>24</sup> Ver Strehlow, III, p. 8. Hay igualmente entre los aranda un totem *Worra* que se parece mucho al totem del "muchacho que ríe" entre los warramunga (*Ibid.*, III, p. 124). *Worra* significa jóvenes. La ceremonia tiene por objeto hacer que los jóvenes obtengan más placer en el juego de *labara* (ver sobre ese juego Strehlow, I, p. 55, n. 1).

<sup>25</sup> Ver p. 384.

<sup>26</sup> Se encontrará un caso de ese tipo en *North. Tr.*, p. 204.

<sup>27</sup> *Nat. Tr.*, p. 118 y n. 2, p. 618 y sig.; *North. Tr.*, p. 716 y sig. Hay, sin embargo ceremonias sagradas de donde las mujeres no son totalmente excluidas (por ejemplo, *North. Tr.*, p. 375 y sig.); pero es la excepción.

<sup>28</sup> Ver *Nat. Tr.*, p. 329 y sig.; *North. Tr.*, p. 210 y siguientes.

<sup>29</sup> Es el caso, por ejemplo, del corrobori del Mulonga entre los pitja para del

Queensland y de las tribus vecinas (ver Roth, *Ethnog. Studies among the N. W. Central Queensland Aborigines*, p. 120 y sig.). Se encontrarán informaciones sobre el corrobóri ordinario en Strehlow, *Rep. of the Horn Expedition to Central Australia*, Part. IV, p. 72 y en Roth, *op. cit.*, p. 117 y siguientes.

<sup>30</sup> Ver sobre todo sobre esta cuestión el buen trabajo de Culin, "Games of the North American Indians" (*XXIVth Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.*).

<sup>31</sup> Ver p. 85.

<sup>32</sup> Sobre todo en materia sexual. En los corrobóri ordinarios, las licencias sexuales son frecuentes (ver Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, pp. 96-97 y *North. Tr.*, pp. 136-137). Sobre las licencias sexuales en las fiestas populares en general, ver Hagelstange, *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter*, p. 221 y siguientes.

<sup>33</sup> Es así cómo se violan obligatoriamente las reglas de la exogamia en el curso de ciertas ceremonias religiosas (ver más arriba, p. 248, n. 27). Probablemente no haya que buscar un sentido ritual en estas licencias. Simplemente es una consecuencia mecánica del estado de sobreexcitación provocado por la ceremonia. Es un ejemplo de esos ritos que no tienen, en sí mismos, objeto definido, que son simples descargas de actividad (ver más arriba, p. 390). El indígena mismo no le asigna fin determinado: se dice solamente que, si esas licencias no se cometen, el rito no producirá sus efectos; la ceremonia fracasará.

<sup>34</sup> Estas son las expresiones mismas de las que se sirven Spencer y Gillen: "Ellas (las ceremonias que se relacionan con los totems) están a menudo, pero no siempre, asociadas con las que conciernen a la iniciación de los jóvenes, o bien forman parte de los Intichiumas" (*North. Tr.*, p. 178).

<sup>35</sup> Dejamos de lado la cuestión de saber en qué consiste ese carácter. Es un problema que nos arrastraría a desarrollos muy largos y muy técnicos y que, por esta razón, necesitaría tratarse aparte. No interesa, por otra parte, a las proposiciones que se establecen en el curso de la presente obra.

<sup>36</sup> Es el capítulo VI titulado "Ceremonies connected with the totems".

<sup>37</sup> Strehlow, III, pp. 1-2.

<sup>38</sup> Así se explicaría el error que Strehlow reprocha haber cometido a Spencer y Gillen: ellos habrían aplicado a una de las modalidades del rito el término que conviene más especialmente a la otra. Pero, en esas condiciones, el error no parece tener la gravedad que le atribuye Strehlow.

<sup>39</sup> No puede siquiera tener otro carácter. En efecto, como la iniciación es una fiesta tribal, se inician en el mismo momento novicios de totems diferentes. Las ceremonias que se suceden así en un mismo lugar se refieren, pues, siempre a muchos totems y, en consecuencia, es necesario que tengan lugar afuera de las localidades con las cuales se relacionan según el mito.

<sup>40</sup> Ahora puede explicarse de dónde proviene el hecho de que no hayamos estudiado, en ninguna parte, los ritos de iniciación en sí mismos: es que ellos no constituyen una entidad ritual, sino que están formados por un conglomerado de ritos de especies diferentes. Hay sobre todo interdicciones, ritos ascéticos, y ceremonias representativas que son indistintas de las que se celebran cuando el Intichiuma. Hemos debido pues desmembrar ese sistema compuesto y tratar separadamente cada uno de los ritos elementales que lo componen, clasificándolos con los ritos similares con los que es necesario compararlos. Por otra parte, hemos visto (p. 294 y sig.), que la iniciación ha servido como punto de partida de una nueva religión que tiende a superar al totemismo. Pero nos ha bastado mostrar que el totemismo contenía el germen de esta religión; no teníamos que seguir su desarrollo. El objeto de este libro es estudiar

las creencias y las prácticas elementales; debemos detenernos, pues, en el momento que dan nacimiento a formas más complejas.

<sup>41</sup> *Nat. Tr.*, p. 463. Si el individuo puede, a elección, celebrar una ceremonia del totem paternal o del totem maternal, es que, por las razones expuestas anteriormente (pp. 189-190), él participa del uno y del otro.

<sup>42</sup> Ver más adelante, cap. V, p. 406.

<sup>43</sup> Ver "Essai sur le sacrifice", en *Mélanges d'histoire des religions*, p. 83.

## CAPITULO QUINTO

### LOS RITOS PIACULARES Y LA AMBIGÜEDAD DE LA NOCIÓN DE LO SACRADO

Por diferentes que sean unos de otros en cuanto a la naturaleza de los gestos que implican, los diversos ritos positivos a los que acabamos de pasar revista tienen un carácter común: todos se cumplen en un estado de confianza, de alegría y hasta de entusiasmo. Aunque la espera de un acontecimiento futuro y contingente no vaya sin alguna incertidumbre, es normal, sin embargo, que la lluvia caiga cuando ha llegado la estación, que las especies animales y vegetales se reproduzcan regularmente. Una experiencia, muchas veces repetida, ha demostrado que, en principio, los ritos producen el efecto que se espera y que es su razón de ser. Se los celebra con seguridad, gozando por adelantado del feliz acontecimiento que ellos preparan y anuncian. Los movimientos que se ejecutan participan de este estado de espíritu: están, sin duda, marcados con la gravedad que supone siempre una solemnidad religiosa, pero esta gravedad no excluye la animación ni la alegría.

Son fiestas alegres. Pero existen también fiestas tristes que tienen por objeto hacer frente a una calamidad o, simplemente, recordarla y deplorarla. Esos ritos tienen una fisonomía particular que vamos a tratar de caracterizar y de explicar. Es tanto más necesario estudiarlos aparte cuando que van a revelarnos un nuevo aspecto de la vida religiosa.

Nos proponemos llamar "piaculares" a las ceremonias de este tipo. El término *piaculum* tiene, en efecto, la ventaja de que, aunque sugiere la idea de expiación, tiene, sin embargo, una significación mucho más extensa. Toda desdicha, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor necesita un *piaculum* y, en consecuencia, se llama *piacular*<sup>1</sup>. La palabra parece, pues, muy propia para designar los ritos que se celebran en la inquietud o en la tristeza.



## I

El duelo nos ofrece un primer e importante ejemplo de ritos piaculares. No obstante, es necesaria una distinción entre los diferentes ritos que constituyen el duelo. Hay algunos que consisten en puras abstenciones: está prohibido pronunciar el nombre del muerto<sup>2</sup>; residir en el lugar donde ha ocurrido el deceso<sup>3</sup>; los parientes, sobre todo los del sexo femenino, deben abstenerse de toda comunicación con los extranjeros<sup>4</sup> las ocupaciones ordinarias de la vida se suspenden, del mismo modo que en tiempo de fiesta<sup>5</sup>, etc. Todas esas prácticas pertenecen al culto negativo, se explican como los ritos del mismo tipo y, en consecuencia, no tienen que ocuparnos aquí. Proviene del hecho de que el muerto es un ser sagrado. En consecuencia, todo lo que está hecho o ha estado en relación con él se encuentra, por contagio, en un estado religioso que excluye todo contacto con las cosas de la vida profana.

Pero el duelo no está hecho únicamente de interdicciones a observar. Se exigen actos positivos en los que los parientes son a la vez los agentes y los pacientes.

Muy a menudo, esos ritos comienzan en el momento en que la muerte parece inminente. Esta es una escena cuyos testigos han sido Spencer y Gillen, entre los warramunga. Acababa de celebrarse una ceremonia totémica y el grupo de actores y de espectadores abandonaba el terreno consagrado cuando, de golpe, se elevó del campamento un grito agudo: un hombre estaba por morir allí. En seguida, toda la compañía se puso a correr lo más rápido posible y la mayor parte, corriendo, ya comenzaba a lanzar gritos. "Entre nosotros y el campamento, cuentan esos observadores, había un arroyo profundo sobre cuyos bordes estaban sentados muchos hombres; diseminados aquí y allá, con la cabeza inclinada entre las rodillas, lloraban y gemían. Al atravesar el arroyo encontramos, según la costumbre, el campo hecho pedazos. Mujeres, venidas de todas las direcciones, estaban acostadas sobre el cuerpo del moribundo, mientras que otras, que estaban alrededor, paradas o arrodilladas, se hundían en la punta de la cabeza la punta de sus bastones para desenterrar los ajes, haciéndose así heridas de donde corría la sangre a chorros sobre sus caras. Al mismo tiempo, ellas hacía oír una queja ininterrumpida. Mientras tanto, acudían los hombres; ellos también se arrojaban sobre el cuerpo mientras que las mujeres se levantaban; al cabo de algunos instantes, no se vio más que una masa hormigueante de cuerpos entrelazados. Al lado, tres hombres de la clase thapungarti, que todavía llevaban sus decoraciones ceremoniales, estaban sentados y, dando la espalda al moribundo, lanzaban gemidos agudos. Al cabo de uno o dos minutos, otro hombre de la misma clase se precipitó sobre el terreno, chillando de dolor

y blandiendo un cuchillo de piedra. Apenas alcanzó el campo se hizo incisiones profundas a través de las caderas, en los músculos, hasta que, incapaz de mantenerse, terminó por caer al suelo en medio de un grupo: dos o tres mujeres parientes suyas lo retiraron de allí y aplicaron sus labios sobre sus heridas abiertas, mientras él quedaba inanimado en el suelo." El enfermo no murió sino más tarde en la noche. Apenas expiró, recomenzó de nuevo la misma escena, con nuevas manifestaciones. Sólo que, esta vez, los gemidos eran aún más agudos. Hombres y mujeres, poseídos de un verdadero frenesí, corrían, se agitaban, se hacían heridas con cuchillos, con bastones puntiagudos: las mujeres se golpeaban una a otras sin que ninguna tratara de protegerse de los golpes. Al fin, al cabo de una hora, se desencadenó una procesión, a la luz de antorchas, a través de la llanura hasta el árbol en cuyas ramas fue depositado el cuerpo<sup>6</sup>.

Cualquiera que sea la violencia de estas manifestaciones, están estrechamente reguladas por la etiqueta. Los individuos que se hacen incisiones sangrientas están designados por la costumbre: deben mantener con el muerto relaciones determinadas de parentesco. Así, entre los warramunga, en el caso observado por Spencer y Gillen, los que se acuchillaban las caderas eran el abuelo materno del difunto, su tío materno, el tío materno y el hermano de su mujer<sup>7</sup>. Otros deben cortarse las patillas y los cabellos y luego cubrirse el cuero cabelludo con tierra de pipa. Las mujeres tienen obligaciones particularmente severas. Deben cortarse los cabellos, untarse con tierra de pipa el cuerpo entero; además, les es impuesto un silencio profundo durante todo el tiempo del duelo, que puede durar hasta dos años. Como consecuencia de esta interdicción, no es raro que, entre los warramunga, todas las mujeres de un campamento estén condenadas al silencio más completo. Adquieren tanto esa costumbre que, aún después de la expiración del período de duelo, renuncian voluntariamente al lenguaje hablado y emplean con preferencia el lenguaje por gestos que utilizan, por otra parte, con una notable habilidad. Spencer y Gillen han conocido una anciana que había permanecido sin hablar durante más de veinticuatro años<sup>8</sup>.

La ceremonia que hemos descrito abre una larga serie de ritos que se suceden durante semanas y meses. Se la renueva los días siguientes, bajo diversas formas. Grupos de hombres y de mujeres se sientan en la tierra, llorando, lamentándose, abrazándose en determinados momentos. Esos abrazos rituales se repiten frecuentemente durante el período del duelo. Los individuos experimentan, parece, la necesidad de aproximarse y de comunicarse más estrechamente; se los ve apretados unos contra otros y entrelazados hasta el punto de formar una sola y misma masa de donde escapan ruidosos gemidos<sup>9</sup>. De tiempo en tiempo, las mujeres recomienzan a lacerarse la

cabeza y, para exasperar las heridas que se hacen, llegan hasta aplicarse en ellas las puntas de bastones calentados al rojo <sup>10</sup>.

Esos tipos de prácticas son generales en toda Australia. Los ritos funerarios, es decir, los cuidados rituales dados al cadáver, el modo en que se amortaja, etc., cambian con las tribus <sup>11</sup> y, en una misma tribu, varían con la edad, el sexo, el valor social de los individuos <sup>12</sup>. Pero las ceremonias del duelo propiamente dicho reproducen en todas partes el mismo tema; las variantes son de detalle. En todas partes es el mismo silencio entrecortado con gemidos <sup>13</sup>, la misma obligación de cortarse los cabellos o la barba <sup>14</sup>, de induirse la cabeza con tierra de pipa o de cubrirla con cenizas, aun hasta con excrementos <sup>15</sup>; en todas partes, en fin, es el mismo furor por golpearse, por lacerarse, por quemarse. En el centro de Victoria, "cuando sobreviene un caso de muerte, las mujeres lloran, se lamentan, se desgarran la piel de las sienes con sus uñas. Los parientes del difunto se laceran con rabia, especialmente si es un hijo el que han perdido. El padre se golpea la cabeza con un tomahawk y lanza amargos gemidos. La madre, sentada junto al fuego, se quema el pecho y el vientre con un bastón calentado al rojo... A veces, esas quemaduras son tan crueles que de ellas resulta la muerte" <sup>16</sup>. Según un relato de Brough Smyth, sucede lo siguiente en las tribus meridionales del mismo estado. Una vez que el cuerpo ha descendido a la fosa, "la viuda comienza sus ceremonias fúnebres. Se corta los cabellos sobre la parte de adelante de la cabeza y, llegada a un verdadero estado de frenesí, toma bastones calentados al rojo y se los aplica sobre el pecho, sobre los brazos, las piernas, las caderas. Parece deleitarse con las torturas que se inflinge. Sería temerario y, por otra parte, inútil tratar de detenerla. Cuando, agotada, ya no puede caminar, todavía se esfuerza por dar patadas a las cenizas del hogar y lanzarlas en todas las direcciones. Caída al suelo, toma las cenizas con sus manos y con ellas se frota las heridas; luego se araña la cara (la única parte del cuerpo que no habían tocado los bastones calentados en el fuego). La sangre que corre se mezcla con las cenizas que cubren sus heridas y, siempre arañándose, lanza gritos y lamentos" <sup>17</sup>.

La descripción que Howitt nos da de los ritos del duelo entre los kurnai se asemeja singularmente a los precedentes. Una vez que el cuerpo se ha envuelto en pieles de zarigüeya y encerrado en una mortaja de corteza, se construye una choza donde se reúnen los parientes. "Allí, extendidos en la tierra, se lamentan de su suerte, diciendo, por ejemplo: '¿Por qué me has dejado?' De tiempo en tiempo, su dolor se exaspera por los gemidos agudos que lanza uno de ellos: la mujer del difunto grita *mi marido ha muerto*, o la madre, *mi hijo ha muerto*. Cada uno de los asistentes repite el mismo grito: sólo cambian las palabras según el vínculo de parentesco que los une con el muerto. Con piedras filosas o tomahawks se golpean y

se desgarran hasta que sus cabezas y sus cuerpos chorrean sangre. Los llantos y los gemidos continúan toda la noche" <sup>18</sup>.

La tristeza no es el único sentimiento que se expresa en el curso de esas ceremonias; se mezcla a ella generalmente una especie de cólera. Los parientes tienen como una necesidad de vengar, por un medio cualquiera, la muerte que ha sobrevenido. Se los ve precipitarse unos sobre los otros y tratar de herirse mutuamente. A veces el ataque es real; a veces es fingido <sup>19</sup>. Hasta hay casos en que se organizan regularmente especies de combates singulares. Entre los kaitish, la cabellera del difunto corresponde por derecho a su yerno. Éste, a su vez, debe irse, acompañado por un grupo de parientes y de amigos, a provocar a uno de sus hermanos tribales, es decir, a un hombre que pertenece a la misma clase matrimonial que él y que, como tal, hubiera podido casarse igualmente con la hija del muerto. La provocación no puede ser rehusada y los dos combatientes se infligen serias heridas en los hombros y en las caderas. Una vez terminado el duelo, el provocador remite a su adversario la cabellera que había heredado provisoriamente. Este último se va, a su vez, a provocar y combatir a otro de sus hermanos tribales a quien luego se transmite la preciosa reliquia, pero a título provisorio; pasa así de mano en mano y circula de grupo en grupo <sup>20</sup>. Por otra parte, en la especie de rabia con la que cada pariente se golpea, se quema o se acuchilla, ya entra algo de esos mismos sentimientos: un dolor que alcanza ese paroxismo no va sin cólera. Podríamos asombrarnos por las similitudes que presentan esas prácticas con las de la *vendetta*. Una y otra proceden del mismo principio: que la muerte necesita efusiones de sangre. La única diferencia es que, en un caso, las víctimas son parientes y, en el otro, extraños. No tenemos que tratar especialmente la *vendetta* que pertenece más bien al estudio de las instituciones jurídicas; conviene mostrar, sin embargo, cómo se relaciona con los ritos del duelo cuyo fin alcanza <sup>21</sup>.

En ciertas sociedades el duelo termina con una ceremonia cuya efervescencia alcanza o supera aún la que se produce en las ceremonias inaugurales. Entre los aranda ese rito de clausura se llama *urpimitchima*. Spencer y Gillen han asistido a dos de esos ritos. Uno se celebraba en honor de un hombre, el otro de una mujer. Esta es la descripción que nos dan del último <sup>22</sup>.

Se comienza por fabricar ornamentos de un tipo muy particular llamados *chimurilia* por los hombres y *aramurilia* por las mujeres. Con una especie de resina, se fijan pequeños huesos de animales, recogidos anteriormente y separados, a bucles de cabellos que han dado parientes de la muerte. Se pegan esas especies de pendientes a una de esas vinchas que las mujeres llevan comúnmente y se le agregan plumas de cacatúa blanca y de papagayo. Terminados esos preparativos, las mujeres se reúnen en su campo. Se pegan el cuerpo de diferentes colores según su grado de parentesco con la

difunta. Después de haberse abrazado unas con otras durante unos diez minutos, haciendo oír un gemido ininterrumpido, se ponen en marcha hacia la tumba. A una cierta distancia, se encuentran con un hermano de sangre de la muerta, al cual acompañan algunos de sus hermanos tribales. Todo el mundo se sienta en el suelo y recomienzan las lamentaciones. Un *pitchi*<sup>23</sup> que contiene las chimurilias es presentado entonces al hermano mayor que lo comprime contra su estómago: se dice que es un medio de calmar su dolor. Se saca uno de esos chimurilia y la madre de la muerta se lo coloca en la cabeza durante algunos instantes; luego, se lo vuelve a poner en el *pitchi* que los otros hombres aprietan, uno por vez, contra su pecho. Al fin, el hermano pone los chimurilias en la cabeza de las dos hermanas mayores y se retoma el camino hacia la tumba. En la ruta, la madre se arroja muchas veces al suelo, tratando de acuchillarse la cabeza con un bastón puntiagudo. Cada vez la levantan las otras mujeres y parecen preocupadas por impedirle hacerse mal. Una vez que ha llegado a la tumba, se precipita sobre el cerro, se esfuerza por destruirlo con sus manos, mientras que las otras mujeres danzan literalmente sobre ella. Las madres tribales y las tías (hermanas del padre de la muerta) siguen su ejemplo; también se arrojan al suelo, se golpean, se desgarran mutuamente; sus cuerpos terminan chorreando sangre. Al cabo de cierto tiempo, se las pone a un lado. Las hermanas mayores hacen entonces en la tierra de la tumba un agujero donde depositan los chimurilias, previamente destrozados. Una vez más, las madres tribales se arrojan en el suelo y se acuchillan la cabeza unas a otras. En ese momento, "los llantos y los gemidos de las mujeres que estaban alrededor parecían llevarlas al último grado de la excitación. La sangre que corría todo a lo largo de su cuerpo por encima de la tierra de pipa con la que estaba induido le daba una apariencia de espectros. Al fin, la anciana madre quedó sola acostada sobre la tumba, completamente agotada y gimiendo débilmente". Cuando los otros la levantaron, le sacaron la tierra de pipa con la que estaba cubierta: ese fue el fin de la ceremonia y del duelo<sup>24</sup>.

Entre los warramunga, el rito final presenta caracteres bastante particulares. Las efusiones de sangre no parecen tener lugar allí; pero la efervescencia colectiva se traduce de otra manera.

En ese pueblo, el cuerpo, antes de enterrarse definitivamente, se expone sobre una especie de plataforma que se coloca en las ramas de un árbol; allí se lo deja descomponerse hasta que sólo quedan los huesos. Entonces se lo deposita en el interior de un hormiguero. El húmero se envuelve en un estuche de corteza que se adorna de diferentes maneras. El estuche se lleva al campo en medio de los gritos y de los gemidos de las mujeres. Durante los días que siguen se celebra una serie de ceremonias totémicas que se relacionan con el totem del difunto y con la historia mítica de los antepasados

de los que ha descendido el clan. Cuando todas esas ceremonias han terminado se procede al rito de clausura.

Se practica un corte, de un pie de profundidad y quince de largo, sobre el terreno ceremonial. Anteriormente se ha ejecutado sobre el suelo, a cierta distancia de allí, un dibujo totémico que representa al totem del muerto y algunos de los lugares donde el antepasado se ha detenido. Junto a ese dibujo se ha cavado en la tierra una pequeña fosa. Diez hombres decorados avanzan entonces unos detrás de otros y, con las manos cruzadas atrás de la cabeza, las piernas separadas, se detienen por encima del corte. A una señal dada, las mujeres acuden al campo en el más profundo silencio; una vez cerca de él, se ponen en fila india, y la última tiene entre sus manos el estuche que contiene el húmero. Luego todas se arrojan al suelo y, caminando con las manos y sobre las rodillas, pasan, a lo largo del corte, entre las piernas separadas de los hombres. La escena denota un gran estado de excitación sexual. Apenas ha pasado la última mujer, se le saca el estuche, se lo lleva hacia la fosa junto a la cual se encuentra un anciano: éste, con un golpe seco, rompe el hueso y se entierran los restos precipitadamente. Durante ese tiempo las mujeres han permanecido más lejos, dando la espalda a la escena que les está prohibido mirar. Pero cuando oyen el golpe de hacha huyen lanzando gritos y gemidos. El rito está cumplido; el duelo ha terminado<sup>25</sup>.

## II

Esos ritos pertenecen a un tipo muy diferente de los que hemos constituido precedentemente. Esto no equivale a decir que no puedan encontrarse entre unos y otros similitudes importantes que tendremos que notar; pero las diferencias son quizás más aparentes. En lugar de danzas alegres, de cantos, de representaciones dramáticas que distraen y que apaciguan a los espíritus, son llantos, gemidos, en una palabra, las manifestaciones más variadas de la tristeza angustiada y de una especie de piedad mutua, las que ocupan toda la escena. Sin duda hay, igualmente, en el curso del Intichiuma, efusiones de sangre: pero son oblaciones hechas en un movimiento de piadoso entusiasmo. Si los gestos se asemejan, los sentimientos que expresan son diferentes y aún opuestos. Del mismo modo, los ritos ascéticos implican muchas privaciones, abstinencias, mutilaciones, pero que deben soportarse con una firmeza inpasible y una especie de serenidad. Aquí, al contrario, el abatimiento, los gritos, los llantos son la regla. El asceta se tortura para atestiguar, ante sus ojos y los de sus semejantes, que está por encima del sufrimiento. En el duelo se hacen mal para probar que sufren. Se

reconocen en todos esos signos los rasgos característicos de los ritos piaculares.

¿Cómo se explican, por lo tanto?

Un primer hecho es indudable: el duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales<sup>26</sup>. Si los parientes lloran, se lamentan, se hieren, no es porque se sientan personalmente tocados por la muerte de su prójimo. Sin duda, puede suceder, en casos particulares, que el dolor expresado sea realmente sentido<sup>27</sup>. Pero por lo general, no hay ninguna relación entre los sentimientos experimentados y los gestos ejecutados por los actores del rito<sup>28</sup>. Sí, en el momento mismo en que los que lloran parecen los más oprimidos por el dolor, se les dirige la palabra para conversarlos sobre algún interés temporal, sucede a menudo que cambien pronto de rostro y de tono, tomen un aire riante y hablen lo más alegremente del mundo<sup>29</sup>. El duelo no es un movimiento natural de la sensibilidad privada, herida por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. Se lamentan, no simplemente porque están tristes, sino porque deben lamentarse. Es una actitud ritual que se está obligado a adoptar por respeto a la costumbre, pero que es, en gran medida, independiente del estado afectivo de los individuos. Esta obligación es, por otra parte, sancionada con penas míticas o sociales. Se cree, por ejemplo, que cuando un pariente no lleva el duelo como conviene, el alma del muerto se adhiere a sus pasos y lo mata<sup>30</sup>. En otros casos, la sociedad no remite a las fuerzas religiosas la tarea de castigar a los negligentes; ella misma interviene y reprime las faltas rituales. Si un yerno no rinde a su suegro los deberes funerarios que le debe, si no se hacen las incisiones prescritas, sus suegros tribales le quitan su mujer y se la dan a otro<sup>31</sup>. Por eso, para ponerse en regla con la costumbre, a veces se obliga a correr las lágrimas por medios artificiales<sup>32</sup>.

¿De dónde viene esta obligación?

Etnógrafos y sociólogos se han conformado generalmente con las respuestas que los indígenas mismos hacen a esta pregunta. Se dice que el muerto quiere ser llorado, que si se le rehúsa el tributo de los pesares a los cuales tiene derecho se lo ofende y que el único medio de prevenir su cólera es conformarse a su voluntad<sup>33</sup>.

Pero esta explicación mitológica no hace más que modificar los términos del problema, sin resolverlo; pues aún habría que saber por qué el muerto reclama imperativamente el duelo. Se dirá que está en la naturaleza del hombre querer ser compadecido y lamentado. Pero explicar por ese sentimiento el aparejo complejo de ritos que constituye el duelo, es atribuir al australiano exigencias afectivas de las que no da pruebas el mismo hombre civilizado. Admitamos —lo que no es evidente *a priori*— que la idea de no ser olvidado demasiado pronto es naturalmente grata al hombre que piensa en el porvenir. Quedaría por establecer que ella nunca ha ocupado suficiente

lugar en el corazón de los vivos como para que haya podido atribuírse razonablemente a los muertos una mentalidad que procedería casi totalmente de esta preocupación. Sobre todo, parece inverosímil que tal sentimiento haya podido obedecer y apasionar hasta tal punto a hombres que casi no se han habituado a pensar más allá del momento presente. Lejos de que el deseo de sobrevivir en la memoria de los que quedan en vida deba considerarse como el origen del duelo, uno llega más bien a preguntarse si no será el duelo mismo quien, una vez instituido, habría despertado la idea y el gusto de los pesares póstumos.

La interpretación clásica aparece más insostenible aún cuando se sabe lo que constituye el duelo primitivo. No está hecho simplemente de piadosos pesares acordados a aquél que ya no está, sino de duras abstinencias y de crueles sacrificios. El rito no exige solamente que se piense melancólicamente en el difunto, sino que se golpee, que se hiera, que se lacere, que se quemé. Hemos visto también que la gente que está de duelo pone tal arrebatado en torturarse que, a veces, no sobrevive a sus heridas. ¿Qué razón tiene el muerto para imponerle esos suplicios? Tal crueldad denota de su parte otra cosa que el deseo de no ser olvidado. Para que encuentre placer en ver sufrir a los suyos, es necesario que los odie, que esté ávido de su sangre. Esta ferocidad parecerá, sin duda, natural a aquéllos para quienes todo espíritu es necesariamente un poder maléfico y temido. Pero sabemos que hay espíritus de todo tipo; ¿por qué el alma del muerto sería necesariamente un espíritu malo? En tanto el hombre vive, ama a sus parientes, cambia favores con ellos. ¿No es extraño que su alma, apenas se libera del cuerpo, se despoje instantáneamente de sus sentimientos antiguos para transformarse en un genio malo y que atormenta? Sin embargo, es una regla general que el muerto continúa la personalidad del vivo, que tiene el mismo carácter, los mismos odios y los mismos afectos. La metamorfosis dista, pues, de comprenderse por sí misma. Es verdad que los indígenas la admiten implícitamente cuando explican el rito por las exigencias del muerto; pero se trata precisamente de saber de dónde les viene esta concepción. Bien lejos de poder considerarse un truismo, es tan oscura como el rito mismo y, en consecuencia, no puede ser suficiente para dar cuenta de él.

En fin, aun cuando se hubieran encontrado las razones de esta sorprendente transformación, quedaría por explicar por qué es sólo temporal. Pues no subsiste más allá del duelo; una vez que se han cumplido los ritos, el muerto vuelve a ser lo que era cuando vivo, un pariente afectuoso y devoto. Pone al servicio de los suyos nuevos poderes que obtiene de su nueva condición<sup>34</sup>. De ahora en adelante, se lo ve como un genio bueno, siempre listo para asistir a aquéllos que antes atormentaba. ¿De dónde pueden venir esos cambios sucesivos? Si los malos sentimientos que se atribuyen al alma proceden

únicamente de que ya no vive, deberían permanecer invariables y, si el duelo deriva de ellos, debería carecer de término.

Esas explicaciones míticas expresan la idea que el indígena se hace del rito mismo. Podemos descartarlas para ponernos frente a la realidad que ellas traducen, pero desfigurándola. Si el duelo difiere de las otras formas del culto positivo, hay un aspecto en que se les asemeja: también él está hecho de ceremonias colectivas que determinan, en los que participan, un estado de efervescencia. Los sentimientos sobreexcitados son diferentes; pero la sobreexcitación es la misma. Es presumible, pues, que la explicación de los ritos alegres sea susceptible de aplicarse a los ritos tristes, con la condición de que los términos se transporten a ellos.

Cuando un individuo muere, el grupo familiar al cual pertenece se siente disminuido y, para reaccionar contra esta disminución, se reúne. Una dicha común tiene los mismos efectos que la proximidad de un acontecimiento feliz: aviva los sentimientos colectivos que, en consecuencia, inclinan a los individuos a buscarse y a aproximarse. Hemos visto también esa necesidad de concentración afirmarse a veces con una energía particular: se abrazan, se enlazan, se aprietan lo más posible unos contra los otros. Pero el estado afectivo en que se encuentra entonces el grupo refleja las circunstancias por las que atraviesa. No solamente los parientes próximos más directamente tocados aportan a la asamblea su dolor personal, sino que la sociedad ejerce sobre sus miembros una presión moral para que armonicen sus sentimientos con la situación. Permitir que permanezcan indiferentes al revés que la golpea y la disminuye, sería proclamar que ella no ocupa en sus corazones el lugar al cual tiene derecho; sería negarse a sí misma. Una familia que tolera que uno de los suyos pueda morir sin ser llorado testimonía por este hecho que carece de unidad moral y de cohesión: ella abdica; renuncia a existir. Por su parte, el individuo, cuando está firmemente adherido a la sociedad de la que forma parte, se siente moralmente obligado a participar de sus tristezas y sus alegrías; desinteresarse sería romper los vínculos que lo unen a la colectividad; sería renunciar a quererla, y contradecirse. Si el cristiano, durante las fiestas conmemorativas de la Pasión, si el judío, en el aniversario de la caída de Jerusalén, ayunan y se mortifican, no es para dar curso a una tristeza espontáneamente experimentada. En esas circunstancias, el estado interior del creyente carece de proporción con las duras abstinencias a las que se somete. Si está triste es, ante todo, porque se obliga a estar triste y se obliga a ello para afirmar su fe. La actitud del australiano durante el duelo se explica de la misma manera. Si llora, si gime, no es simplemente para expresar un dolor individual; es para cumplir un deber que la sociedad circundante no deja de recordarle cuando llega el caso.

Por otra parte se sabe cómo se intensifican los sentimientos humanos cuando

se afirman colectivamente. La tristeza, como la alegría, se exalta, se amplifica, repercutiendo de conciencia en conciencia y llega, en consecuencia, a expresarse hacia afuera en forma de movimientos exuberantes y violentos. Ya no es la agitación alegre que observábamos antes: son gritos, chillidos de dolor. Cada uno es arrastrado por todos; se produce como un pánico de tristeza. Cuando el dolor llega a ese grado de intensidad, se mezcla con una especie de cólera y de exasperación. Se experimenta la necesidad de romper, de destruir algo. Uno se vuelve contra sí mismo o contra otros. Se golpea, se hierde, se quema a sí mismo, o bien se arroja sobre otro para golpearlo, herirlo y quemarlo. Así se ha establecido la costumbre de librarse, durante el duelo, a verdaderas orgías de torturas. Nos parece muy verosímil que la *vendetta* y la caza de cabezas no tengan otro origen. Si todo deceso se atribuye a algún sortilegio mágico y si, por esta razón, se cree que el muerto debe ser vengado, es que se experimenta la necesidad de encontrar, a todo precio, una víctima sobre la cual pueda descargarse el dolor y la cólera colectiva. Se va naturalmente a buscar afuera a esa víctima: pues un extranjero es un sujeto *minoris resistentiae*; como no está protegido por los sentimientos de simpatía que se destinan a un pariente o a un vecino, no hay nada en él que rechace o neutralice los sentimientos malos y destructivos que ha despertado la muerte. Sin duda, es por la misma razón que la mujer sirve, más a menudo que el hombre, de objeto pasivo para los ritos más crueles del duelo; porque ella tiene un valor social menor, está más directamente designada para el oficio de chivo emisario.

Se ve que esta explicación del duelo hace completa abstracción de la noción de alma o de espíritu. Las únicas fuerzas que realmente están en juego son de naturaleza completamente impersonal: son las emociones que provoca en el grupo la muerte de uno de sus miembros. Pero el primitivo ignora el mecanismo psíquico de donde resultan todas esas prácticas. Cuando, pues, trata de dar cuenta de ellas, está obligado a forjarse una explicación totalmente distinta. Todo lo que sabe que es debe mortificarse dolorosamente. Como toda obligación despierta la idea de una voluntad que obliga, busca alrededor de él de dónde puede provenir la obligación que sufre. Pues bien, hay un poder moral cuya realidad le parece cierta y que parece indicada para ese papel: es el alma que la muerte ha puesto en libertad. Pues, ¿quién puede interesarse más que ella en las consecuencias que su propia muerte puede tener sobre los vivos? Se imagina, pues, que, si esos últimos se infligen un tratamiento contra la naturaleza, es para conformarse a sus exigencias. Es así como ha debido intervenir, demasiado tarde, la idea de alma en la mitología del duelo. Por otra parte, como se le atribuye como tal exigencias inhumanas, hay que suponer que al dejar al cuerpo que animaba, se ha despojado de todo sentimiento humano. Así se explica la metamorfosis que hace del pa-

riente de ayer un enemigo temido. Esta transformación no es el origen del duelo; es más bien su consecuencia. Traduce el cambio que ha sobrevenido en el estado afectivo del grupo: no se llora al muerto porque se lo teme; se lo teme porque se lo llora.

Pero ese cambio de estado afectivo no puede ser más que temporario, pues las ceremonias del duelo, al mismo tiempo que las que resultan de él, le ponen término. Ellas neutralizan poco a poco las causas mismas que lo han hecho nacer. Lo que está en el origen del duelo es la impresión de debilitamiento que siente el grupo cuando pierde uno de sus miembros. Pero esta impresión misma tiene por efecto aproximar los individuos unos a otros, relacionarlos más estrechamente, asociarlos en un mismo estado de alma y, en todo esto, se desprende una sensación de bienestar que compensa el debilitamiento que siente el grupo cuando pierde uno de sus miembros. Pero esta impresión misma tiene por efecto aproximar los individuos unos a otros, relacionarlos más estrechamente, asociarlos en un mismo estado de alma y, en todo esto, se desprende una sensación de bienestar que compensa el debilitamiento inicial. Si se llora en común, es porque se interesan siempre los unos por los otros y la colectividad, a pesar del golpe que ha recibido, no está atacada. Sin duda, entonces no se ponen en común más que emociones tristes; pero comunicarse en la tristeza, es también comunicarse, y toda comunicación de las conciencias, cualquiera que sea la especie bajo la cual se haga, realza la vitalidad social. La violencia excepcional de las manifestaciones por las cuales se expresa necesaria y obligatoriamente el dolor común atestigua también que la sociedad está, en ese momento, más viva y más actuante que nunca. De hecho, cuando el sentimiento social es herido dolorosamente, reacciona con más fuerza que de ordinario: nunca nos aferramos tanto a la familia como cuando es puesta a prueba. Este aumento de energía borra tanto más completamente los efectos del desamparo que se había producido originariamente, y así se disipa la sensación de frío que la muerte lleva consigo a todas partes. El grupo siente que las fuerzas le vuelven progresivamente; recobra la esperanza y la vida. Se sale del duelo y se sale gracias al duelo mismo. Pero ya que la idea que se hace del alma refleja el estado moral de la sociedad, esta idea debe cambiar cuando este estado cambia. Cuando se estaba en el período de abatimiento y de angustia, se representaba el alma con los rasgos de un ser maligno, ocupado en perseguir a los hombres. Ahora que se siente de nuevo confianza y seguridad, debe admitirse que ella ha retomado su naturaleza primera y sus primeros sentimientos de ternura y de solidaridad. Así puede explicarse la manera muy diferente en que se concibe en los diferentes momentos de su existencia <sup>35</sup>.

No solamente los ritos del duelo determinan ciertos caracteres secundarios que se atribuyen al alma, sino que quizás no son extraños a la idea de que

ella sobreviva al cuerpo. Para poder comprender las prácticas a las cuales se somete cuando muere un pariente, el hombre está obligado a creer que ellas no son indiferentes al difunto. Las efusiones de sangre que se practican tan ampliamente durante el duelo son verdaderos sacrificios ofrecidos al muerto <sup>36</sup>. Es pues, del muerto, algo sobrevive; y como no es el cuerpo que manifestamente está inmóvil y se descompone, no puede ser más que el alma. Sin duda, es imposible decir con exactitud cuál ha sido el papel de esas consideraciones en la génesis de la idea de sobrevivencia. Pero es verosímil que la influencia del culto haya sido aquí lo que es en otras partes. Los ritos son más fácilmente explicables cuando se imagina que se dirigen a seres personales; los hombres han sido, pues, inducidos a extender la influencia de las personalidades míticas en la vida religiosa. Para poder dar cuenta del duelo, han prolongado la existencia del alma más allá de la tumba. Este es un nuevo ejemplo del modo en que los ritos reaccionan sobre las creencias.

### III

Pero la muerte no es el único acontecimiento que puede perturbar a una comunidad. Hay, para los hombres, muchas otras ocasiones de entretenerse o de angustiarse y en consecuencia, puede preverse que aun los australianos conocen y practican otros ritos piaculares que el duelo. Es notable, sin embargo, que de ellos no se encuentren, en los relatos de los observadores, más que un pequeño número de ejemplos.

Un primer rito de este tipo se asemeja mucho a los que acaban de estudiarse. Se recuerda cómo, entre los aranda, cada grupo local atribuye virtudes excepcionalmente importantes a su colección de churingas: es un paladío colectivo a cuya suerte se cree que está ligada la suerte misma de la colectividad. Por eso, cuando los enemigos o los blancos logran sustraer uno de esos tesoros religiosos, esta pérdida se considera como una calamidad pública. Pues bien, esa desdicha ocasiona un rito que tiene todos los caracteres de un duelo: se untan el cuerpo con tierra de pipa blanca y permanecen en el campamento durante dos semanas llorando y lamentándose <sup>37</sup>. Es una prueba de que el duelo está determinado no por el modo en que se concibe el alma del muerto, sino por causas impersonales, por el estado moral del grupo. Este es pues, en efecto, un rito que, por su estructura, es indistinto del duelo propiamente dicho y que, sin embargo, es independiente de toda noción de espíritu o de demonio maligno <sup>38</sup>.

Otra circunstancia que da lugar a ceremonias de la misma naturaleza es el estado de miseria en que se encuentra la sociedad como consecuencia de cosechas insuficientes. "Los indígenas que habitan los alrededores del lago

Eyre, dice Eylmann, tratan igualmente de conjurar la insuficiencia de los recursos alimentarios por medio de ceremonias secretas. Pero muchas de esas prácticas rituales que se observan en esta región se distinguen de las que hemos tratado precedentemente: no es con danzas simbólicas, con movimientos miméticos ni con decoraciones deslumbrantes que se trata de actuar sobre las potencias religiosas o sobre las fuerzas de la naturaleza, sino por medio de sufrimientos de los individuos se infligen a sí mismos. En los territorios del norte, es también con torturas, tales como ayunos prolongados, vigiliias, danzas que se prosiguen hasta el agotamiento de los bailarines, dolores físicos de todo tipo, que se esfuerzan por apaciguar las potencias que están mal dispuestas para con los hombres.<sup>39</sup> Los suplicios a los que se someten los indígenas con ese objeto los dejan a veces en un tal estado de fatiga que son, durante largos días, incapaces de ir a la caza<sup>40</sup>.

Sobre todo para luchar contra la sequía se emplean esas prácticas. Es porque la falta de agua tiene como consecuencia una miseria general. Para remediar el mal, se recurre a medios violentos. Uno de los que se usan es la extracción de un diente. Entre los kaitish, por ejemplo, se arranca a un individuo un incisivo que se suspende de un árbol<sup>41</sup>. Entre los dieri, la idea de la lluvia está asociada estrechamente con la de incisiones sangrientas que se practican en la piel del tórax y de los brazos<sup>42</sup>. En ese mismo pueblo, cuando la sequía es muy grande el gran consejo se reúne y convoca a toda la tribu. Es un verdadero acontecimiento tribal. Se envían mujeres en todas las direcciones para convocar a la gente a reunirse en un lugar y un momento determinados. Una vez que están reunidos, hacer oír gemidos, gritan con una voz aguda el estado miserable de la comarca y piden a los *mura-mura* (antepasados míticos) que les confieran el poder de hacer caer una lluvia abundante<sup>43</sup>. En los casos, muy raros por otra parte, en que ha habido un exceso de humedad, tiene lugar una ceremonia análoga para detener la lluvia. Los ancianos entran entonces en un verdadero estado de frenesí<sup>44</sup> y los gritos que lanza la multitud son penosos de oír<sup>45</sup>.

Spencer y Gillen nos describen, con el nombre de Intichiuma, una ceremonia que bien podría tener el mismo objeto y el mismo origen que las precedentes: se emplea una tortura física para determinar la multiplicación de una especie animal. Hay entre los urabanna, un clan que tiene por totem una especie de serpiente llamada *wadnungadni*. El jefe del clan, para impedir que este animal llegue a faltar, procede del modo siguiente. Después de haberse decorado, se arrodilla en el suelo, con los brazos extendidos en toda su longitud. Un asistente toma entre sus dedos la piel del brazo derecho y el operador hunde, a través del pliegue así formado, un hueso puntudo de cinco pulgadas de largo. Del mismo modo se trata el brazo izquierdo. Se cree que esta automutilación produce el resultado deseado<sup>46</sup>. Entre los dieri se emplea un rito

análogo para determinar a las gallinas salvajes a poner huevos: los operadores se pinchan el escroto<sup>47</sup>. En algunas otras tribus del lago Eyre, se pinchan la oreja para que se produzcan más ajes<sup>48</sup>.

Pero la escasez total o parcial no es la única plaga que pueda abatirse sobre una tribu. Se producen otros acontecimientos, más o menos periódicamente, que amenazan o parecen amenazar las existencia colectiva. Es el caso, por ejemplo, de la aurora austral. Los kurnai creen que es un fuego prendido en el cielo por el gran dios Mungan-ngana: es por eso que, cuando lo perciben, temen que el incendio se extienda a la tierra y los devore. De esto resulta una gran efervescencia en el campo. Se agita una mano de muerto desecada a la que los kurnai atribuyen virtudes variadas, y se lanzan gritos tales como: "Recházalo: no nos dejes quemar". Al mismo tiempo tienen lugar, según órdenes de los ancianos, cambios de mujeres, lo que siempre es índice de una gran excitación<sup>49</sup>. Las mismas licencias sexuales se señalaban entre los *wilmbaio* cada vez que parece inminente una plaga, y sobre todo en tiempo de epidemia<sup>50</sup>.

Por influencia de esas ideas, las mutilaciones o efusiones de sangre se consideran a veces un medio eficaz para curar las enfermedades. Entre los dieri, cuando ocurre un accidente a un niño, sus parientes se golpean la cabeza con un bastón o un boomerang, hasta que la sangre corre sobre sus rostros. Se cree por ese procedimiento, aliviar al niño de su mal<sup>51</sup>. En otras partes, se imagina obtener el mismo resultado por medio de una ceremonia totémica suplementaria<sup>52</sup>. Se pueden comparar esos hechos con el ejemplo, citado más arriba, de una ceremonia especialmente celebrada para honrar los efectos de una falta ritual<sup>53</sup>. Sin duda en esos dos últimos casos no hay heridas, ni golpes, ni sufrimiento físico de ningún tipo: sin embargo, el rito no difiere en naturaleza de los precedentes: se trata siempre de evitar un mal o de expiar una falta por medio de una prestación ritual extraordinaria.

Tales son, fuera del duelo, los únicos casos de ritos piaculares que hemos logrado registrar en Australia. Es probable, ciertamente, que algunos se nos hayan debido escapar y puede presumirse igualmente que otros han pasado desapercibidos para los observadores. Sin embargo, si los únicos que se han descubierto hasta el presente son escasos, es verosímil que no ocupen un gran lugar en el culto. Se ve cómo las religiones primitivas distan de ser hijas de la angustia y del temor, ya que los ritos que traducen emociones dolorosas son relativamente raros en ellas. Sin duda es porque, si el australiano lleva una existencia miserable, comparada a la de los pueblos más civilizados, en desquite pide tan pocas cosas a la vida que se contenta con casi nada. Todo lo que necesita es que la naturaleza siga su curso normal, que las estaciones se sucedan regularmente, que llueva en la época ordinaria, en abundancia y sin exceso: ahora bien, las grandes perturbaciones en el orden cósmico son

siempre excepcionales. Por eso se ha podido hacer notar que la mayor parte de los ritos piaculares regulares de los que hemos dado ejemplos más arriba, se han observado en las tribus del centro donde son frecuentes las sequías y constituyen verdaderos desastres. Queda el hecho, es verdad, sorprendente de que los ritos piaculares que están destinados especialmente a expiar el pecado parecen faltar casi completamente. Sin embargo el australiano, como todo hombre, debe cometer faltas rituales que tiene interés en rescatar; puede preguntarse, pues, si el silencio de los textos sobre ese punto no es imputable a las insuficiencias de la observación.

Pero, por poco numerosos que sean los hechos que nos ha sido posible recoger, no dejan de ser instructivos.

Cuando se estudia los ritos piaculares en las religiones más avanzadas, donde las fuerzas religiosas están individualizadas, parece que ellos son estrechamente solidarios de concepciones antropomórficas. Si el fiel se impone privaciones, se somete a sevicias, es para desarmar la malevolencia que él atribuye a ciertos seres sagrados de los que cree depender. Para apaciguar su odio o su cólera, él se adelanta a sus exigencias; se golpea a sí mismo para no ser golpeado por ellos. Parece, pues, que esas prácticas no han podido nacer más que a partir del momento en que los dioses y los espíritus se concibieron como personas morales, capaces de pasiones análogas a las de los humanos. Es por esta razón que Robertson Smith creyó poder transportar a una fecha relativamente reciente los sacrificios expiatorios, así como las oblações de los sacrificios. Según él, las efusiones de sangre que caracterizan a esos ritos habrían sido primero simples procedimientos de comunión: el hombre habría derramado su sangre sobre el altar para estrechar los vínculos que lo unían a su dios. El rito sólo habría tomado un carácter piacular y penal cuando se olvidó su significación primera y cuando la nueva idea que se tenía de los seres sagrados permitió atribuirle otra función<sup>54</sup>.

Pero ya que se encuentran ritos piaculares desde las sociedades australianas, es imposible asignarles un origen tan tardío. Por otra parte, todos aquellos que acabamos de observar, salvo uno<sup>55</sup>, son independientes de toda concepción antropomórfica: no se trata en ellos de dioses ni de espíritus. Las abstinencias y las efusiones de sangre detienen las sequías y curan las enfermedades por sí mismas y directamente. Entre los ritos y los efectos que se cree producen, no inserta su acción ningún ser espiritual. Las personalidades míticas no han intervenido en ellos, pues, sino ulteriormente. Una vez que el mecanismo ritual se estableció, ellas han servido para hacerlo más cómodamente representable a las inteligencias; pero no son condiciones de su existencia. Él se ha instituido por otras razones; debe su eficacia a otra causa.

Actúa por las fuerzas colectivas que pone en juego. Si parece inminente una desdicha que amenaza a la colectividad, ésta se reúne, como después de un

duelo, y domina en el grupo reunido, naturalmente, una impresión de inquietud y de angustia. La expresión común de esos sentimientos tiene, como siempre, el efecto de intensificarlos. Al afirmarse, ellos se exaltan, se enardecen, alcanzan un grado de violencia que se traduce en la violencia correspondiente de los gestos que los expresan. Como cuando la muerte de un pariente cercano, lanzan gritos terribles, se encolerizan, sienten la necesidad de desgarrar y de destruir, para satisfacer esa necesidad se golpean, se hieren, hacen correr sangre. Pero cuando las emociones tienen esta vivacidad, a pesar de ser dolorosas, no tienen nada de deprimente; denotan, al contrario, un estado de efervescencia que implica una movilización de todas nuestras fuerzas activas y aun un flujo de energías exteriores. Poco importa que esta exaltación haya sido provocada por un acontecimiento triste, no deja de ser real y no difiere específicamente de la que se observa en las fiestas alegres. A veces, aun se manifiesta por movimientos de igual naturaleza: el mismo frenesí se apodera de los fieles, la misma inclinación a los excesos sexuales, signo cierto de una gran sobreexcitación nerviosa. Ya Robertson Smith había notado esta curiosa influencia de los ritos tristes en los cultos semíticos: "En los tiempos difíciles, dice, cuando los pensamientos de los hombres eran habitualmente sombríos, recurrían a las excitaciones físicas de la religión, como, ahora, se refugian en el vino. Por regla general, cuando entre los semitas el culto comenzaba con llantos y lamentaciones —como en el duelo de Adonis o como en los grandes ritos expiatorios que se hicieron frecuentes durante los últimos tiempos— una brusca revolución hacía suceder, al servicio fúnebre por el que se había abierto la ceremonia, una explosión de alegría y de diversiones"<sup>56</sup>. En una palabra, aun cuando las ceremonias religiosas tienen como punto de partida un hecho inquietante o triste, conservan su poder estimulante sobre el estado afectivo del grupo y de los individuos. Por el solo hecho de ser colectivas, elevan el tono vital. Ahora bien, cuando se siente la vida en sí —ya sea bajo forma de irritación penible o de alegre entusiasmo se cree en la muerte; uno se siente seguro pues, se toma coraje y, subjetivamente, todo sucede como si el rito hubiera realmente alejado el peligro que se tenía — así como se atribuye a los movimientos de que está hecho, a los gritos lanzados, a la sangre vertida, a las heridas que se infligen o que se inflige a los otros, virtudes curativas o preventivas; y, como esas diferentes sevicias hacen sufrir necesariamente, el sufrimiento, en sí mismo, termina por considerarse como un medio de conjurar el mal, de curar la enfermedad<sup>57</sup>. Más tarde, cuando la mayor parte de las fuerzas religiosas hubieron tomado la forma de personalidades morales, se explicó la eficacia de esas prácticas imaginando que tenían por efecto apaciguar a un dios malevolente o irritado. Pero esas concepciones no hacen más que reflejar el rito y los sentimientos que él suscita; ellas son una interpretación de él, y no la causa determinante.



Una falta ritual no actúa de otra manera. También es una amenaza para la colectividad; la alcanza en su existencia moral, ya que la alcanza en sus creencias. Pero si la cólera que determina se afirma ostensiblemente y con energía, compensa el mal que le ha causado. Pues si es sentida vivamente por todos, es que la infracción cometida es una excepción y que la fe común permanece íntegra. La unidad moral del grupo no está, pues, en peligro. Pues bien, la pena infligida a título de expiación no es más que la manifestación de esta cólera pública, la prueba material de su unanimidad. Tiene realmente, pues, el efecto reparador que se le atribuye. En el fondo, el sentimiento que está en la raíz de los ritos propiamente expiatorios no difiere en naturaleza del que hemos encontrado en la base de los otros ritos piaculars: es una especie de dolor irritado que tiende a manifestarse por actos de destrucción. Ora se alivia en detrimento del mismo que lo experimenta; ora a costa de un tercero extraño. Pero en los dos casos, el mecanismo psíquico es esencialmente el mismo<sup>58</sup>.

#### IV

Uno de los servicios más grandes que Robertson Smith ha prestado a la ciencia de las religiones es haber arrojado luz sobre la ambigüedad de la noción de lo sagrado.

Las fuerzas religiosas son de dos tipos. Unas son benefactoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de vida, de salud, de todas las cualidades que los hombres estiman: es el caso del principio totémico, esparcido en toda la especie, del antepasado mítico, del animal protector, de los héroes civilizadores, de los dioses tutelares de toda especie y de todo grado. Poco importa que se conciban como personalidades distintas o como energías difusas; bajo una y otra forma, desempeñan el mismo papel y afectan de la misma manera la conciencia de los fieles: el respeto que ellas inspiran se mezcla con amor y reconocimiento. Las cosas y las personas que están normalmente en relaciones con ellas participan de los mismos sentimientos y del mismo carácter: son las cosas y las personas santas. Tales son los lugares consagrados al culto, los objetos que sirven en los ritos regulares, los sacerdotes, los ascetas, etc. Están, por otra parte, las potencias malas e impuras, productoras de desórdenes, causas de muerte, de enfermedades, instigadoras de sacrilegios. Los únicos sentimientos que el hombre tiene para ellas son un temor donde generalmente entra el horror. Tales son las fuerzas sobre y por las cuales actúa el brujo, las que se desprenden de los cadáveres, de la sangre de los monstruos, las que desencadena toda profanación de cosas santas, etc.

Los espíritus de los muertos, los genios malignos de todo tipo son sus formas personificadas.

Entre esas dos categorías de fuerzas y de seres, el contraste es lo más absoluto posible y llega hasta el antagonismo más radical. Las potencias buenas y saludables rechazan lejos de sí a las otras que las niegan y las contradicen. Por eso las primeras están prohibidas a las segundas: todo contacto entre ellas se considera como la peor de las profanaciones. Es el tipo, por excelencia, de esas prohibiciones entre cosas sagradas de especies diferentes cuya existencia hemos señalado de paso<sup>59</sup>. Las mujeres durante la menstruación, y sobre todo en la primera aparición de los menstros, son impuras; por eso, en ese momento, se las secuestra rigurosamente; los hombres no deben tener ninguna relación con ellas<sup>60</sup>. Los *bull-rovers*, las churingas nunca están en contacto con el muerto<sup>61</sup>. El sacrilegio está excluido de la sociedad de los fieles; el acceso del culto le está prohibido. Así toda vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los cuales existe la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y el sacrilegio, lo divino y lo diabólico.

Pero al mismo tiempo que esos dos aspectos de la vida religiosa se oponen uno al otro, existe entre ellos un cercano parentesco. Primero, ambos mantienen la misma relación con los seres profanos: éstos deben abstenerse de toda relación con las cosas impuras como con las cosas muy santas. Las primeras no están menos prohibidas que las segundas; están igualmente retiradas de la circulación. Es decir, que ellas también son sagradas. Sin duda, los sentimientos que inspiran unas y las otras no son idénticos: una cosa es el respeto, otra el disgusto y el horror. Sin embargo, para que los gestos sean los mismos en los dos casos, es necesario que los sentimientos expresados no difieran en naturaleza. Y en efecto, hay horror en el respeto religioso, sobre todo cuando es muy intenso, y el temor que inspiran las potencias malignas no deja de tener generalmente algún carácter reverencial. Los matices por los cuales se diferencian esas dos actitudes son también a veces tan fugitivos que no es siempre fácil decir en qué estado de espíritu se encuentran exactamente, los fieles. En ciertos pueblos semíticos, la carne de cerdo está prohibida; pero no se sabía siempre con precisión si era a título de cosa impura o bien de cosa santa<sup>62</sup> y la misma observación suele aplicarse a gran número de interdicciones alimentarias.

Hay más; sucede muy a menudo que una cosa impura o una potencia maléfica se transforme, sin cambiar de naturaleza, sino por una simple modificación de circunstancias exteriores, en una cosa santa o una potencia tutelar, e inversamente. Hemos visto cómo el alma del muerto, que primero es un principio temido, se transforma en genio protector, una vez que ha terminado el duelo. Del mismo modo, el cadáver, que comienza por inspirar

sólo terror y alejamiento, es tratado más tarde como una reliquia venerada: la antropofagia funeraria, que es practicada frecuentemente en las sociedades australianas, es la prueba de esta transformación<sup>63</sup>. El animal totémico es el ser santo por excelencia; pero es, para quien consume indebidamente su carne, un principio de muerte. De una manera general, el sacrilego es simplemente un profano que ha sido contagiado por una fuerza religiosa benefactora. Éste cambia de naturaleza cambiando de habitat; ella mancha en lugar de santificar<sup>64</sup>. La sangre que proviene de los órganos genitales de la mujer, aunque sea evidentemente impura como la de los menstruos, se emplea a menudo como un remedio contra la enfermedad<sup>65</sup>. La víctima inmolada en los sacrificios expiatorios está cargada de impureza, ya que se han concentrado en ella los pecados que se trata de expiar. Sin embargo, una vez muerta, su carne y su sangre se emplean en los usos más piadosos<sup>66</sup>. Al contrario, aunque la comunión sea una operación religiosa que tiene normalmente por función consagrar, produce a veces los mismos efectos que un sacrilegio. Los individuos que han comulgado están obligados, en ciertos casos, a huir como pestíferos. Se diría que se han transformado el uno para el otro en una fuente de peligrosa contaminación; el vínculo sagrado que los une, al mismo tiempo los separa. Los ejemplos de estos tipos de comuniones son numerosos en Australia. Uno de los más típicos es el que se observa entre los *narrinyeri* y en las tribus vecinas. Cuando un niño viene al mundo, sus parientes conservan con cuidado su cordón umbilical que se cree esconde algo de su alma. Dos individuos que cambian su cordón así conservado, comulgan juntos por el solo hecho de este cambio; pues es como si cambiaran su alma. Pero al mismo tiempo, les está prohibido tocarse, hablarse, hasta verse. Todo sucede como si fueran un objeto de horror el uno para el otro<sup>67</sup>.

Lo puro y lo impuro no son pues dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos tipos de sagrado, uno fasto, el otro nefasto, y no solamente no hay solución de continuidad entre las dos formas opuestas, sino que un mismo objeto puede pasar una a la otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de esas transmutaciones.

Pero si Robertson Smith ha sentido vivamente esta ambigüedad, no ha dado nunca una explicación expresa de ella. Se limita a hacer notar que, como todas las fuerzas religiosas son indistintamente intensas y contagiosas, es sabio no abordarlas sino con respetuosas precauciones, cualquiera que sea el sentido en el cual se ejerce su acción. Le parecía que de este modo se podía dar cuenta del aire de familia que todas ellas presentan a pesar de los contrastes que las oponen en otras partes. Pero ante todo, la cuestión era sólo

desplazada; quedaba por hacer ver de donde proviene el hecho de que las potencias del mal tienen la intensidad y la contagiosidad de las otras. En otros términos, ¿cómo es que son, ellas también, de naturaleza religiosa? Luego la energía y la fuerza de expansión que les son comunes no permiten comprender cómo, a pesar del conflicto que las divide, pueden transformarse unas en las otras o sustituirse unas por las otras en sus funciones respectivas, cómo lo puro puede contaminar mientras que lo impuro sirve a veces para santificar<sup>68</sup>.

La explicación que hemos propuesto precedentemente de los ritos placulares permite responder a esta doble pregunta.

Hemos visto en efecto que las potencias malas son un producto de esos ritos que las simbolizan. Cuando la sociedad atraviesa circunstancias que la entristecen, la angustian o la irritan, ejerce sobre sus miembros una presión para que ellos testimonien, con actos significativos, su tristeza, su angustia o su cólera. Ella les impone como un deber llorar, gemir, indigestarse heridas o infligirlas a otros; pues esas manifestaciones colectivas y la comunión moral que atestiguan y resfuerzan restituyen al grupo la energía que los acontecimientos amenazan sustraerle, y así le permiten recobrarla. Es esta experiencia que el hombre interpreta cuando imagina, fuera de él, seres malefactores cuya hospitalidad, constitucional o temporal, no puede desarmarse sino con sacrificios humanos. Esos no son, pues, otra cosa que estados colectivos objetivos; son la sociedad misma vista desde uno de sus aspectos. Pero sabemos, por otra parte, que las potencias benefactoras no están constituidas de otra manera; también ellas resultan de la vida colectiva y la expresan; también ellas representan a la sociedad, pero captada en una actitud muy diferente a saber en el momento en que se afirma con confianza y presión con anhelo a las cosas para que concurran a la realización de los fines que ella persigue. Ya que esos dos tipos de fuerzas tienen un origen común, no es sorprendente que, aunque dirigidas en sentidos opuestos, tengan una misma naturaleza que sean igualmente intensas y contagiosas, en consecuencia prohibidas y sagradas.

Por eso mismo puede comprenderse cómo se transforman unas en otras. Ya que reflejan el estado afectivo en el cual se encuentra el grupo, basta que este estado cambie para que ellas mismas cambien de sentido. Una vez que ha terminado el duelo, la sociedad doméstica se serena por el duelo mismo; retorna confianza; los individuos están aligerados de la penible presión que se ejercía sobre ellos; se sienten más cómodos. Les parece, pues, que el espíritu del muerto ha depuesto sus sentimientos hostiles para transformarse en un protector benevolente. Las otras transmutaciones de las que hemos citado ejemplos, se explican de la misma manera. Lo que constituye la santidad de una cosa es, como lo hemos mostrado, el sentimiento colec-

tivo del cual es objeto. Si, en violación de interdicciones que aíslan, ella entra en contacto con una persona profana, ese mismo sentimiento se extenderá contagiosamente a esta última y le imprimirá un carácter especial. Solo que cuando llega a ello, se encuentra en un estado muy diferente de aquél en que estaba originalmente. Chocada, irritada por la profanación que implica esta extensión abusiva y contra la naturaleza, se ha vuelto agresiva e inclinada a las violencias destructoras; tiende a vengarse de la ofensa sufrida. Por esta razón, el sujeto contagiado aparece como invadido por una fuerza virulenta e inédita, que amenaza todo lo que se le aproxima; en consecuencia, no inspira más alejamiento y repugnancia; está como marcado por una tara, por una mancha. Y sin embargo, esta mancha tiene como causa ese mismo estado psíquico que, en otras circunstancias, consagraba y santificada. Pero si la cólera así provocada se satisface con un rito expiatorio, aliviada, decae: el sentimiento ofendido se apacigua y vuelve a su estado inicial. Actúa pues, de nuevo, como actuaba al principio; en lugar de contaminar, santifica. Como continúa contagiando al objeto al cual se adhiere, éste no podía volver a ser profano y religiosamente indiferente. Pero el sentido de la fuerza religiosa que parece ocuparlo se ha transformado de impuro, se ha hecho puro e instrumento de purificación.

En resumen, los dos polos de la vida religiosa corresponden a los dos estados opuestos por los cuales pasa toda vida social. Hay entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto el mismo contraste que entre los estados de euforia y de disforia colectiva. Pero porque unos y los otros son igualmente colectivos, entre las construcciones mitológicas que expresados en común varían desde el extremo abatimiento a la extrema alegría, de la irritación dolorosa al entusiasmo extático; pero, en todos los casos, hay comunión de conciencias y bienestar mutuo como consecuencia de esta comunión. El proceso fundamental es siempre el mismo; solo las circunstancias lo colorean diferentemente. En definitiva, la unidad y la diversidad de la vida social son las que hacen, a la vez, la unidad y la diversidad de los seres y las cosas sagradas.

Esta ambigüedad, por otra parte, no solo es propia de la noción de lo sagrado; se encuentra algo de este mismo carácter en todos los ritos que acaban de estudiarse. Ciertamente, era esencial distinguirlos; confundirlos hubiera sido equivocarse sobre los múltiples aspectos de la vida religiosa. Pero por otro lado, por diferentes que puedan ser, no hay entre ellos solución de continuidad. Todo lo contrario, se encabalgan unos sobre los otros y hasta pueden reemplazarse mutuamente. Ya hemos mostrado que los ritos de oblación y de comunión, los ritos miméticos, los ritos conmemorativos cumplen a menudo las mismas funciones. Podría creerse que el culto negativo, al menos, está separado más netamente del culto positivo; y sin embargo, hemos visto que el primero puede producir efectos positivos, idénticos a los que pro-

duce el segundo. Con ayunos, abstinencias, automutilaciones, se obtienen los mismos resultados que con comuniones, oblaciones, conmemoraciones. Inversamente, las ofrendas, los sacrificios, implican privaciones y renunciamentos de todo tipo. Entre los ritos ascéticos y los ritos piaculares, la continuidad es todavía más aparente: unos y los otros están hechos de sufrimientos, aceptados o sufridos, y a los cuales se atribuye una eficacia análoga. Así, las prácticas, como las creencias, no se ubican en géneros separados. Por complejas que sean las manifestaciones exteriores de la vida religiosa, ellas, en el fondo, una y simple. Responde en todas partes a una misma necesidad y deriva en todas partes de un mismo estado de espíritu. Bajo todas esas formas, tiene por objeto elevar al hombre por encima de sí mismo y hacerle vivir una vida superior a la que llevaría si obedeciera únicamente a sus espontaneidades individuales: las creencias expresan esta vida en términos de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Piacularia auspicia appellabant quæ sacrificantibus tristia portendebant* (Paul ex Fest., p. 244, ed. Muller). La palabra *piaculum* también se emplea como sinónimo de desdicha. "*Vetonica herba —dice Plinio—, tantum gloriae habet ut domus in qua sata sit tuta existimetur a piaculis omnibus*" (XXV, 8, 46).

<sup>2</sup> *North. Tr.*, p. 526; Eylmann, p. 239. Cf. p. 436.

<sup>3</sup> Brough Smyth, I, p. 106; Dawson, p. 64; Eylmann, p. 239.

<sup>4</sup> Dawson, p. 66; Eylmann, p. 241.

<sup>5</sup> *Nat. Tr.*, p. 502; Dawson, p. 67.

<sup>6</sup> *North. Tr.*, pp. 516-517.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 520-521. Los autores no nos dicen si se trata de parientes tribales o de parientes de sangre. La primera hipótesis es la más verosímil.

<sup>8</sup> *North. Tr.*, pp. 525-526. Esta interdicción de hablar, especial para las mujeres, aunque consista en una simple abstención, tiene todo el aspecto de un rito piacular: es un modo de fastidiarse. Por eso lo mencionamos aquí. El ayuno puede, igualmente, según las circunstancias, constituir un rito piacular o un rito ascético. Todo depende de las condiciones en las cuales tiene lugar y del fin perseguido (ver sobre la diferencia entre estos dos tipos de ritos, anteriormente, p. 408).

<sup>9</sup> Se encontrará en *North. Tr.*, p. 525, un grabado muy expresivo donde se representa este rito.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>11</sup> Ver sobre los principales tipos de ritos funerarios Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 446-508, para las tribus del sudeste; Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 505 y *Nat. Tr.*, p. 497 y sig., para las tribus del centro; Roth, *North Queensland Ethnogr.*, Bol. nº 9, en *Records of the Australian Museum*, VI, nº 5, p. 365 y sig. (*Burial Ceremonies and Disposal of the Dead*).

<sup>12</sup> Ver sobre todo Roth, *loc. cit.*, p. 368; Eyre, *Journals of Exped. into Central Australia*, II, pp. 344-345, 347.

- <sup>13</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 500; *North. Tr.*, pp. 507, 508; Eylmann, p. 241; Langloh Parker, *The Euahlayi*, p. 83 y sig.; Brough Smyth, I, p. 118.
- <sup>14</sup> Dawson, p. 66; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 466; Eylmann, pp. 239-240.
- <sup>15</sup> Brough Smyth, I, p. 113.
- <sup>16</sup> W. E. Stanbridge, *Trans. Ethnological Society of London*, n. s., t. I, p. 286.
- <sup>17</sup> Brough Smyth, I, p. 104.
- <sup>18</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 459. Se encontrarán escenas análogas en Eyre, *op. cit.*, II, p. 255, n. y p. 347; Roth, *loc. cit.*, pp. 394, 395, sobre todo; Grey, II, p. 320 y siguientes.
- <sup>19</sup> Brough Smyth, I, pp. 104, 112; Roth, *loc. cit.*, p. 382.
- <sup>20</sup> *North. Tr.*, pp. 511-512.
- <sup>21</sup> Dawson, p. 67; Roth, *loc. cit.*, pp. 366-367.
- <sup>22</sup> *Nat. Tr.*, pp. 508-510.
- <sup>23</sup> Pequeña vasija de madera de la que ya hemos hablado más arriba, p. 346.
- <sup>24</sup> *Nat. Tr.*, pp. 508-510. El otro rito final al que asistieron Spencer y Gillen se describe en las páginas 503-508 de la misma obra. No difiere esencialmente del que acabamos de analizar.
- <sup>25</sup> *North. Tr.*, pp. 531-540.
- <sup>26</sup> Contrariamente a lo que dice Jevons, *Introd. to the History of Relig.*, p. 46 y siguientes.
- <sup>27</sup> Esto es lo que hace decir a Dawson que el duelo se hace sinceramente (p. 66). Pero Eylmann asegura no haber conocido más que un solo caso donde hubo heridas por dolor realmente sentido (*op. cit.*, p. 113).
- <sup>28</sup> *Nat. Tr.*, p. 510.
- <sup>29</sup> Eylmann, pp. 238-239.
- <sup>30</sup> *North. Tr.*, p. 507; *Nat. Tr.*, p. 498.
- <sup>31</sup> *Nat. Tr.*, p. 500; Eylmann, p. 227.
- <sup>32</sup> Brough Smyth, I, p. 114.
- <sup>33</sup> *Nat. Tr.*, p. 510.
- <sup>34</sup> Se encuentran muchos ejemplos de esta creencia en Howitt, *Nat. Tr.*, p. 435. Cf. Strehlow, I, pp. 15-16, y II, p. 7.
- <sup>35</sup> Quizás se preguntará por qué se necesitan ceremonias repetidas para producir el apaciguamiento que sigue al duelo. Pero primero, los funerales son a menudo muy largos; comprenden operaciones múltiples que se escalonan en largos meses. Prolongan y mantienen así la perturbación moral determinada por la muerte (cf. Hertz, "La représentation collective de la mort", en *Année sociol.*, X, p. 48 y sig.). De una manera general, la muerte es un grave cambio de estado que tiene, en el grupo, repercusiones extensas y durables. Se necesita tiempo para neutralizar sus efectos.
- <sup>36</sup> En un caso que relata Grey a partir de una observación de Bussell, el rito tiene todo el aspecto del sacrificio: la sangre se vierte sobre el cuerpo mismo del muerto (Grey, II, p. 330). En otros casos, hay como una ofrenda de la barba: la gente de duelo se corta una parte de su barba que arroja sobre el cadáver (*ibid.*, p. 335).
- <sup>37</sup> *Nat. Tr.*, pp. 135-136.
- <sup>38</sup> Sin duda, se cree que cada churinga está en relación con un antepasado. Pero no es para apaciguar a los espíritus de los antepasados que se hace duelo por las churingas perdidas. Hemos mostrado en otra parte (pp. 122-123) que la idea del antepasado sólo ha intervenido secundaria y posteriormente en la noción de la churinga.
- <sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 207; cf. p. 116.
- <sup>40</sup> Eylmann, p. 208.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p. 211.

- <sup>42</sup> Howitt, *The Dieri*, en *J.A.I.* (1891), p. 93.
- <sup>43</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, p. 394.
- <sup>44</sup> Howitt, *ibid.*, p. 396.
- <sup>45</sup> Comunicación de Gason, en *J.A.I.*, XXIV (1895), p. 175.
- <sup>46</sup> *North. Tr.*, p. 286.
- <sup>47</sup> Gason, *The Dieyerie Tribe*, en *Curr.*, II, p. 688.
- <sup>48</sup> Gason, *ibid.*; Eylmann, p. 208.
- <sup>49</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 277 y 430.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, p. 195.
- <sup>51</sup> Gason, *The Dieyerie Tribe*, en *Curr.*, II, p. 69. El mismo procedimiento se emplea para expiar algo ridículo. Cuando una persona, por su torpeza u otro motivo, ha provocado la risa de los asistentes, pide a uno de ellos que la golpee en la cabeza hasta que corra la sangre. En ese momento, las cosas vuelven a su sitio y la persona misma de la que se burlaban participa en la alegría de los que la rodean (*ibid.*, p. 70).
- <sup>52</sup> Eylmann, pp. 212 y 447.
- <sup>53</sup> Ver p. 393.
- <sup>54</sup> *The Religion of the Semites*, lect. XI.
- <sup>55</sup> Es el caso de los dieri que invocan, según Gason, a los Murumuru del agua en tiempos de sequía.
- <sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 262.
- <sup>57</sup> Es posible, por otra parte, que la creencia en las virtudes moralmente santificantes del sufrimiento (ver p. 321) haya desempeñado aquí algún papel. Ya que el dolor santifica, ya que eleva el nivel religioso del fiel, puede también levantarlo cuando él ha caído por debajo de lo normal.
- <sup>58</sup> Cf. lo que hemos dicho sobre la expiación en nuestra *La división del trabajo social*. Edit. Schapire, 1967.
- <sup>59</sup> Ver pp. 312-313.
- <sup>60</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 460; *North. Tr.*, p. 601; Roth, *North Queensland Ethnography*, Boletín nº 5, p. 24. Es inútil multiplicar las referencias en apoyo de un hecho tan conocido.
- <sup>61</sup> Spencer y Gillen citan sin embargo un caso en que las claustrugas se ven colocadas bajo la cabeza del muerto (*Nat. Tr.*, p. 156). Pero, según confiesan, el hecho es único, anormal (*ibid.*, p. 157), y es enérgicamente negado por Strehlow (II, p. 79).
- <sup>62</sup> Robertson Smith, *Rel. of Semites*, p. 153; cf. p. 446, la nota adicional titulada Holiness, Uncleanness and Taboo.
- <sup>63</sup> Howitt, *Nat. Tr.*, pp. 448-450; Brough Smyth, I, pp. 118, 120; Dawson, p. 67; Eyre, II, p. 257; Roth, *North Queensland Ethn.*, Bol. nº 9, en *Rec. of the Australian Museum*, VI, nº 5, p. 367.
- <sup>64</sup> Ver pp. 327-328.
- <sup>65</sup> Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 464; *North. Tr.*, p. 599.
- <sup>66</sup> Por ejemplo, entre los hebreos, con la sangre de la víctima expiatoria se frotaba el altar (Levítico, IV, 5 y sig.); se quema la carne y los productos de la combustión sirven para hacer un agua de purificación (Números, XIX).
- <sup>67</sup> Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, pp. 32-34. Cuando los dos individuos que han cambiado de este modo sus cordones umbilicales pertenecen a tribus diferentes se emplean como agentes del comercio intertribal. En ese caso, el cambio de los cordones tiene lugar poco tiempo después de su nacimiento y por intermedio de sus padres respectivos.
- <sup>68</sup> Smith, es verdad, no admite la realidad de esas sustituciones y de esas tales formaciones. Según él, si la víctima expiatoria sirviera para purificar es porque, en sí

misma, no tendría nada de impuro. Primitivamente era una cosa santa; estaba destinada a restablecer, por medio de una comunión, los vínculos de parentesco que unían al fiel con su dios cuando una falta ritual los había distanciado o roto. También se elegía para esta operación a un animal excepcionalmente santo a fin de que la comunión fuera más eficaz y borrara más completamente los efectos de la falta. Solamente cuando se dejó de comprender el sentido del rito, el animal sacrosanto fue considerado impuro (*op. cit.*, p. 347 y sig.). Pero es inadmisibles que creencias y prácticas tan universales como las que encontramos en la base del sacrificio expiatorio sean producto de un simple error de interpretación. De hecho, no es dudoso que la víctima expiatoria esté cargada con la impureza del pecado. Por otra parte, acabamos de ver que esas transformaciones de lo puro en impuro o inversamente se encuentran desde las sociedades más inferiores que conocemos.

## CONCLUSIÓN

Anunciábamos al comienzo de esta obra que la religión cuyo estudio emprendíamos contenía en sí los elementos más característicos de la vida religiosa. Puede verificarse ahora la exactitud de esta proposición. Por simple que sea el sistema que hemos estudiado, hemos encontrado en él todas las grandes ideas y todas las principales actitudes rituales que están en la base de las religiones, hasta las más avanzadas: distinción de las cosas en sagradas y en profanas, noción de alma, de espíritu, de personalidad mítica, de divinidad nacional y hasta internacional, culto negativo con prácticas ascéticas que son su forma exasperada, ritos de oblación y de comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares, nada esencial falta en ella. Podemos esperar, pues, con fundamento, que los resultados a los cuales hemos llegado no son solamente propios del totemismo, sino que pueden ayudarnos a comprender lo que es la religión en general.

Se objetará que una sola religión, cualquiera que sea su área de extensión, constituye una base estrecha para una tal inducción. No pensamos desconocer que una extensa verificación pueda añadir autoridad a una teoría. Pero no es menos cierto que, cuando una ley se ha probado por una experiencia bien hecha, esta prueba es universalmente válida. Si, en un caso hasta único, un sabio llegara a sorprender el secreto de la vida, aunque ese caso fuera el del ser protoplasmático más simple que pueda concebirse, las verdades así obtenidas serían aplicables a todos los seres vivos, aún a los más elevados. Si, pues, en las muy humildes sociedades que acaban de estudiarse, hemos logrado realmente percibir algunos de los elementos de que están hechas las nociones religiosas más fundamentales, no hay razón para no extender a las otras religiones los resultados más generales de nuestra investigación. No es concebible, en efecto, que, según las circunstancias, un mismo efecto pueda deberse ora a una causa, ora a otra, a menos que, en el fondo, las dos causas no hagan más que una. Una misma idea no puede expresar aquí una realidad, y allí una realidad diferente, a menos que esta dualidad sea simplemente aparente. Si, en ciertos pueblos, las ideas de sa-

grado, de alma, de dioses se explican sociológicamente, debe presumirse científicamente que, en principio, la misma explicación vale para todos los pueblos donde se encuentran las mismas ideas con los mismos caracteres esenciales. Suponiendo, pues, que no nos hayamos engañado, ciertas, al menos, de nuestras conclusiones pueden generalizarse legítimamente. Ha llegado el momento de extraerlas. Y una inducción de esta naturaleza, como tiene como base una experiencia bien definida, es menos temeraria que tantas generalizaciones sumarias que, tratando de alcanzar de un golpe la esencia de la religión sin apoyarse en el análisis de ninguna religión en particular, corren el gran riesgo de perderse en el vacío.

## I

Muy frecuentemente, los teóricos que han tratado de expresar la religión en términos racionales, han visto en ella, ante todo, un sistema de ideas, que responde a un objeto determinado. Este objeto se ha concebido de modos diferentes: naturaleza, infinito, incognoscible, ideal, etc.; pero esas diferencias importan poco. En todos los casos, las representaciones, las creencias, eran consideradas como el elemento esencial de la religión. En cuanto a los ritos, solo aparecían, desde ese punto de vista, como una traducción exterior, contingente y material de esos estados internos que, solo ellos, se creía que tenían un valor intrínseco. Esta concepción está tan extendida que la mayor parte del tiempo, los debates cuyo tema es la religión giran alrededor de la cuestión de saber si puede o no conciliarse con la ciencia, es decir si, junto al conocimiento científico, hay lugar para otra forma de pensamiento que sería específicamente religiosa.

Pero los creyentes, los hombres que, viviendo la vida religiosa, tienen la sensación directa de lo que la constituye, objetan a esta manera de ver que ella no responde a su experiencia cotidiana. Ellos sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que debemos a la ciencia representaciones de otro origen y de otro carácter, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente un hombre que ve verdades nuevas que el no creyente ignora; es un hombre que puede más. Siente en sí más fuerza para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Está como elevado por encima de las miserias humanas porque se ha elevado por encima de su condición de hombre; se cree salvado del mal, cualquiera que sea la forma, por otra parte, en que conciba al mal. El primer artículo de toda fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve cómo una simple idea podría tener esta

eficacia. Una idea, en efecto, no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por naturaleza? Por rica que sea en virtudes afectivas no podría agregar nada a nuestra vitalidad natural; pues no puede más que librar las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni aumentarlas. Del hecho de que nos representemos ~~un~~ un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes; sino que es necesario que de este objeto se desprendan energías superiores a aquellas de las cuales disponemos y, además, que tengamos algún medio de hacerlas penetrar en nosotros y mezclarlas con nuestra vida interior. Ahora bien, para esto, no basta que las pensemos, sino que es indispensable que nos coloquemos en su esfera de acción, que nos dirijamos hacia el lado por donde podamos sentir mejor su influencia; en una palabra, es necesario que actuemos y que repitamos los actos que son así necesarios, cada vez que es útil para renovar sus efectos. Se ve cómo, desde ese punto de vista, este conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto cobra toda su importancia. De hecho, cualquiera que haya realmente practicado una religión sabe bien que el culto es el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que son, para el fiel, como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por los cuales la fe se traduce hacia afuera, es la colección de medios por los cuales ella se crea y se recrea periódicamente. Ya consista en maniobras materiales o en operaciones mentales, es siempre él el eficaz.

Todo nuestro estudio está basado sobre el postulado de que ese sentimiento unánime de creencias de todos los tiempos no puede ser puramente ilusorio. Como un reciente apologista de la fe<sup>1</sup>, nosotros admitimos pues que las creencias religiosas se basan sobre una experiencia específica cuyo valor demostrativo, en un sentido, no es inferior al de las experiencias científicas aunque diferente. También nosotros pensamos "que un árbol se conoce por sus frutos<sup>2</sup>" y que su fecundidad es la mejor prueba de lo que valen sus raíces. Pero del hecho de que exista, si se quiere, una "experiencia religiosa" y de que esté fundada de alguna manera —¿existe, por otra parte, una experiencia que no lo esté?— no se sigue de ningún modo que la realidad que la funda se conforme objetivamente con la idea que de ella se hacen los creyentes. El hecho mismo de que la manera en que se ha concebido ha variado infinitamente según los tiempos, basta para probar que ninguna de esas concepciones la expresa adecuadamente. Si el sabio afirma como un axioma que las sensaciones de calor, de luz, que experimentan los hombres, responden a alguna causa objetiva, no concluye que ésta sea tal como aparece a los sentidos. Del mismo modo, si las impresiones que sienten los fieles no son imaginarias, sin embargo, no constituyen intuiciones privilegiadas:

no hay ninguna razón para pensar que ellas nos enseñen más sobre la naturaleza de su objeto que las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos y de sus propiedades. Para descubrir en qué consiste este objeto, hay pues que hacerle sufrir una elaboración análoga a la que ha sustituido la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual.

Pues bien, precisamente eso es lo que hemos tratado de hacer y hemos visto que esta realidad, que las mitologías se han representado bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado qué fuerzas morales desarrolla y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que adhiere al fiel a su culto. Ella es quien lo eleva por encima de sí mismo: ella es aún quien lo hace. Pues lo que hace al hombre, es este conjunto de bienes intelectuales que constituye la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, cualesquiera que sean. Es que la sociedad solamente puede hacer sentir su influencia si la sociedad es un acto, y ella sólo es un acto cuando los individuos que la componen están reunidos y actúan en común. Por la acción común ella toma conciencia de sí y se afirma; es ante todo una cooperación activa. Hasta las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a movimientos exteriores que los simbolizan, así como lo hemos establecido<sup>3</sup>.

La acción, pues, es la que domina la vida religiosa por el solo hecho de que su fuente es la sociedad.

A todas las razones que se han dado para justificar esta concepción, puede agregarse una última que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido de paso que las categorías fundamentales del pensamiento y, en consecuencia, la ciencia, tienen orígenes religiosos. Hemos visto que lo mismo sucede con la magia y, en consecuencia, con las diversas técnicas que han derivado de ella. Por otra parte, se sabe desde hace mucho tiempo, que hasta un momento relativamente avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se han distinguido de las prescripciones rituales. Puede decirse, pues, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión<sup>4</sup>. Pues bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan comenzado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y como la expresión resumida de la vida colectiva entera. Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión.

Las fuerzas religiosas son, pues, fuerzas humanas, fuerzas morales. Sin duda porque los sentimientos colectivos no pueden tomar conciencia de sí

mismos más que fijándose sobre objetos exteriores, ellas mismas no han podido constituirse sin tomar de las cosas algunos de sus caracteres: han adquirido así una especie de naturaleza física; como tales, han llegado a mezclarse con la vida del mundo material y por ellas se ha creído poder explicar lo que sucede allí. Pero cuando no se las considera más que en ese aspecto y en ese papel, sólo se ve lo más superficial de ellas. En realidad, los elementos esenciales con los que están hechas están tomados de la conciencia se piensan bajo forma humana<sup>5</sup>; pero hasta las más impersonales y las más anónimas no son otra cosa que sentimientos objetivados.

Con la condición de ver a las religiones desde ese ángulo es posible percibir su verdadera significación. Ateniéndose a las apariencias, los ritos dan a menudo la impresión de operaciones puramente manuales: son unciones, lavajes, comidas. Para consagrar a una cosa se la pone en contacto con una fuente de energía religiosa, del mismo modo que, hoy, para calentar un cuerpo o para electrizarlo, se lo pone en relación con una fuente de calor o de electricidad; los procedimientos empleados en una y otra parte no son esencialmente diferentes. Entendida de este modo, la técnica religiosa parece ser una especie de mecánica mística. Pero esas maniobras materiales no son más que la envoltura exterior bajo la cual se disimulan operaciones mentales. Finalmente, se trata no de ejercer una especie de presión física sobre las fuerzas ciegas y, por otra parte, imaginarias, sino de alcanzar a las conciencias, de tonificarlas, de disciplinarlas. Se ha dicho a veces que las religiones inferiores eran materialistas. La expresión es inexacta. Todas las religiones, hasta las más groseras, son, en un sentido, espiritualistas: pues las potencias que ponen en juego son, ante todo, espirituales y, por otra parte, tienen como función principal actuar sobre la vida moral. Así se comprende que lo que se ha hecho en nombre de la religión no podría haberse hecho en vano: pues, necesariamente, la sociedad de los hombres, la humanidad, son quienes han recogido sus frutos.

Pero, se dice, ¿cuál es exactamente la sociedad de la que se ha hecho así el sustrato de la vida religiosa? ¿Es la sociedad real, tal como existe y funciona ante nuestros ojos, con la organización moral, jurídica, que se ha formado laboriosamente en el curso de la historia? Pero ella está llena de taras y de imperfecciones. El mal se encuentra allí al lado del bien, la injusticia reina a menudo allí como soberana, la verdad está allí oscurecida a cada instante por el error. ¿Cómo un ser tan groseramente constituido podría inspirar los sentimientos de amor, el entusiasmo ardiente, el espíritu de abnegación que todas las religiones reclaman de sus fieles? Esos seres perfectos que son los dioses no pueden haber tomado sus rasgos de una realidad tan mediocre, a veces hasta tan baja.

¿Se trata, al contrario, de la sociedad perfecta, donde la justicia y la ver-

dad serían soberanas, de donde el mal, bajo todas sus formas, se habría extirpado? No se cuestiona el hecho de que ella esté en relación estrecha con el sentimiento religioso; pues, se dice, las religiones tienden a realizarla. Sólo que esta sociedad no es un dato empírico, definido y observable; es una quimera, es un sueño con que los hombres ha entretenido sus miserias, pero que nunca han vivido en la realidad. Es una simple idea que llega a traducir en la conciencia nuestras aspiraciones más o menos oscuras hacia el bien, lo bello, el ideal. Pues bien, esas aspiraciones tienen sus raíces en nosotros; provienen de las profundidades mismas de nuestro ser; no hay nada, pues, fuera de nosotros que pueda dar cuenta de ellas. Por otra parte, ellas ya son religiosas por sí mismas; la sociedad ideal supone pues a la religión, lejos de poder explicarla <sup>6</sup>.

Pero, ante todo, ver a la religión sólo por su lado idealista, es simplificar arbitrariamente las cosas: ella es realista a su manera. No hay fealdad física o moral, no hay vicios, ni males que no hayan sido divinizados. Ha habido dioses del robo y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte. El cristianismo mismo, por alta que sea la idea que él se hace de la divinidad, se ha visto obligado a dar al espíritu del mal un lugar en su mitología. Satán es una pieza esencial del sistema cristiano; pues bien, si es un ser impuro, no es un ser profano. El antídios es un dios, inferior y subordinado, es cierto, dotado no obstante de extensos poderes; hasta es objeto de ritos, al menos negativos. La religión, pues, lejos de ignorar a la sociedad real y de hacer abstracción de ella, es su imagen; refleja todos sus aspectos, hasta los más vulgares y los más repugnantes. Todo se encuentra en ella y si, muy frecuentemente, se ve allí al bien vencer al mal, a la vida vencer a la muerte, a las potencias de la luz vencer a las potencias de las tinieblas, es que no sucede de otro modo en la realidad. Pues si la relación entre esas fuerzas contrarias estuviera invertida, la vida sería imposible; ahora bien, de hecho, ella se mantiene y hasta tiende a desarrollarse.

Pero sí, a través de las mitologías y las teologías, se ve traslucirse claramente la realidad, es bien cierto que ella sólo se encuentra allí engrandecida, transformada, idealizada. En este aspecto, las religiones más primitivas no difieren de las más recientes y más refinadas. Hemos visto, por ejemplo, cómo los aranda colocan en el origen de los tiempos una sociedad mítica cuya organización reproduce exactamente la que existe aún hoy; comprende los mismos clanes y las mismas fraternidades, está sometida a la misma reglamentación matrimonial, practica los mismos ritos. Pero los personajes que la componen son seres ideales, dotados de poderes y de virtudes a las que no puede pretender el común de los mortales. Su naturaleza no es solamente más alta, es diferente, ya que tiene a la vez animalidad y humanidad. Las potencias malas sufren en ella una metamorfosis análoga: el mismo mal está

como sublimado e idealizado. La cuestión que se plantea es saber de dónde procede esta idealización.

Se responde que el hombre tiene una facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo diferente al donde él se transporta por el pensamiento. Pero esto es cambiar los términos del problema; no es resolverlo ni aún hacerlo avanzar. Esta idealización sistemática es una característica esencial de las religiones. Explicarlas por un poder innato de idealizar, es pues simplemente reemplazar una palabra por otra que es equivalente de la primera; es como si se dijera que el hombre ha creado la religión porque tenía una naturaleza religiosa. No obstante, el animal sólo conoce un único mundo; es el que percibe por la experiencia tanto interna como externa. Sólo el hombre tiene la facultad de concebir lo ideal y de añadirlo a lo real. ¿De dónde proviene, pues, este singular privilegio? Antes de hacer de él un hecho primero, una virtud misteriosa que escapa a la ciencia, al menos hay que estar seguro de que no depende de condiciones empíricamente determinadas.

La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a esta pregunta. Pues lo que define a lo sagrado, es que está sobreañadido a lo real; ahora bien, lo ideal responde a la misma definición: no se puede, pues, explicar uno sin explicar el otro. Hemos visto, en efecto, que si la vida colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, produce el despertar del pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes; hasta hay algunas que sólo se producen en ese momento. El hombre no se reconoce; se siente como transformado y, en consecuencia, transforma el medio que lo rodea. Para explicarse las impresiones muy particulares que él siente, atribuye a las cosas con las cuales se relaciona más directamente propiedades que no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia vulgar. En una palabra, al mundo real donde transcurre su vida profana superpone otro que, en un sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al cual atribuye, en relación con el primero, una especie de dignidad más alta. Es pues, en ese doble aspecto, un mundo ideal.

Así, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, que escapa a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede alcanzar; es un producto natural de la vida social. Para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesaria, el sentimiento que tiene de sí misma, es necesario que se reúna y se concentre. Pues bien, esta concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce por un conjunto de concepciones ideales donde se plasma la



nueva vida que así se ha despertado: ellas corresponden a esta afluencia de fuerzas psíquicas que se sobreañaden entonces a aquéllas de que disponíamos para las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear el ideal. Esta creación no es para ella una especie de acto de supererogación, por el cual se completaría, una vez formada; es el acto por el cual se hace y se rehace periódicamente. Por eso, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos antagonistas que nos llevarían en sentidos contrarios, se realiza y se opone a las abstracciones. La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de ella. Bien lejos de estar dividido entre ellas como entre dos polos que se rechazan, no podemos estar en una sin estar en la otra. Pues una sociedad no está simplemente constituida por la masa de individuos que la componen, por el suelo que ocupan, por las cosas de que se sirven, por los movimientos que efectúan, sino, ante todo, por la idea de que se hace de sí misma. Y, sin duda, ocurre que ella dude sobre la manera en que debe concebirse: se siente tironeada en sentidos divergentes. Pero esos conflictos, cuando estallan, tienen lugar no entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre el que tiene para sí la autoridad de la tradición y el que solamente está en vías de devenir. Seguramente hay medios de investigar de dónde proviene el hecho de que los ideales evolucionen: pero, cualquiera que sea la solución que se le de a este problema, subsiste el hecho de que todo ocurre en el mundo del ideal.

El ideal colectivo que la religión expresa está tan lejos de deberse a no sé qué poder innato del individuo que es más bien en la escuela de la vida colectiva donde el individuo aprende a idealizar. Al asimilar los ideales elaborados por la sociedad ha llegado a ser capaz de concebir el ideal. Es la sociedad quien, atrayéndolo a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia y, al mismo tiempo, le ha dado los medios de concebir otra. Pues ella es quien ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, ya que él la expresa. Así tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar no tiene nada de misterioso. No es una especie de lujo que el hombre podría dejar de tener, sino una condición de su existencia. Él no sería un ser social, es decir no sería un hombre, si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, les pone su sello; se sacan elementos, se agregan otros. El ideal personal se desprende así del ideal social, a medida que la personalidad individual se desarrolla y llega a ser una fuente autónoma de acción. Pero si se quiere comprender esta aptitud, tan singular en apariencia, de vivir fuera de lo real, basta relacionarla con las condiciones sociales de las que depende.

Hay que cuidarse, pues, de ver en esta teoría de la religión un simple rejuvenecimiento del materialismo histórico: esto sería equivocarse singularmente respecto a nuestro pensamiento. Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Sin duda, consideramos evidente el hecho de que la vida social depende de su sustrato y lleva su marca, del mismo modo que la vida mental del individuo depende del encéfalo y hasta del organismo entero. Pero la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica, del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florescencia del sistema nervioso. Para que la primera aparezca, es necesario que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Ahora bien, esta síntesis tiene por efecto librar todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez nacidas, obedecen a leyes que les son propias. Ellas se llaman, se rechazan, se fusionan, se segmentan, proliferan sin que todas esas combinaciones sean directamente dirigidas y requeridas por el estado de la realidad subyacente. La vida así provocada goza hasta de una independencia bastante grande como para que a veces se goce en manifestaciones sin fin, sin utilidad de ningún tipo, por el solo placer de afirmarse. Hemos mostrado precisamente que éste es, a menudo, el caso de la actividad ritual y del pensamiento mítológico.

Pero si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo explicar el culto individual y el carácter universalista de ciertas religiones. Si ha nacido *in foro externo*, ¿cómo ha podido pasar al fuero interior del individuo y arraigarse allí más y más profundamente? Si es la obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha podido desprenderse de ellas hasta concebirse como la cosa común de la humanidad?

Hemos encontrado en el curso de nuestra investigación los primeros gérmenes de la religión individual y del cosmopolitismo religioso, y hemos visto cómo se han formado; poseemos así los elementos más generales de la respuesta que puede darse a esta doble pregunta.

Hemos mostrado, en efecto, cómo la fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las conciencias particulares, se particulariza ella misma. Así se forman seres sagrados secundarios: cada individuo tiene los suyos, hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino: es el alma, el totem individual, el antepasado protector, etc. Esos seres son objeto de ritos que el fiel puede celebrar solo, fuera de todo agrupamiento: ésta es, pues, una primera forma de culto individual. Seguramente, todavía no es más que un culto muy rudimentario; pero es que, como la personalidad individual está entonces muy poco marcada, como se le atribuye poco

valor, el culto que la expresa no podía estar todavía muy desarrollado. Pero a medida que los individuos se han diferenciado más y que el valor de la persona se ha acrecentado, el culto correspondiente ha ocupado más lugar en el conjunto de la vida religiosa, al mismo tiempo que se ha cerrado más herméticamente hacia afuera.

La existencia de los cultos individuales no implica pues nada que lo contradiga o que dificulte una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que ellos se dirigen no son más que formas individualizadas de fuerzas colectivas. Así, aun cuando la religión parezca residir totalmente en el fuero íntimo del individuo, todavía es en la sociedad donde se encuentra la fuente, viva en la que se alimenta. Podemos ahora apreciar lo que vale este individualismo radical que quisiera hacer de la religión una cosa puramente individual: él desconoce las condiciones fundamentales de la vida religiosa. Si ha permanecido hasta el presente en el estado de aspiraciones teóricas que nunca se han realizado, es porque es irrealizable. Una filosofía bien puede elaborarse en el silencio de la meditación interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, transporte del individuo por encima de sí mismo. Ahora bien, ¿cómo podría, sin salir de sí, aumentar las energías que posee? ¿Cómo podría superarse por sus solas fuerzas? El único centro de calor en el que podríamos entibiarnos moralmente es el que forma la sociedad de nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podríamos sustentarnos y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros. Admitamos aún que existen realmente seres más o menos análogos a los que nos representan las mitologías. Para que puedan ejercer sobre las almas la acción útil que es su razón de ser, debe creerse en ellos. Pues bien, las creencias sólo son activas cuando son compartidas. Se las puede mantener cierto tiempo por un esfuerzo completamente personal; pero no es así como nacen ni como se adquieren; hasta es dudoso que puedan conservarse en esas condiciones. De hecho, el hombre que tiene una verdadera fe experimenta una invencible necesidad de expandirla; por esto, él sale de su aislamiento, se acerca a los otros, trata de convencerlos y el ardor de las convicciones que suscita viene a reconfortar la suya. Ella se debilitaría pronto si permaneciera sola.

Con el universalismo religioso sucede lo mismo que con el individualismo. Lejos de ser un atributo exclusivo de algunas religiones muy grandes, lo hemos encontrado, no sin duda en la base, sino en la cima del sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baime, no son simples dioses tribales; cada uno de ellos es reconocido por una pluralidad de tribus diferentes. Su culto es, en un sentido, internacional. Esta concepción es, pues, muy cercana a la que

se encuentra en las teologías más recientes. Por eso ciertos escritores han creído deber negar, por esta razón, su autenticidad, por incuestionable que sea. Pues bien, hemos podido mostrar cómo se ha formado.

Tribus vecinas y de la misma civilización no pueden no estar en relaciones constantes unas con las otras. Todo tipo de circunstancias les dan ocasión para ello: fuera del comercio, que entonces es rudimentario, están los casamientos; pues los casamientos internacionales son muy frecuente en Australia. En el curso de esos encuentros, los hombres toman naturalmente conciencia del parentesco moral que los une. Tienen la misma organización social, la misma división en fraternías, clanes, clases matrimoniales, practican los mismos ritos de iniciación o ritos totalmente similares. Los préstamos mutuos y las convenciones terminan por reforzar esas semejanzas espontáneas. Los dioses con los que se relacionan instituciones tan manifiestamente idénticas difícilmente podían permanecer distintos en los espíritus. Todo lo que se acercaba y, en consecuencia, aún suponiendo que cada tribu haya elaborado la noción de ellos de una manera independiente, debían necesariamente tender a confundirse unos en los otros. Es probable, por otra parte, que fueran primitivamente concebidos en asambleas intertribales. Pues son, ante todo, dioses de la iniciación y, en las ceremonias de iniciación están representados generalmente tribus diferentes. Sí, pues, se han formado seres sagrados que no se relacionan con ninguna sociedad, geográficamente determinada, no es porque tengan un origen extrasocial. Sino que, por encima de esos agrupamientos geográficos, existen ya otros cuyos contornos son más indecisos: no tienen fronteras definidas, sino que comprenden todo tipo de tribus más o menos vecinas o parientes. La vida social muy particular que se desprende de ellas tiende pues a expandirse sobre un área de extensión sin límites definidos. Naturalmente, los personajes mitológicos que corresponden a ellos tienen el mismo carácter; su esfera de influencia no está delimitada, planean por encima de las tribus particulares y por encima del espacio. Son los grandes dioses internacionales.

Pues bien, no hay nada en esta situación que sea propia de las sociedades australianas. No hay pueblo, no hay Estado que no esté internado en otra sociedad, más o menos ilimitada, que comprende todos los pueblos, todos los Estados con los cuales el primero está directa o indirectamente en relaciones; no hay vida nacional que no esté dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia, esos agrupamientos internacionales adquieren más importancia y extensión. Se ve así cómo, en ciertos casos, la tendencia universalista ha podido desarrollarse hasta el punto de afectar, no ya solamente las ideas más altas del sistema religioso, sino los principios mismo sobre los cuales se basa.

## II

Hay, pues, en la religión algo eterno que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los cuales se han envuelto sucesivamente el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad. Pues, bien, esta refacción moral no puede obtenerse sino por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos unos de los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de allí, las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las fechas principales de la vida de Cristo, o de judíos festejando la salida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando la institución de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?

Si hoy quizás nos cuesta un poco representarnos en qué podrán consistir las fiestas y las ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y de mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, las que entusiasman a nuestros padres, ya no excitan en nosotros el mismo ardor, porque han entrado en el uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, o porque ya no responden a nuestras aspiraciones actuales; y, sin embargo, nada se ha hecho aún que las reemplace. Ya no podemos apasionarnos por los principios en nombre de los cuales el cristianismo recomendaba a los amos tratar humanamente a sus esclavos, y, por otra parte, la idea que él se hace de la igualdad y de la fraternidad humana nos parece hoy que deja demasiado lugar a injustas desigualdades. Si piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; quisiéramos alguna que fuera más eficaz; pero no vemos aún claramente cuál debe ser y cómo podrá realizarse en los hechos. En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y no han nacido otros. Esto es lo que ha hecho vana la tentativa de Comte para organizar una religión con viejos recuerdos históricos, artificialmente despertados: de la vida misma y no de un pasado muerto puede salir un culto vivo. Pero ese estado de incertidumbre y de agitación confusa no podría durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir de conservar su recuerdo por medio

de fiestas que revivifican regularmente sus frutos. Hemos visto ya cómo la revolución instituyó todo un ciclo de fiestas para mantener en un estado de juventud perpetua a los principios en los cuales se inspiraba. Si la institución periclitó pronto, es porque la fe revolucionaria sólo duró un tiempo; es porque las decepciones y el desaliento sucedieron rápidamente al primer momento de entusiasmo. Pero, aunque la obra haya abortado, nos permite representarnos lo que hubiera podido ser en otras condiciones; y todo hace pensar que será retomada tarde o temprano. No hay evangelios inmortales y no hay razón para creer que la humanidad sea incapaz de concebir, de ahora en adelante, otros nuevos. En cuanto a saber lo que serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se asemejarán a los del pasado o no, si serán más adecuados a la realidad que tendrán por objeto traducir, este es un problema que supera las facultades humanas de precisión y que, por otra parte, no toca al fondo de las cosas.

Pero las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituyen la religión. Esta no es solamente un sistema de prácticas: también es un sistema de ideas cuyo objeto es expresar el mundo; hemos visto que hasta las más humildes tienen su cosmología. Cualquiera que sea la relación que pueda haber en esos dos elementos de la vida religiosa, no dejan de ser muy diferentes. Uno se vuelve hacia el lado de la acción, que él solicita y regula: el otro del lado del pensamiento que él enriquece o organiza. No dependen pues de las mismas condiciones y, en consecuencia, es lícito preguntarse si el segundo responde a necesidades tan universales y tan permanentes como el primero.

Cuando se atribuye al pensamiento religioso caracteres específicos, cuando se cree que tiene como función expresar, con métodos que le son propios, todo un aspecto de lo real que escapa al conocimiento vulgar así como a la ciencia, uno se rehúsa, naturalmente, a admitir que la religión pueda declinar nunca de su papel especulativo. Pero el análisis de los hechos no nos ha parecido demostrar esta especificidad. La religión que acabamos de estudiar es una de aquéllas donde los símbolos empleados son los más desconcertantes para la razón. En ella todo parece misterioso. Esos seres que participan a la vez de los reinos más heterogéneos, que se multiplican sin dejar de ser uno, que se fragmentan sin disminuirse, parecen, a primera vista, pertenecer a un mundo enteramente diferente de aquél donde vivimos; hasta se ha llegado a decir que el pensamiento que lo ha construido ignoraba totalmente las leyes de la lógica. Nunca, quizás, ha sido más agudo el contraste entre la razón y la fe. Sí, pues, hubo un momento en la historia donde su heterogeneidad debía resaltar con evidencia, es éste. Pues bien, contrariamente a las apariencias, hemos comprobado que las realidades a las cuales se aplica entonces la especulación religiosa son aquéllas mismas que más tarde servirán como objetos de la reflexión de los sabios: es la naturaleza, el hom-

bre, la sociedad. El misterio que parece rodearlos es muy superficial y se disipa ante una observación más profunda: basta descorder el velo con que la imaginación mitológica los ha cubierto para que aparezcan tal cual son. La religión se esfuerza por traducir esas realidades en un lenguaje inteligible que no difiere en naturaleza del que emplea la ciudad; en uno y en otro se trata de relacionar las cosas unas a las otras, de establecer entre ellas relaciones internas, de clasificarlas, de sistematizarlas. También hemos visto que las nociones esenciales de la lógica científica son de origen religioso. Sin duda la ciencia, para utilizarlas, las somete a una nueva elaboración; las depura de todo tipo de elementos adventicios; de una manera general ella aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; ella se rodea de precauciones para "evitar la precipitación y la prevención", para hacer a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas. Pero esos perfeccionamientos metodológicos no son suficientes para diferenciarla de la religión. Una y la otra, en ese aspecto, persiguen el mismo fin; el pensamiento científico no es más que una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece natural, pues, que la segunda se borre progresivamente ante la primera, a medida que ésta se hace más apta para cumplir con la tarea.

Y no es dudoso, en efecto, que esta regresión no se haya producido en el curso de la historia. Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituir a esta última en todo lo que concierne a las funciones cognoscitivas e intelectuales. Ya el cristianismo ha consagrado definitivamente esta sustitución en el orden de los fenómenos materiales. Como ve en la materia la cosa profana por excelencia, ha abandonado fácilmente el conocimiento de ella a una disciplina extranjera, *tradidit mundum hominum disputationi*; es así como se han podido establecer las ciencias de la naturaleza y hacer reconocer su autoridad sin demasiadas dificultades. Pero no podía desasirse tan fácilmente del mundo de las almas; pues el dios de los cristianos aspira ante todo a reinar sobre las almas. Es por eso que, durante muchos tiempo, la idea de someter la vida psíquica a la ciencia parecía una especie de profanación; aún hoy, todavía repugna a numerosos espíritus. Sin embargo, la psicología experimental y comparativa se ha constituido y hoy hay que contar con ella. Pero el mundo de la vida religiosa y moral aún permanece prohibido. La mayoría de los hombres continúa creyendo que ése es un orden de cosas donde el espíritu no puede penetrar más que por vías muy especiales. De allí, las vivas resistencias que se encuentra cada vez que se trata de abordar científicamente los fenómenos religiosos y morales. Pero a pesar de las oposiciones, esas tentativas se repiten y esta persistencia misma permite prever que esta última barrera terminará por ceder y que la ciencia se establecerá como dueña aun en esta religión reservada.

En esto consiste el conflicto entre la ciencia y la religión. A menudo nos hacemos de él una idea inexacta. Se dice que la ciencia niega la religión en principio. Pero la religión existe; es un sistema de hechos dados: en una palabra, es una realidad. ¿Cómo podría la ciencia negar una realidad? Además, en tanto la religión es acción, en tanto es un medio de hacer vivir a los hombres, la ciencia no podría ocupar un sitio en ella, pues si expresa la vida, no la crea; bien puede tratar de explicar la fe, pero, por esto mismo, la supone. De las dos funciones que primitivamente cumplía la religión, existe una, pero sólo una, que tiende a escaparse de más en más: es la función especulativa. Lo que la ciencia cuestiona a la religión no es el derecho de ser, es el derecho de dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, es la especie de competencia especial que ella se atribuía para conocer el hombre y el mundo. De hecho, ella no se conoce a sí misma. No sabe ni de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; cuánto dista para que pueda dominar a la ciencia. Y como, por otra parte, fuera de lo real a lo cual se aplica la reflexión científica, no existe objeto propio sobre el cual se ejerza la especulación religiosa, es evidente que ésta no podría desempeñar en el porvenir el mismo papel que en el pasado.

Sin embargo, parece llamada a transformarse antes que a desaparecer.

Hemos dicho que hay en la religión algo eterno; es el culto, la fe. Pero los hombres no pueden celebrar ceremonias en las cuales no vieran razón de ser, ni aceptar una fe que no comprendieran de ninguna manera. Para expandirla o simplemente mantenerla, hay que justificarla, es decir, construir su teoría. Una teoría de ese tipo debe, sin duda, apoyarse en las diferentes ciencias, desde el momento en que existen; ciencias sociales primero, ya que la fe tiene sus orígenes en la sociedad; psicología, ya que la sociedad es una síntesis de conciencias humanas; ciencias de la naturaleza, por fin, ya que el hombre y la sociedad son función del universo y sólo pueden abstraerse de él artificialmente. Pero por importantes que sean los préstamos tomados de las ciencias constituidas, no podrían ser suficientes: pues la fe es ante todo un impulso a actuar y la ciencia, por lejos que se la lleve, siempre mantiene una distancia de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza lentamente y nunca se acaba; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, están como obligadas a adelantarse a la ciencia y a completarla prematuramente. Sólo son posibles si las exigencias de la práctica y las necesidades vitales, tales como las sentimos sin concebirlas de un modo claro, impulsan al pensamiento hacia adelante, más allá de lo que la ciencia nos permite afirmar. Así, las religiones, hasta las más irracionales y las más laicizadas, no pueden y nunca podrán carecer de un tipo muy particular de especulación que, aunque tiene los mismos objetos que la misma ciencia, no podría sin embargo ser propiamente

científica: las intuiciones oscuras de la sensación y del sentimiento ocupan en ella a menudo el lugar de las razones lógicas. Por un lado, esta especulación se asemeja a la que encontramos en las religiones del pasado; pero, por otro, se distingue de ella. Aunque se acuerda el derecho de superar a la ciencia, debe comenzar por conocerla y por inspirarse en ella. Desde que la autoridad de la ciencia se ha establecido, hay que tenerla en cuenta; se puede ir más lejos que ella bajo la presión de la necesidad, pero hay que partir de ella. No puede afirmarse lo que ella niega, negar nada de lo que afirma, establecer nada que no se apoye, directa o indirectamente, en los principios que se toman de ella. Desde entonces, la ley ya no ejerce, sobre el sistema de representaciones que podemos continuar llamando religiosas, la misma hegemonía que antes. Frente a ella, se erige una potencia rival que, nacida de ella, la somete de ahora en adelante a su crítica y a su control. Y todo hace prever que este control se hará siempre más extenso y más eficaz, sin que sea posible asignar límites a su influencia futura.

### III

Pero si las nociones fundamentales de la ciencia son de origen religioso, ¿cómo ha podido engendrarlas la religión? No se percibe a primera vista qué relaciones puede haber entre la lógica y la religión. También, ya que la realidad que expresa el pensamiento religioso es la sociedad, la cuestión puede plantearse en los términos siguientes, que muestran mejor toda su dificultad: ¿qué es lo que ha podido hacer de la vida social una fuente tan importante de la vida lógica? Parece que nada la predestinaba a ese papel; pues evidentemente no es para satisfacer necesidades especulativas que se han asociado los hombres.

Quizás pareceremos temerarios al abordar aquí un problema de tanta complejidad. Para poder tratarlo como convendría, sería necesario que se conocieran mejor las condiciones sociológicas del conocimiento; solamente comenzamos a entrever algunas de ellas. Sin embargo, la cuestión es tan grave y está implicada tan directamente por todo lo que precede, que debemos hacer un esfuerzo para no dejarla sin respuesta. Quizás, por otra parte, no sea posible plantear desde ahora algunos principios generales que son al menos apropiados para aclarar la solución.

La materia del pensamiento lógico está hecha de conceptos. Investigar cómo la sociedad puede haber desempeñado un papel en la génesis del pensamiento lógico equivale pues a preguntarse cómo puede haber tomado parte en la formación de los conceptos.

Si, como sucede ordinariamente, sólo se ve en el concepto una idea general, el problema parece insoluble. El individuo puede, en efecto, por sus medios

propios, comparar sus percepciones o sus imágenes, deducir lo que tienen en común; en una palabra, generalizar. Es difícil, pues, percibir por qué la generalización no sería posible más que en y por la sociedad. Pero, ante todo, es inadmisibles que el pensamiento lógico se caracterice exclusivamente por la mayor extensión de las representaciones que la constituyen. Si las ideas particulares no tienen nada de lógico, ¿por qué ocurriría otra cosa con las ideas generales? Lo general sólo existe en lo particular: en lo particular simplificado y empobrecido. El primero no podría, pues, tener virtudes y privilegios que no tiene el segundo. Inversamente, si el pensamiento conceptual puede aplicarse al género, a la especie, a la variedad, por restringida que ésta pueda ser, ¿por qué no podría extenderse al individuo, es decir, al límite hacia el que tiende la representación a medida que su extensión disminuye? De hecho, existen muchos conceptos que tienen por objeto a individuos. En todo tipo de religión, los dioses son individualidades distintas unas de otras; no obstante, son concebidas, no percibidas. Cada pueblo se representa de una cierta manera, variable según los tiempos, a sus héroes históricos o legendarios; esas representaciones son conceptuales. Por fin, cada uno de nosotros se hace una cierta noción de los individuos con los cuales está en relación, de su carácter, de su fisonomía, de los rasgos distintivos de su temperamento físico y moral; esas nociones son verdaderos conceptos. Sin duda que están, en general, bastante groseramente formados; pero hasta entre los conceptos científicos, ¿hay muchos que sean perfectamente adecuados a su objeto? En este aspecto, no hay, entre unos y los otros, más que diferencias de grado.

Por lo tanto hay que definir el concepto por otros caracteres. Se opone a las representaciones sensibles de todo orden —sensaciones, percepciones o imágenes— por las siguientes propiedades.

Las representaciones sensibles están en perpetuo flujo; se empujan unas a otras como las olas de un río y, aun hasta el tiempo que duran, no permanecen iguales a sí mismas. Cada una de ellas es función del instante preciso en que ha tenido lugar. Nunca estamos seguros de encontrar una percepción tal como la hemos experimentado una primera vez; pues si la cosa percibida ha cambiado, nosotros no somos los mismos. El concepto, al contrario, está como fuera del tiempo y del devenir; está sustraído a toda esta agitación; se diría que está situado en una región diferente del espíritu, más serena y espontánea; al contrario, resiste al cambio. Es una manera de pensar que, en cada momento del tiempo, está fijada y cristalizada<sup>8</sup>. En la medida en que es lo que debe ser, es inmutable. Si cambia, no es porque esté en su naturaleza cambiar; es que hemos descubierto en él alguna imperfección; es que tiene necesidad de ser rectificado. El sistema de conceptos con el que pensamos en la vida corriente es el que expresa el vocabulario de nuestra lengua materna; pues cada palabra traduce un concepto. Pues bien, la lengua es

fija; sólo cambia muy lentamente y, en consecuencia, lo mismo sucede con la organización conceptual que ella expresa. El sabio se encuentra en la misma situación frente a la terminología especial que emplea la ciencia a la cual se consagra, y, en consecuencia, frente al sistema especial de conceptos al cual corresponde esta terminología. Sin duda que puede innovar, pero sus innovaciones son siempre una especie de actos violentos dirigidos a maneras de pensar instituidas.

Al mismo tiempo que es relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, al menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en todo caso, puede serle comunicado. Me es imposible hacer pasar una sensación de mi conciencia a la conciencia de otro; ella está tan sujeta a mi organismo y a mi personalidad que no puede desprenderse de él. Lo que puedo hacer es invitar a otro a ponerse frente al mismo objeto que yo y abrirse a su acción. Al contrario, la conversación, la relación intelectual entre los hombres consiste en un cambio de conceptos. El concepto es una representación esencialmente impersonal: las inteligencias humanas se comunican por él.

La naturaleza del concepto, así definido, denuncia sus orígenes. Si es común a todos, es porque es obra de la comunidad. Ya que no lleva el sello de ninguna inteligencia particular, es porque está elaborado por una inteligencia única donde se encuentran todas las otras y van, de alguna manera, a alimentarse. Si tiene más estabilidad que las sensaciones o que las imágenes, es porque las representaciones colectivas son más estables que las representaciones individuales; pues, mientras que el individuo es sensible hasta a los débiles cambios que se producen en su medio interno o externo, sólo los acontecimientos de gravedad suficiente pueden lograr la tranquilidad mental de la sociedad. Cada vez que estamos en presencia de un tipo<sup>10</sup> de pensamiento o de acción, que se impone de un modo uniforme a las voluntades o a las inteligencias particulares, esta presión ejercida sobre el individuo revela la intervención de la colectividad. Por otra parte, decíamos precedentemente que los conceptos con los cuales pensamos corrientemente son los que están consignados en el vocabulario. Pues bien, no hay duda de que el lenguaje y, en consecuencia, el sistema de conceptos que él traduce, es el producto de una elaboración colectiva. Lo que él expresa, es la manera en que la sociedad en su conjunto se representa los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los diversos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas.

El contenido mismo de esas nociones testimonia en el mismo sentido. Casi no hay palabras, en efecto, aun entre las que empleamos usualmente, cuya acepción no supere más o menos ampliamente los límites de nuestra experiencia personal. A menudo un término expresa cosas que no hemos perci-

bido nunca, experiencias que nunca hemos hecho o cuyos testigos no habríamos sido nunca. Hasta cuando conocemos algunos de los objetos con los cuales se relaciona, no es más que a título de ejemplos particulares que vienen a ilustrar la idea, pero que, por sí mismos, no hubieran nunca sido suficientes para constituirla. En la palabra se encuentra pues condensada toda una ciencia en la que yo no he colaborado, una ciencia más que individual; y ella me desborda hasta tal punto que ni siquiera puedo apropiarme completamente de todos sus resultados. ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y la significación íntegra de cada palabra?

Esta observación permite determinar en qué sentido entendemos decir que los conceptos son representaciones colectivas. Si son comunes a un grupo social entero, no es que representen un simple término medio entre las representaciones individuales correspondientes; pues entonces serían más pobres que estas últimas en contenido intelectual, mientras que en realidad están llenas de un saber que supera al del individuo medio. Son, no abstracciones que sólo tendrían realidad en las conciencias particulares, sino representaciones tan concretas como las que puede hacerse el individuo en su medio personal. corresponden al modo en que este ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su experiencia propia. Si de hecho, los conceptos son la mayoría de las veces ideas generales, si expresan categorías y clases antes que objetos particulares, es porque los caracteres singulares y variables de los seres no interesan sino raramente a la sociedad; en razón misma de su extensión, ella puede casi solamente ser afectada por sus propiedades generales y permanentes. Por lo tanto su atención recae en este aspecto: está en su naturaleza el ver la mayoría de las veces a las cosas como grandes masas y bajo el aspecto más general que tienen. Pero esto no es una necesidad; y, en todo caso, aun cuando esas representaciones tengan el carácter genérico que les es habitual, son la obra de la sociedad, y están enriquecidas con su experiencia.

En eso reside, por otra parte, el valor que el pensamiento conceptual tiene para nosotros. Si los conceptos sólo fueran ideas generales, no enriquecerían mucho el conocimiento; pues lo general, como ya lo hemos dicho, no contiene nada más que lo particular. Pero si son, ante todo, representaciones colectivas, agregan, a lo que puede enseñarnos nuestra experiencia personal, toda la ciencia y la sabiduría que ha acumulado la colectividad en el curso de los siglos. Pensar por conceptos no es simplemente ver lo real por el lado más general; es proyectar sobre la sensación una luz que la aclara, la penetra y la transforma. Concebir una cosa, es al mismo tiempo que aprehender mejor sus elementos esenciales, situarlos en un conjunto; pues cada civilización tiene su sistema organizado de conceptos que la caracteriza. Frente a este sistema de nociones, el espíritu individual está en la misma situación que el *voûg* de Platón frente al mundo de las Ideas. Se esfuerza por asimilárselas,

pues las necesita para poder relacionarse con sus semejantes; pero la asimilación es siempre imperfecta. Cada uno de nosotros las ve a su manera. Hay algunas que se nos escapan completamente, que quedan fuera de nuestro radio de visión; otras, de las cuales sólo percibimos ciertos aspectos. Hasta hay algunas, y muchas, que desnaturalizamos al pensarlas; pues, como son colectivas por naturaleza, no pueden individualizarse sin ser retocadas, modificadas y, en consecuencia, falseadas. De allí proviene el hecho de que nos cueste tanto entendernos, que, hasta muy a menudo, nos mintamos, sin quererlo, unos a los otros: es porque todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo sentido.

Ahora puede entreverse cuál es la parte de la sociedad en la génesis del pensamiento lógico. Éste no es posible sino a partir del momento en que, por encima de las representaciones fugitivas que debe a la experiencia sensible, el hombre ha llegado a concebir todo un mundo de ideales estables, lugar común de las inteligencias. Pensar lógicamente, en efecto, es siempre, en alguna medida, pensar de una manera impersonal; también es pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, tales son las dos características de la verdad. Pues bien, la vida lógica supone evidentemente que el hombre sabe, al menos confusamente, que hay una verdad, distinta de las apariencias sensibles. ¿Pero cómo se ha podido llegar a esta concepción? La mayoría de las veces se razona como si ella hubiera debido presentarse espontáneamente a él desde que abre los ojos sobre el mundo. Sin embargo, no hay nada en la experiencia inmediata que pueda sugerirla; hasta todo la contradice. Por eso el niño y el animal ni siquiera la sospechan. La historia muestra, por otra parte, que ella ha empleado siglos en deducirse y en constituirse. En nuestro mundo occidental, ha tomado por primera vez, con los grandes pensadores de Grecia, una conciencia clara de sí misma y de las consecuencias que implica; y, cuando se la descubrió, provocó una admiración que Platón ha traducido en un lenguaje magnífico. Pero si solamente en esta época se ha expresado la idea en fórmulas filosóficas, preexistía necesariamente en estado de sentimiento oscuro. Los filósofos han tratado de elucidar ese sentimiento; no lo han creado. Para que pudieran reflexionarlo y analizarlo, era necesario que les fuera dado y se trata de saber de dónde venía, es decir, en qué experiencia estaba fundado. Es en la experiencia colectiva. Bajo la forma del pensamiento colectivo el pensamiento impersonal se ha revelado, por primera vez, a la humanidad; y no vemos por qué otro medio hubiera podido hacerse esta revelación. Por el solo hecho de que la sociedad existe, existe también, fuera de las sensaciones y de las imágenes individuales, todo un sistema de representaciones que gozan de propiedades maravillosas. Por ellas se comprenden los hombres, las inteligencias se penetran unas a las otras. Tienen en ellas una especie de fuerza, de ascendiente

moral por el cual se imponen a los espíritus particulares. Desde entonces el individuo se da cuenta, al menos oscuramente, de que por encima de sus representaciones privadas existe un mundo de nociones-tipo según las cuales debe regular sus ideas; entrevé todo un mundo intelectual en el que participa, pero que lo supera. Éste es una primera intuición del reino de la verdad. Sin duda, a partir del momento en que tomó así conciencia de esta intelectualidad más alta, se dedicó a escrutar su naturaleza; buscó de dónde sacaban sus prerrogativas esas representaciones eminentes y, en la medida en que creyó haber descubierto sus causas, comenzó él mismo a poner en acción esas causas para obtener, por sus propias fuerzas, los efectos que ellas implican; es decir, que se acordó a sí mismo el derecho de hacer conceptos. Así se individualizó la facultad de concebir. Pero, para comprender bien los orígenes de la función, hay que relacionarla con las condiciones sociales de las que depende.

Se objetará que sólo mostramos el concepto en uno de sus aspectos, que él no tiene únicamente por función asegurar la concordancia mutua de los espíritus, sino también, y más aún, su concordancia con la naturaleza de las cosas. Parece que sólo tuviera su razón de ser con la condición de ser verdad, es decir, objetivo, y que su impersonalidad debe no ser más que una consecuencia de su objetividad. Los espíritus deberían comunicarse en las cosas, pensadas lo más adecuadamente posible. No negamos que la evolución conceptual se haga en parte en ese sentido. El concepto que, primitivamente, se considera verdadero porque es colectivo, tiende a hacerse colectivo sólo con la condición de considerarse verdadero: le pedimos sus títulos antes de acordarle nuestro crédito. Pero, ante todo, no hay que perder de vista que aún hoy la mayoría de los conceptos de los cuales nos servimos no están constituidos metódicamente; los tomamos del lenguaje, es decir, de la experiencia común, sin que se hayan sometido a ninguna crítica previa. Los conceptos científicamente elaborados y criticados son siempre una minoría muy débil. Además, entre ellos y los que obtienen toda su autoridad por el solo hecho de ser colectivos, sólo hay diferencias de grado. Una representación colectiva, porque es colectiva, ya presenta garantías de objetividad; pues no es sin razón que ella ha podido generalizarse y mantenerse con una persistencia suficiente. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas, no hubiera podido adquirir un extenso y prolongado imperio sobre los espíritus. En el fondo, lo que constituye la confianza que inspiran los conceptos científicos, es que son susceptibles de ser controlados metódicamente. Pues bien, una representación colectiva está sometida necesariamente a un control repetido indefinidamente: los hombres que adhieren a ella la verifican por su experiencia propia. No podría, pues, ser completamente inadecuada a su objeto. Puede expresarlo, sin duda, con ayuda de símbolos imperfectos; pero

los mismos símbolos científicos no son nunca sino aproximados. Este principio es precisamente el que está en la base del método que seguimos en el estudio de los fenómenos religiosos: consideramos un axioma que las creencias religiosas, por extrañas que sean a veces en apariencia, tienen su verdad que hay que descubrir <sup>11</sup>.

Inversamente, los conceptos, aun cuando están contruidos según todas las reglas de la ciencia, distan de obtener su autoridad únicamente de su valor objetivo. No es suficiente que sean verdaderos para ser creídos. Si no armonizan con las otras creencias, las otras opiniones, en una palabra con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se les cerrarán; será, en consecuencia, como si no existieran. Si, hoy, es suficiente en general que lleven la estampilla de la ciencia para encontrar una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende en suma de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que ella expresa un estado de opinión. Es porque, en efecto, todo en la vida social, la ciencia misma está basada en la opinión. Sin duda que puede tomarse a la opinión como objeto de estudio y hacer una ciencia de ella; en esto consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no constituye la opinión; sólo puede aclararla, hacerla más consciente de sí. Por esto, es verdad, puede hacerla cambiar; pero la ciencia continúa dependiendo de la opinión en el momento en que parece dominarla; pues, como lo hemos mostrado, de la opinión toma la fuerza necesaria para actuar sobre la opinión <sup>12</sup>.

Decir que los conceptos expresan el modo en que la sociedad se representa las cosas, es decir también que el pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad. No rehusamos, pues, a ver en él el producto de una cultura más o menos tardía. Un hombre que no pensara por conceptos no sería un hombre; pues no sería un ser social. Reducido a sus solos preceptos individuales, sería indistinto del animal. Si la tesis contraria ha podido sostenerse, es porque se ha definido al concepto por caracteres que no le son esenciales. Se lo ha identificado con la idea general <sup>13</sup> y con una idea general netamente delimitada y circunscripta <sup>14</sup>. En esas condiciones, ha podido parecer que las sociedades inferiores no conocen el concepto propiamente dicho: pues sólo tienen procedimientos de generalización rudimentarios y las nociones de las que se sirven no son generalmente definidas. Pero la mayor parte de nuestros conceptos actuales tienen la misma indeterminación; no nos obligamos a definirlos casi más que en las discusiones y cuando actuamos como sabios. Por otra parte, hemos visto que concebir no es generalizar. Pensar conceptualmente no es simplemente aislar y agrupar en conjunto los caracteres comunes a un cierto número de objetos; es subsumir lo variable bajo lo perma-

nente, lo individual bajo lo social. Y ya que el pensamiento lógico comienza con el concepto, se sigue que ha existido siempre; no ha habido período histórico durante el cual los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente, no se podría insistir demasiado en los caracteres diferenciales que presenta la lógica en los diversos momentos de la historia; evoluciona como las sociedades mismas. Pero por reales que sean las diferencias, no deben hacer desconocer las similitudes que no son menos esenciales.

## IV

Ahora podemos abordar una última cuestión que ya planteaba la introducción <sup>15</sup> y que ha quedado como sobreentendida a todo lo largo de esta obra. Hemos visto que ciertas categorías, al menos, son cosas sociales. Se trata de saber de dónde les viene ese carácter.

Sin duda, ya que ellas mismas son conceptos, se comprende sin esfuerzo que sean obra de la colectividad. Lo mismo sucede con los conceptos que presentan en el mismo grado los signos por los cuales se reconoce una representación colectiva. En efecto, su estabilidad y su impersonalidad son tales que se ha creído a menudo que eran absolutamente universales e inmutables. Por otra parte, como expresan las condiciones fundamentales del entendimiento entre los espíritus, parece evidente que sólo han podido ser elaboradas por la sociedad.

Pero, en lo que se refiere a ella, el problema es más complejo: pues son sociales en otro sentido y como en segundo grado. No solamente provienen de la sociedad, sino que las cosas mismas que expresan son sociales. No solamente es la sociedad quien las ha instituido, sino que son aspectos diferentes del ser social que les sirven de contenido: la categoría de género ha comenzado por ser inseparable del concepto de grupo humano; el ritmo de la vida social está en la base de la categoría de tiempo; el espacio ocupado por la sociedad ha suministrado la materia de la categoría de espacio; la fuerza colectiva ha sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría de causalidad. Sin embargo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden a la realidad entera. ¿Cómo se han tomado, pues, de la sociedad los modelos sobre los cuales se han construido?

Es porque son conceptos eminentes que desempeñan en el conocimiento un papel preponderante. Las categorías tienen por función, en efecto, dominar y envolver a todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la



vida mental. Pues bien, para que puedan abrazar tal objeto, es necesario que estén construidas sobre una realidad de igual amplitud.

Sin duda que las relaciones que ellas expresan existen, de una manera implícita, en las conciencias individuales. El individuo vive en el tiempo y tiene, como hemos dicho, un cierto sentido de la orientación temporal. Está situado en un punto determinado del espacio y ha podido sostenerse, con buenas razones, que todas esas sensaciones tienen algo especial<sup>16</sup>. Siente las semejanzas; en él, las representaciones similares se llaman, se acercan, y la representación nueva, formada por su aproximación, ya tiene algún carácter genérico. Igualmente tenemos la sensación de una cierta regularidad en el orden de sucesión de los fenómenos; el animal mismo no es incapaz de ello. Sólo que todas esas relaciones son personales al individuo que está sumergido en ellas y, en consecuencia, la noción que puede adquirir no puede, en ningún caso, extenderse más allá de su estrecho horizonte. Las imágenes genéricas que se forman en mi conciencia por la fusión de imágenes similares no representan sino los objetos que he percibido directamente; allí no hay nada que pueda darme la idea de una clase, es decir, de un cuadro capaz de comprender el grupo *total* de todos los objetos posibles que satisfacen la misma condición. Aún habría que tener previamente la idea de grupo, que el solo espectáculo de nuestra vida interior no podría bastar para despertar en nosotros. Pero sobre todo no hay experiencia individual, por extensa y prolongada que sea, que pueda siquiera hacernos sospechar la existencia de un género total, que abrazaría la universalidad de los seres, y del cual los otros géneros no serían más que especies coordinadas entre sí o subordinadas unas a las otras. Esta noción del *todo*, que está sobre la base de las clasificaciones que hemos descrito, no puede venir del individuo que en sí mismo es sólo una parte en relación con el todo y que nunca alcanza sino una fracción ínfima de la realidad. Y sin embargo, no existe quizás categoría más esencial; pues como la función de las categorías es envolver a todos los otros conceptos, la categoría por excelencia bien parece deber ser el concepto mismo de *totalidad*. Los teóricos del conocimiento lo postulan de ordinario, como si se explicara por sí mismo, mientras que supera infinitamente el contenido de cada conciencia individual tomada por separado.

Por las mismas razones, el espacio que conozco por mis sentidos, cuyo centro soy y donde todo está dispuesto en relación conmigo, no podría ser el espacio total, que contiene todas las extensiones particulares y donde, además, ellas están coordinadas en relación con puntos de referencia impersonales, comunes a todos los individuos. Del mismo modo, la duración concreta que siento transcurrir en mí y conmigo no podría darme la idea del tiempo total: la primera sólo expresa el ritmo de mi vida individual; el segundo debe corresponder al ritmo de una vida que no es la de ningún individuo en particular.

sino en la que todos participan<sup>17</sup>. Del mismo modo, por fin, las regularidades que puedo percibir en el modo en que se suceden mis sensaciones bien pueden tener valor para mí; ellas explican cómo, cuando se me da el antecedente de una pareja de fenómenos cuya constancia he experimentado, tiendo a esperar el consecuente. Pero este estado de espera personal no podría confundirse con la concepción de un orden universal de sucesión que se impone a la totalidad de los espíritus y de los acontecimientos.

Ya que el mundo que expresa el sistema total de conceptos es el que se representa la sociedad, sólo la sociedad puede suministrar las nociones más generales según las cuales debe ser representado. Sólo un sujeto que encierra a todos los sujetos particulares es capaz de abrazar tal objeto. Ya que el universo sólo existe en tanto es pensado y ya que sólo es pensado totalmente por la sociedad, él toma lugar en ella; llega a ser un elemento de su vida interior, y así ella misma es el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es más que la forma abstracta del concepto de sociedad: ella es el todo que comprende a todas las cosas, la clase suprema que encierra a todas las otras clases. Tal es el principio profundo sobre el que se basan esas clasificaciones primitivas donde los seres de todos los reinos están situados y clasificados en los cuadros sociales con el mismo título que los hombres<sup>18</sup>. Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ella ocupa se confunde con el espacio total. Hemos visto, en efecto, cómo cada cosa tiene su lugar asignado en el espacio social; y lo que demuestra hasta qué punto este espacio total difiere de las extensiones concretas que nos hacen percibir los sentidos, es que esta localización es totalmente ideal y no se asemeja en nada a lo que sería si sólo nos fuera dictada por la experiencia sensible<sup>19</sup>. Por la misma razón, el ritmo de la vida colectiva domina y abraza los ritmos variados de todas las vidas elementales de las cuales resulta; en consecuencia, el tiempo que expresa domina y abraza a todas las duraciones particulares. Es el tiempo total. La historia del mundo no ha sido durante largo tiempo más que otro aspecto de la historia de la sociedad. Una comienza con la otra; los períodos de la primera están determinados por los períodos de la segunda. Lo que mide esta duración impersonal y global, lo que fija los puntos de referencia en relación con los cuales se divide y se organiza con los movimientos de concentración o de dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de la refacción colectiva. Si esos instantes críticos se relacionan frecuentemente con algún fenómeno material, como la recurrencia regular de tal astro o la alternativa de las estaciones, es porque se necesitan signos objetivos para hacer sensible a todos esta organización esencialmente social. Del mismo modo, por fin, la relación causal, desde el momento en que se plantea colectivamente por el grupo, se independiza de toda conciencia individual; planea por encima de

todos los espíritus y de todos los acontecimientos particulares. Es una ley de valor impersonal. Hemos mostrado que de este modo parece haber nacido.

Otra razón explica que los elementos constitutivos de las categorías han debido tomarse de la vida social: las relaciones que ellas expresan sólo podían hacerse conscientes en y por la sociedad. Sí, en un sentido, son immanentes a la vida del individuo, éste no tenía ninguna razón ni ningún medio de aprehenderlas, de reflejarlas, de explicitarlas y de erigirlas en nociones distintas. Para orientarse personalmente en la extensión, para saber en qué momentos debía satisfacer a las diferentes necesidades orgánicas, no tenía necesidad de hacerse, de una vez para siempre, una representación conceptual del tiempo o del espacio. Muchos animales saben encontrar el camino que los lleva a lugares que les son familiares; se dirigen a él en el momento conveniente, sin que tengan, sin embargo, ninguna categoría; las sensaciones son suficientes para dirigirlos automáticamente. Ellas bastarían igualmente al hombre si sus movimientos no tuvieran que satisfacer más que necesidades individuales. Para reconocer que una cosa se parece a otra cuya experiencia ya tenemos, de ningún modo es necesario que ubiquemos unas y las otras en géneros y en especies: la manera en que las imágenes semejantes se llaman y se fusionan basta para dar la sensación de la similitud. La impresión de lo ya visto, de lo ya experimentado, no implica ninguna clasificación. Para discernir las cosas que debemos buscar de las que debemos huir, no tenemos que hacer más que relacionar los efectos de unas y de otras con sus causas por un vínculo lógico, cuando sólo las conveniencias individuales están en juego. Las consecuciones puramente empíricas, las fuertes conexiones entre representaciones concretas son, para la voluntad, guías igualmente seguros. No solamente el animal no tienen otros, sino que muy a menudo nuestra práctica privada no supone nada más. El hombre avezado es el que tiene una sensación neta de lo que debe hacer, pero que sería incapaz, lo más frecuentemente, de traducirla en ley.

Otra cosa muy distinta ocurre con la sociedad. Ésta no es posible más que si los individuos y las cosas que la componen están repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados, y si esos grupos mismos están clasificados unos en relación con los otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se comunica naturalmente al espacio que ella ocupa. Para prevenir todo choque, es preciso que una porción determinada del espacio esté afectada a cada grupo particular: en otros términos, es necesario que el espacio total esté dividido, diferenciado, orientado, y que esas divisiones y esas orientaciones sean conocidas por todos los espíritus. Por otra parte, toda convocatoria a una fiesta, a una caza, a una expedición militar, implica que se rigen fechas, se convienen y, en consecuencia, que se establece un tiempo

común que todo el mundo concibe de la misma manera. Por fin, el concurso de muchos para conseguir un fin común sólo es posible si hay un acuerdo sobre la relación que existe entre este fin y los medios que permiten alcanzarlo, es decir, si una misma relación causal está admitida por todos los cooperadores de la misma empresa. No es asombroso, pues, que el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva, estén en la base de las categorías correspondientes, ya que las diferentes relaciones han sido aprehendidas por primera vez bajo sus formas sociales con una cierta claridad para la conciencia humana.

En resumen, la sociedad no es de ningún modo el ser ilógico o atómico, incoherente y fantástico que algunos gustan muy a menudo de ver en ella. Todo lo contrario, la conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, ya que es una conciencia de conciencias. Colocada fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, sólo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial que ella fija en nociones comunicables. Al mismo tiempo que ve desde arriba, ve a lo lejos; en cada momento del tiempo, abraza toda la realidad conocida; es por eso que sólo ella puede suministrar al espíritu los cuadros que se aplican a la totalidad de los seres y que permiten pensarlos. Ella no crea artificialmente esos cuadros; los encuentra en sí; no hace más que tomar conciencia de ellos. Ellos traducen maneras de ser que se encuentran en todos los grados de lo real, pero que sólo aparecen con plena claridad en la cima, porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desarrolla necesita un mayor desenvolvimiento de la conciencia. Atribuir al pensamiento lógico orígenes sociales no es, pues, rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo a no ser más que un sistema de combinaciones artificiales; es, al contrario, relacionarlo con una causa que lo implica naturalmente. Esto no equivale a decir, seguramente, que las nociones elaboradas de esta manera puedan encontrarse inmediatamente adecuadas a sus objetos. Si la sociedad es algo universal en relación con el individuo, ella misma no deja de ser una individualidad que tiene su fisonomía personal, su idiosincrasia; es un sujeto particular y que, en consecuencia, particulariza lo que piensa. Las representaciones colectivas contienen, pues, ellas también, elementos subjetivos y es necesario que sean progresivamente depuradas para llegar a aproximarse más a las cosas. Pero, por groseras que puedan ser en su origen, queda el hecho de que con ellas se daba el germen de una nueva mentalidad a la cual el individuo no hubiera nunca podido elevarse por sus solas fuerzas. desde entonces, estaba abierto el camino para el pensamiento estable, impersonal y organizado que luego su naturaleza no tenía más que desarrollar. Por otra parte, las causas que han determinado ese desenvolvimiento bien parecen no diferir específicamente de las que han suscitado su germen inicial. Si el pensamiento lógico tiende de más en más a desembarazarse de los ele-

mentos subjetivos y personales que acarrea todavía en su origen, no es porque hayan intervenido factores extrasociales; es más bien porque se ha desarrollado de más una vida social de un nuevo género. Se trata de esta vida internacional que ya tiene por efecto universalizar las creencias religiosas. A medida que se extiende, el horizonte colectivo se amplía; la sociedad deja de aparecer como el todo por excelencia, para transformarse en la parte de un todo mucho más vasto, con fronteras indeterminadas y susceptibles de retroceder indefinidamente. En consecuencia, las cosas ya no pueden quedar en los cuadros sociales donde estaban clasificadas primitivamente; necesitan organizarse según principios que les sean propios y, así, la organización lógica se diferencia de la organización social y se hace autónoma. Es así cómo, parece, el vínculo que unía primero el pensamiento con individualidades colectivas determinadas se va aflojando más y más; cómo, en consecuencia, el pensamiento se hace siempre impersonal y se universaliza. El pensamiento verdadero y propiamente humano no es un dato primitivo; es un producto de la historia; es un límite ideal al cual nos aproximamos a alcanzar.

Así, bien lejos de haber entre la ciencia por una parte, la moral y la religión por la otra, la especie de antinomia que se ha admitido tan frecuentemente, esos diferentes modos de la actividad humana derivan, en realidad, de una sola y misma fuente. Esto lo habría comprendido bien Kant, y por eso ha hecho de la razón especulativa y de la razón práctica dos aspectos diferentes de la misma facultad. Lo que las une, según él, es que ambas están orientadas hacia lo universal. Pensar racionalmente, es pensar según las leyes que se imponen a la universalidad de los seres racionales; actuar moralmente, es conducirse según máximas que puedan extenderse, sin contradicciones, a la universalidad de las voluntades. En otros términos, la ciencia y la moral implican que el individuo es capaz de elevarse por encima de su punto de vista propio y de vivir una vida impersonal. Y no es dudoso, en efecto, que ese sea un rasgo común a todas las formas superiores del pensamiento y de la acción. Sólo que, lo que el kantismo no explica es de dónde viene la especie de contradicción que el hombre realiza de este modo. ¿Por qué está obligado a violentarse para superar su naturaleza de individuo e, inversamente, por la ley impersonal está obligada a descender encarnándose en los individuos? ¿Se dirá que existen dos mundos antagónicos en los cuales participamos igualmente: el mundo de la materia y de los sentidos por una parte, el mundo de la razón pura e impersonal por la otra? Pero esto es repetir la pregunta en términos apenas diferentes; pues precisamente se trata de saber por qué debemos llevar concurrentemente esas dos existencias. ¿Por qué esos dos mundos, que parecen contradecirse, no quedan fuera uno del otro y qué es lo que los hace penetrarse mutuamente a pesar de su antagonismo? La única explicación que se haya dado nunca de esta necesidad singular es la hipótesis

de la caída, con todas las dificultades que implica y que es inútil recordar aquí. Al contrario, todo misterio desaparece desde el momento en que se ha reconocido que la razón impersonal no es más que otro nombre dado al pensamiento colectivo. Pues éste sólo es posible por el agrupamiento de los individuos; él los supone por lo tanto y, a su vez, ellos lo suponen porque sólo pueden mantenerse agrupándose. El reino de los fines y de las verdades impersonales no puede realizarse más que con el concurso de las voluntades y de las sensibilidades particulares, y las razones por las cuales éstas participan en él son las mismas razones por las cuales ellas concurren. En una palabra, lo impersonal está entre nosotros porque lo social está en nosotros y, como la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende muy naturalmente a las ideas así como a los actos.

Quizás causaríamos asombro vernos hacer depender de la sociedad las formas más elevadas de la mentalidad humana: la causa parece muy humilde, en relación con el valor que atribuimos al efecto. Entre el mundo de los sentidos y de los apetitos por una parte, el de la razón y de la moral por la otra, la distancia es tan considerable que el segundo parece no haber podido sobreañadirse al primero sino por un acto creador. Pero atribuir a la sociedad ese papel preponderante es, la génesis de nuestra naturaleza, no es negar esta creación; pues la sociedad dispone precisamente de una potencia creadora que ningún ser observable puede igualar. Toda creación, en efecto, a menos que sea una operación mística que escapa a la ciencia y a la inteligencia, es el producto de una síntesis. Pues bien, si las síntesis de representaciones particulares que se producen en el seno de cada conciencia individual son ya, por sí mismas, productoras de novedades, ¡cuánto más eficaces son esas vastas síntesis de conciencias completas como las sociedades! Una sociedad es el haz más poderoso de fuerzas físicas y morales cuyo espectáculo nos ofrece la naturaleza. En ninguna parte se encuentra tal riqueza de materiales diversos, llevado a tal grado de concentración. No es sorprendente, pues, que una vida más alta se desprenda de ella y que, reaccionando sobre los elementos de los cuales resulta, los eleve a una forma superior de existencias y los transforme.

Así, la sociedad parece llamada a abrir una nueva vía a la ciencia del hombre. Hasta aquí, estábamos frente a esta alternativa: o bien explica las facultades superiores y específicas del hombre reduciéndolas a las formas inferiores del ser, la razón a los sentidos, el espíritu a la materia, lo que equivalía a negar su especificidad; o bien relacionarlos con alguna realidad supra-experimental que se postulaba, pero cuya existencia no podrá establecer ninguna observación. Lo que embazaba al espíritu, es que se creía que el individuo era *finis naturae*: parecía que en el más allá no hubiera ya nada, al menos nada que la ciencia pudiera alcanzar. Pero desde el momento en que

se ha reconocido que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, sino un sistema de fuerzas actuantes, se hace posible una nueva manera de explicar el hombre. Para conservarle sus atributos distintivos, ya no es necesario ponerlos fuera de la experiencia. Al menos, antes de llegar a este extremo, conviene investigar si lo que, en el individuo, supera al individuo no le vendría de esta realidad supraindividual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad. Ciertamente, no se podría decir desde ahora hasta dónde extender esas explicaciones y si son adecuadas para suprimir todos los problemas. Pero es también imposible marcar por adelantado un límite que no podrían superar. Lo necesario es probar la hipótesis, someterla lo más metódicamente que se pueda al control de los hechos. Eso es lo que hemos tratado de realizar.

## NOTAS

<sup>1</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience*.

<sup>2</sup> James, *op. cit.* (p. 19 de la traducción francesa).

<sup>3</sup> Ver p. 238 y siguientes.

<sup>4</sup> Una sola forma de la actividad social no ha sido todavía expresamente relacionada con la religión: es la actividad económica. Sin embargo, ocurre que las técnicas que derivan de la magia tienen, por ese mismo hecho, orígenes indirectamente religiosos. Además, el valor económico es una especie de poder, de eficacia, y sabemos los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir poder *mana*; es porque ella lo tiene. De allí, se entrevé que la idea de valor económico y la de valor religioso no deben carecer de relaciones. Pero el problema de saber cuál es la naturaleza de esas relaciones no ha sido estudiado aún.

<sup>5</sup> Es por esta razón que Frazer y hasta Preuss ponen las fuerzas religiosas impersonales fuera o, a lo más, en el umbral de la religión, para relacionarlas con la magia.

<sup>6</sup> Boutroux, *Science et religion*, pp. 206-207.

<sup>7</sup> Ver p. 388 y sig. Cf. sobre este mismo problema nuestro artículo: "Représentations individuelles et représentations collectives", en *Revue de Métaphysique*, mayo 1898.

<sup>8</sup> William James, *The Principles of Psychology*, I, p. 464.

<sup>9</sup> Esta universalidad del concepto no debe confundirse con su generalidad: son cosas muy diferentes. Lo que llamamos universalidad, es la propiedad que tiene el concepto de ser comunicado a una pluralidad de espíritus, y aún, en principio, a todos los espíritus; pues bien, esta comunicabilidad es totalmente independiente de su grado de extensión. Un concepto que no se aplique más que a un solo objeto, cuya extensión, por consiguiente, es mínima, puede ser universal en el sentido en que es el mismo para todos los entendimientos: tal, el concepto de una divinidad.

<sup>10</sup> Se objetará que a menudo, en el individuo, por el solo efecto de la repetición, se fijan y se cristalizan maneras de actuar o de pensar bajo forma de hábitos que resisten el cambio. Pero el hábito no es más que una tendencia a repetir automáticamente un acto o una idea, cada vez que las mismas circunstancias la despiertan; esto no implica que la idea o el acto estén constituidos en estado de tipos ejemplares,

propuestos o impuestos al espíritu o a la voluntad. Solamente cuando un tipo de ese género está preestablecido, es decir, cuando una regla, una norma está instituida, puede o debe presumirse la acción social.

<sup>11</sup> Se ve cómo una representación dista de carecer de valor objetivo por el solo hecho de tener un origen social.

<sup>12</sup> Cf. p. 220.

<sup>13</sup> *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 131-132.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>15</sup> Ver p. 22.

<sup>16</sup> William James, *Principles of Psychology*, I, p. 134.

<sup>17</sup> Se habla a menudo del espacio y del tiempo como si no fueran más que la extensión y la duración concretas, tal como puede sentir las la conciencia individual, pero empobrecidas por la abstracción. En realidad, son representaciones de un tipo completamente distinto, construidas con otros elementos, según un plan diferente, y en vista de fines igualmente diferentes.

la naturaleza de esas relaciones no ha sido estudiado aún.

<sup>18</sup> En el fondo, concepto de totalidad, concepto de sociedad, concepto de divinidad sólo son verosímilmente aspectos diferentes de una sola y misma acción.

<sup>19</sup> Ver *Classifications primitives*, *loc. cit.*, p. 40 y siguientes.

i  
v  
at  
pa  
ori  
voc  
rige

## INDICE

### INTRODUCCIÓN: OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN Y SOCIOLOGIA RELIGIOSA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

	PÁG.
I. Objeto principal del libro: análisis de la religión más simple que se conozca, para determinar las formas elementales de la vida religiosa. Por qué son más fáciles de alcanzar y de explicar a través de las religiones primitivas .....	7
II. Objeto secundario de la investigación: génesis de las nociones fundamentales del pensamiento o categorías. Razones para creer que tienen un origen religioso y, en consecuencia, social. Cómo, desde este punto de vista, se entrevé un medio de renovar la teoría del conocimiento .....	14

### LIBRO PRIMERO

#### CUESTIONES PRELIMINARES Y

##### CAPÍTULO PRIMERO: DEFINICIÓN DEL FENÓMENO RELIGIOSO Y DE LA RELIGIÓN

Utilidad de una definición previa de la religión; método a seguir para proceder a esta definición. Por qué conviene examinar primero las definiciones usuales .....	29
I. La religión definida por lo sobrenatural y lo misterioso. Crítica: la noción del misterio no es primitiva .....	30
II. La religión definida en función de la idea de Dios o de ser espiritual. Religiones sin dioses. En las religiones deístas, ritos que no implican ninguna idea de divinidad .....	34
III. Búsqueda de una definición positiva. Distinción entre creencias y ritos. Definición de creencias. Primera característica: división bipartita de las cosas en sagradas y en profanas. Caracteres distintivos de esta división. Definición de los ritos en función de las creencias. Definición de la religión .....	40
IV. Necesidad de otra característica para distinguir la magia de la religión. La idea de Iglesia. ¿Las religiones individuales excluyen la idea de Iglesia? .....	45

CAPÍTULO SEGUNDO: LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES  
DE LA RELIGIÓN ELEMENTAL

I. — *El animismo*

	PÁG.
Distinción entre el animismo y el naturismo .....	53
I. Las tres tesis del animismo: 1º) Génesis de la idea de alma; 2º) Formación de la idea de espíritu; 3º) Transformación del culto de los espíritus en culto de la naturaleza .....	54
II. Crítica de la primera tesis. Distinción de la idea de alma y de la idea de doble. El sueño no da cuenta de la idea de alma .....	60
III. Crítica de la segunda tesis. La muerte no explica la transformación del alma en espíritu. El culto de las almas de los muertos no es primitivo .....	64
IV. Crítica de la tercera tesis. El instinto antropomórfico. Crítica que de él ha hecho Spencer; reservas al respecto. Examen de los hechos por los cuales se cree probar la existencia de este instinto. Diferencia entre el alma y los espíritus de la naturaleza. El antropomorfismo religioso no es primitivo .....	68
V. Conclusión: el animismo reduce la religión a no ser más que un sistema de alucinaciones .....	71

CAPÍTULO TERCERO: LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES  
DE LA RELIGIÓN ELEMENTAL (continuación)

II. — *El naturismo*

Historia de la teoría .....	77
I. Exposición del naturismo según Max Müller .....	78
II. Si la religión tiene por objeto expresar las fuerzas naturales, como las expresa de una manera errónea, no se comprende que haya podido mantenerse. Pretendida distinción entre la religión y la mitología .....	83
III. El naturismo no explica la distinción de las cosas en sagradas y profanas ..	87

CAPÍTULO CUARTO: EL TOTEMISMO COMO RELIGIÓN ELEMENTAL

<i>Historia del problema, método para tratarlo</i> .....	93
I. Somera historia del problema del totemismo .....	94
II. Razones de método por las cuales el estudio se ejercerá especialmente sobre el totemismo australiano. El lugar que ocuparán los hechos americanos .....	97

LIBRO SEGUNDO

LAS CREENCIAS ELEMENTALES

CAPÍTULO PRIMERO: LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTÉMICAS

I. — <i>El totem como nombre y como emblema</i> .....	107
I. Definición del clan. El totem como nombre del clan. Naturaleza de las cosas que sirven de totems. Modos en que se adquiere el totem. Los totems de fraternías, de clases matrimoniales .....	108
II. El totem como emblema. Dibujos totémicos grabados o esculpidos sobre los objetos; tatuados o dibujados sobre el cuerpo .....	116
III. Carácter sagrado del emblema totémico. Las churingas. El nortónja. El waninga. Carácter convencional de los emblemas totémicos .....	120

CAPÍTULO SEGUNDO: LAS CREENCIAS PROPIAMENTE  
TOTÉMICAS (continuación)

II. — <i>El animal totémico y el hombre</i> .....	135
I. Carácter sagrado de los animales totémicos. Interdicción de comérselos, de matarlos, de cortar las plantas totémicas. Temperamentos diversos aportados a esas interdicciones. Prohibiciones de contacto. El carácter sagrado del animal es menos pronunciado que el del emblema .....	135
II. El hombre. Su parentesco con el animal o la planta totémica. Mitos diversos que explican este parentesco. El carácter sagrado del hombre es más aparente en ciertos puntos del organismo, la sangre, los cabellos, etc. Cómo varía este carácter con el sexo y la edad. El totemismo no es una zoología ni una fitolatría .....	139

CAPÍTULO TERCERO: LAS CREENCIAS PROPIAMENTE  
TOTÉMICAS (continuación)

III. — <i>El sistema cosmológico del totemismo y la noción de género</i> .....	149
I. Las clasificaciones de las cosas por clanes, fraternías, clases .....	149
II. Génesis de la noción de género: las primeras clasificaciones de las cosas tomadas sus cuadros a la sociedad. Diferencias entre el sentimiento de las semejanzas y la idea de género. Por qué ésta es de origen social .....	152
III. Significación religiosa de esas clasificaciones: todas las cosas clasificadas en un clan participan de la naturaleza del totem y de su carácter sagrado. El sistema cosmológico del totemismo. El totemismo como religión tribal .....	155

CAPÍTULO CUARTO: LAS CREENCIAS PROPIAMENTE  
TOTÉMICAS (fin)

IV. — <i>El totem individual y el totem sexual</i> .....	PÁG.
I. El totem individual como nombre de pila; su carácter sagrado. El totem individual como emblema personal. Vínculos entre el hombre y su totem individual. Relaciones con el totem colectivo .....	165
II. Los totems de los grupos sexuales. Similitudes y diferencias con los totems colectivos e individuales. Sus carácter tribal .....	170

CAPÍTULO QUINTO: ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS

I. — <i>Examen crítico de las teorías</i> .....	177
I. Teorías que derivan el totemismo de una religión anterior: el culto de los antepasados (Wilken y Tylor); del culto de la naturaleza (Jevons). Crítica de esas teorías .....	178
II. Teorías que derivan el totemismo colectivo del totemismo individual. Orígenes atribuidos por esas teorías al totem individual (Frazer, Boas, Hill Tout). Inverosimilitud de esas hipótesis. Razones que demuestran la anterioridad del totem colectivo .....	181
III. Teoría reciente de Frazer: el totemismo <i>concepcional</i> y local. Petición de principio sobre la cual se basa. El carácter religioso del totem es negado. El totemismo local no es primitivo .....	187
IV. Teoría de Lang: el totem solo sería un nombre. Dificultades para explicar desde este punto de vista el carácter religioso de las prácticas totémicas .....	190
V. Todas esas teorías no explican el totemismo más que postulando nociones religiosas que le serían anteriores .....	192

CAPÍTULO SEXTO: ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS (continuación)

II. — <i>La noción de principio o mana totémico y la idea de la fuerza</i> .....	199
I. La noción de fuerza o principio. Su ubicuidad. Su carácter físico y moral a la vez .....	199
II. — <i>Concepciones análogas en otras sociedades inferiores. Los dioses en Samoa. El wakan de los Sioux, el orenda de los Iroqueses, el mana en Melanesia. Relaciones de esas nociones con el totemismo. El arunkulta de los Aranda</i> .....	201
III. Anterioridad lógica de la noción de fuerza impersonal sobre las diferentes personalidades míticas. Teorías recientes que tienden a admitir esta anterioridad .....	208
IV. La noción de fuerza religiosa es el prototipo de la noción de fuerza en general .....	211

CAPÍTULO SÉPTIMO: ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS (fin) †

III. — <i>Génesis de la noción de principio o mana totémico</i> .....	217
I. El principio totémico es el clan, pero pensado bajo especies sensibles .....	217

II. Razones generales por las cuales la sociedad es apta para despertar la sensación de lo sagrado y de lo divino. La sociedad como potencia moral imperativa; la noción de autoridad moral. La sociedad como fuerza que eleva al individuo por encima de sí mismo. Hechos que prueban que la sociedad crea lo sagrado .....	218
III. Razones propias de las sociedades australianas. Las dos fases por las cuales pasa alternativamente la vida de esas sociedades: dispersión, concentración. Gran efervescencia colectiva durante los períodos de concentración. Ejemplos. Cómo ha nacido de esta efervescencia la idea religiosa. Por qué se ha pensado en la fuerza colectiva bajo las especies del totem: es que el totem es el emblema del clan. Explicación de las principales creencias totémicas .....	225
IV. La religión no es un producto del temor. Expresa algo real. Su idealismo esencial. Este idealismo es un carácter general de la mentalidad colectiva. Explicación de la exterioridad de las fuerzas religiosas en relación con sus sustratos. Del principio <i>la parte equivale al todo</i> .....	233
V. Origen de la noción de emblema: el emblematismo, condición necesaria de las representaciones colectivas. Por qué el clan ha tomado sus emblemas del reino animal y del reino vegetal .....	238
VI. De la aptitud del primitivo para confundir los reinos y las clases que distinguimos. Orígenes de esas confusiones. Cómo ellas han franqueado el camino a las explicaciones científicas. No excluyen la tendencia a la distinción y a la oposición .....	242

CAPÍTULO OCTAVO: LA NOCIÓN DE ALMA

I. Análisis de la idea de alma en las sociedades australianas .....	251
II. Génesis de esta noción. La doctrina de la reencarnación según Spencer y Gillen: implica que el alma es una parcela del principio totémico. Examen de los hechos relatados por Strehlow; ellos confirman la naturaleza totémica del alma ..	255
III. Generalidad de la doctrina de la reencarnación. Hechos diversos en apoyo de la génesis propuesta .....	263
IV. La antítesis al alma y del cuerpo: lo que tiene de objetivo. Relaciones entre el alma individual y el alma colectiva. La idea de alma no es cronológicamente posterior a la idea de mana .....	268
V. Hipótesis para explicar la creencia en la sobrevivencia .....	272
VI. La idea de alma y la idea de persona; elementos impersonales de la personalidad .....	274

CAPÍTULO NOVENO: LA NOCIÓN DE ESPÍRITUS Y DE DIOSSES

I. Diferencia entre el alma y el espíritu. Las almas de los antepasados míticos son espíritus, con funciones determinadas. Relaciones entre el espíritu ancestral, el alma individual y el totem individual. Explicación de este último. Su significación sociológica .....	285
II. Los espíritus de la magia .....	291
III. Los héroes civilizadores .....	292
IV. Los grandes dioses. Su origen. Su relación con el conjunto del sistema totémico. Su carácter tribal e internacional .....	294
V. Unidad del sistema totémico .....	301

LIBRO TERCERO

LAS PRINCIPALES ACTITUDES RITUALES

CAPÍTULO PRIMERO: EL CULTO NEGATIVO Y SUS FUNCIONES

	PÁG.
<i>Los ritos ascéticos</i> .....	311
I. El sistema de las interdicciones. Interdicciones mágicas y religiosas. Interdicciones entre cosas sagradas de especies diferentes. Interdicciones entre sagrado y profano. Estas últimas están en la base del culto negativo. Tipos principales de esas interdicciones: su reducción a dos tipos esenciales .....	311
II. La observancia de las interdicciones modifica el estado religioso de los individuos. Casos en que esta eficacia es particularmente aparente: las prácticas ascéticas. Eficacia religiosa del dolor. Función social del ascetismo .....	318
III. Explicación del sistema de interdicciones: antagonismo de lo sagrado y lo profano, contagiosidad de lo sagrado .....	325
IV. Causas de esta contagiosidad. No puede explicarse por las leyes de la asociación de ideas. Resulta de la exterioridad de las fuerzas religiosas en relación con sus sustratos. Interés lógico de esta propiedad de las fuerzas religiosas .....	328

CAPÍTULO SEGUNDO: EL CULTO POSITIVO

I.— <i>Los elementos del sacrificio</i> .....	339
La ceremonia del Intichiuma en las tribus de Australia central. Formas diversas que presenta .....	339
I. Forma Aranda. Dos fases. Análisis de la primera: visita a los lugares santos, dispersión del polvo sagrado, efusiones de sangre, etc., para asegurar la reproducción de la especie totémica .....	340
II. Segunda fase: consumo ritual de la planta o del animal totémico .....	345
III. Interpretación de la ceremonia completa. El segundo rito consiste en una comunión alimentaria. Razón de esta comunión .....	347
IV. Los ritos de la primera fase consisten en oblações. Analogías con las oblações del sacrificio. El Intichiuma contiene pues los dos elementos del sacrificio. Interés de esos hechos para la teoría del sacrificio .....	351
V. De la pretendida absurdidad de las oblações del sacrificio. Cómo se explican: dependencia de los seres sagrados en relación con sus fieles. Explicación del círculo en el que parece moverse el sacrificio. Origen de la periodicidad de los ritos positivos .....	354

CAPÍTULO TERCERO: EL CULTO POSITIVO (continuación)

II.— <i>Los ritos miméticos y el principio de causalidad</i> .....	363
I. Naturaleza de los ritos miméticos. Ejemplos de ceremonias donde se emplea para asegurar la fecundidad de la especie .....	363

II. Se basan sobre el principio: <i>lo semejante produce lo semejante</i> . Examen de la explicación que de él da la escuela antropológica. Razones que hacen que se imite al animal o la planta. Razones que hacen atribuir a esos gestos una eficacia física. La fe. En qué sentido está fundada sobre la experiencia. Los principios de la magia han nacido en la religión .....	367
III. El principio precedente considerado como uno de los primeros enunciados del principio de causalidad. Condiciones sociales de las que depende este último. La idea de fuerza impersonal, de poder, es de origen social. La necesidad del juicio causal explicada por la autoridad inherente a los imperativos sociales .....	373

CAPÍTULO CUARTO: EL CULTO POSITIVO (continuación)

III.— <i>Los ritos representativos o conmemorativos</i> .....	381
I. Ritos representativos con eficacia psíquica. Sus relaciones con las ceremonias anteriormente descritas. La acción que producen es absolutamente moral .....	382
II. Ritos representativos sin eficacia física. Confirman los resultados precedentes. El elemento recreativo de la religión: su importancia; sus razones de ser. La noción de fiesta .....	386
III. Ambigüedad funcional de las diferentes ceremonias estudiadas; se sustituyen unas a otras. Cómo esta ambigüedad confirma la teoría propuesta .....	392

CAPÍTULO QUINTO: LOS RITOS PIACULARES Y LA AMBIGÜEDAD DE LA NOCIÓN DE LO SAGRADO

Definición del rito piacular .....	401
I. Los ritos positivos del duelo. Definición de esos ritos .....	402
II. Cómo se explican. No son una manifestación de sentimientos privados. La malignidad atribuida al alma del muerto no puede ya dar cuenta de ellos. Dependencia del estado de espíritu en el que se encuentra el grupo. Análisis de ese estado. Cómo finaliza con el duelo. Cambios paralelos en la manera en que se concibe el alma del muerto .....	407
III. Otros ritos piaculares: como consecuencia de un duelo público, de una cosecha insuficiente, de una sequía, de una aurora austral. Rareza de esos ritos en Australia. Cómo se explican .....	413
IV. Las dos formas de lo sagrado: lo puro y lo impuro. Su antagonismo. Su parentesco. Ambigüedad de la noción de lo sagrado. Explicación de esta ambigüedad. Todos los ritos presentan el mismo carácter .....	416

CONCLUSIÓN

En qué medida pueden generalizarse los resultados obtenidos .....	427
I. La religión se apoya sobre una experiencia bien fundada, pero no privilegiada. Necesidad de una ciencia para alcanzar la realidad que funda esta experiencia. Cuál es esta realidad: los grupos humanos. Sentido humano de la religión. De	



	PÁG.
la objeción que opone la sociedad ideal y la sociedad real. Cómo se explican, en esta teoría, el individualismo y el cosmopolitismo religioso .....	428
II. Lo eterno en la religión. Del conflicto entre la religión y la ciencia; atañe únicamente a la función especulativa de la religión. Lo que parece llamada a ser esta función .....	438
III. ¿Cómo puede ser la sociedad una fuente de pensamiento lógico, es decir, conceptual? Definición del concepto: no se confunde con la idea general; se caracteriza por su impersonalidad, su comunicabilidad. Tiene un origen colectivo. El análisis de su contenido testimonia en el mismo sentido. Las representaciones colectivas como nociones-tipos en las que participan los individuos. De la objeción según la cual no serían impersonales más que con la condición de ser verdaderas. El pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad .....	442
IV. Cómo las categorías expresan cosas sociales. La categoría por excelencia es el concepto de totalidad que solo puede ser sugerido por la sociedad. Por qué las relaciones que expresan las categorías no podían hacerse conscientes más que en la sociedad. La sociedad no es un ser alógico. Cómo tienden las categorías a desprenderse de los agrupamientos geográficamente determinados. Unidad de la ciencia, por una parte, de la moral y de la religión, por la otra. Cómo la sociedad da cuenta de esta unidad. Explicación del papel atribuido a la sociedad: su potencia creadora. Repercusiones de la sociología sobre la ciencia del hombre .....	449

## OBRAS PUBLICADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
 SECCIÓN DE BIBLIOTECA

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
 SECCIÓN DE BIBLIOTECA

